



Suma Teológica: Segunda sección de la segunda parte
Santo Tomás de Aquino (1225-1274), Doctor de la Iglesia Católica
Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 1

Cuestión 1. Objeto de la fe

En lo concerniente a las virtudes teologales hay que considerar: primero, la fe; segundo, la esperanza (q.17); tercero, la caridad (q.23) . Sobre la fe se presenta cuádruple consideración: primera, sobre la fe misma; segunda, acerca de los dones correspondientes de entendimiento y de ciencia (q.8); tercera, de los vicios opuestos (q.10); cuarta, de los preceptos que atañen a esta virtud (q.16).

Por lo que respecta a la fe en sí misma habrá que tratar: primero, sobre su objeto; en segundo lugar, de su acto (q.2); por último, de su hábito (q.4).

El primer punto da lugar al planteamiento de diez problemas:

1. ¿Es la verdad primera el objeto de la fe?
2. El objeto de la fe, ¿es algo complejo o incomplejo, es decir, la realidad o el enunciado?
3. ¿Puede recaer la fe sobre algo falso?
4. ¿Puede ser el objeto de la fe algo visto?
5. ¿Puede ser algo conocido?
6. ¿Deben dividirse las verdades de fe en artículos?
7. Los artículos mismos, ¿han sido de fe en todo tiempo?
8. ¿Cuál es el número de los artículos?
9. ¿Cómo se han de proponer los artículos en el Símbolo?
10. ¿A quién incumbe constituir el Símbolo de fe?

Artículo 1

¿Es la verdad primera el objeto de la fe?

Objeciones por las que parece que el objeto de la fe no es la verdad primera:

1. Parece que el objeto de la fe es lo que se nos propone para creer. Pues bien, se nos propone para creer no sólo lo que pertenece a la divinidad, como es la verdad primera, sino también lo concerniente a la humanidad de Cristo, los sacramentos de la Iglesia y la creación. Por lo tanto, el objeto de la fe no es solamente la verdad primera.

2. La fe y la infidelidad recaen sobre el mismo objeto, puesto que son opuestas. Mas no puede darse infidelidad sobre lo que está en la Sagrada Escritura, dado que se considera infiel quien negare cualquier cosa de ella. Por consiguiente, la fe tiene por objeto todo el contenido de la Escritura, en la cual hay también muchas cosas sobre el hombre y sobre las demás cosas creadas. Luego el objeto de la fe no es solamente la verdad primera, sino también la verdad creada.

3. Además, la fe, como hemos expuesto (1-2 q.62 a.3), se enumera con la caridad. Ahora bien, con la caridad amamos no solamente a Dios, Bondad suma, sino también al prójimo. No es, pues, la verdad primera el objeto exclusivo de la fe.

Contra esto: está lo que dice Dionisio: La fe recae sobre la verdad sencilla y siempre existente , y ésta es la verdad primera. De ahí que sea ella el objeto de la fe.

Respondo: Todo hábito cognoscitivo tiene doble objeto: lo conocido en su materialidad, que es su objeto material, y aquello por lo que es conocido, o razón formal. Así, en geometría, las conclusiones constituyen lo que se sabe materialmente, y la razón formal de saberlo son los medios de demostración. Lo mismo en el caso de la fe. Si consideramos la razón formal del objeto, ésta no es otra que la verdad primera, ya que la fe de que tratamos no presta asentimiento a

verdad alguna sino porque ha sido revelada por Dios, y por eso se apoya en la verdad divina como su medio. Pero si consideramos en su materialidad las cosas a las que presta asentimiento la fe, su objeto no es solamente Dios, sino otras muchas cosas; y estas cosas no caen bajo el asentimiento de fe sino en cuanto tienen alguna relación con Dios, es decir, en cuanto que son efectos de la divinidad que ayudan al hombre a encaminarse hacia la fruición divina. Por eso, incluso bajo este aspecto, el objeto de la fe es, en cierto modo, la verdad primera, en el sentido de que nada cae bajo la fe sino por la relación que tiene con Dios, del mismo modo que la salud es el objeto de la medicina, ya que la función de ésta se encuentra en relación con aquélla.

A las objeciones:

1. Las verdades que se refieren a la humanidad de Cristo y a los sacramentos de la Iglesia o a cualquiera otra criatura caen bajo la fe en cuanto que nos ordenan a Dios. También a ellas les prestamos nuestro asentimiento en nombre de la verdad divina.

2. Lo mismo que se dijo en la respuesta anterior se debe repetir aquí respecto a todas las verdades transmitidas en la Sagrada Escritura.

3. La caridad ama también al prójimo por Dios; por eso su objeto es propiamente Dios mismo, como diremos más adelante (q.25 a.1).

Artículo 2

¿Es el objeto de la fe algo complejo en forma de enunciados?

Objeciones por las que no parece que el objeto de la fe sea algo complejo en forma de enunciado:

1. Como acabamos de decir (q.1 a.1) el objeto de la fe es la verdad primera, y ésta es algo incomplejo. Por eso el objeto de la fe no es algo complejo.

2. La fe se halla presentada en el Símbolo. Pero en el Símbolo no se proponen los enunciados, sino las realidades, y así no se nos dice que Dios sea omnipotente, sino creo en Dios todopoderoso. El objeto de la fe no es, pues, el enunciado, sino la realidad (en él expresada).

3. Además, a la fe sucede la visión, como leemos en la Escritura: Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara (1 Cor 13,12). Pero esta visión en la patria es de incomplejo, ya que lo es de la visión de la esencia divina en sí misma. De ahí que también lo sea en la fase de camino hacia la patria.

Contra esto: está el hecho de que la fe es algo intermedio entre la ciencia y la opinión, y los medios y los extremos son del mismo género. Dado, pues, que la ciencia y la opinión versan sobre los enunciados, sobre éstos deberá versar también la fe. En consecuencia, el objeto de la fe es algo complejo.

Respondo: Lo conocido está en quien lo conoce según la forma de éste. Pues bien, la manera propia de conocer del entendimiento humano es conocer la verdad por composición y división, según lo expuesto en otro lugar (1 q.85 a.5). Por eso, lo que es de suyo simple lo conoce el entendimiento humano con cierta complejidad; el entendimiento divino, en cambio, entiende lo complejo de manera incompleja. Puédese, pues, considerar el objeto de la fe de dos maneras. La primera, por parte de la realidad misma que se cree; en este caso, el objeto de la fe es algo incomplejo, como la realidad misma que se cree. La segunda, por parte del creyente; en este caso, el objeto de la fe es algo complejo en forma de enunciado. Por eso tuvieron razón las disposiciones de los antiguos: de alguna manera son verdaderas las dos.

A las objeciones:

1. La razón aducida procede de la fe tomada de la realidad misma que se cree.

2. En el Símbolo, como lo indica la manera misma de hablar, se proponen las verdades de la fe en cuanto son término del acto del creyente. Pero este acto del creyente termina no en el enunciado, sino en la realidad que contiene. En verdad, no formamos enunciados sino para alcanzar el conocimiento de las realidades; como ocurre con la ciencia, ocurre también en la fe.

3. La de la patria será visión de la verdad primera como es en sí, a tenor de las palabras cuando se manifieste seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es (1 Jn 3,2). Por eso, aquélla no será una visión por enunciados, sino por simple intelección. Mas por la fe no vemos la verdad primera en sí misma. No hay, pues, paridad de razones.

Artículo 3

¿Puede recaer la fe sobre algo falso?

Objeciones por las que parece que la fe puede recaer sobre algo falso:

1. La fe es del mismo orden que la esperanza y la caridad. Ahora bien, la esperanza puede recaer sobre algo falso; muchos, efectivamente, esperan la vida eterna que no alcanzarán. Algo similar ocurre con la caridad, ya que se ama como personas de bien a muchos que no lo son. En consecuencia, la fe puede recaer sobre algo falso.

2. Abrahán creyó en el nacimiento futuro de Cristo, como dan testimonio de ello estas palabras: Vuestro padre Abrahán se regocijó pensando ver mi día (Jn 8,56). Ahora bien, Dios pudo no haberse encarnado después del tiempo de Abrahán, ya que tomar carne dependía solamente de su voluntad, y en ese caso sería falso lo que creyó Abrahán de Cristo. La fe, pues, puede recaer sobre algo falso.

3. Además, los antiguos tuvieron fe en el futuro nacimiento de Cristo, y esa fe perduró en muchos hasta la predicación del Evangelio. Pues bien, una vez nacido Cristo, antes de que comenzara a predicar el Evangelio, era ya falso que había de nacer. Por lo tanto, la fe puede recaer sobre algo falso.

4. Entre los contenidos de la fe está creer que en el sacramento del altar se contiene el verdadero cuerpo de Cristo. Puede, sin embargo, ocurrir, cuando la consagración no se ha hecho correctamente, que allí no esté el verdadero cuerpo de Cristo, sino solamente pan. En consecuencia, la fe puede recaer sobre algo falso.

Contra esto: está el hecho de que ninguna de las virtudes que perfeccionan al entendimiento dice orden a algo falso, que es el mal del entendimiento, como prueba el Filósofo en VI^o Ethic. Por lo tanto, siendo la fe una virtud que perfecciona al entendimiento, como se verá después (q.4 a.2.5), no puede recaer sobre algo falso.

Respondo: Ningún objeto cae bajo una potencia o hábito, e incluso acto, sino bajo la razón formal del objeto: no se puede ver el color sino por la luz, y a la conclusión no se llega sino a través de la demostración. Pues bien, hemos expuesto (a.1) que la razón formal del acto de la fe es la verdad primera. De ahí que en el ámbito de la fe no puede caer nada que no se encuentre bajo la luz de la verdad primera, bajo la cual no puede recaer la falsedad, al igual que tampoco recae el no ser sobre el ser, ni el mal bajo la bondad. En consecuencia, bajo la luz de la fe no puede recaer nada falso.

A las objeciones:

1. Dado que la verdad es el bien del entendimiento y no de la potencia apetitiva, todas las virtudes que lo perfeccionan excluyen de raíz lo falso, porque es esencial a la virtud su relación exclusiva con el bien. Pero las virtudes que perfeccionan la parte apetitiva no excluyen del todo lo falso, puesto que puede uno obrar con justicia o con esperanza, y tener un concepto falso de la materia sobre la que obra. Por eso, no es idéntica la razón para la fe que perfecciona al entendimiento, que para la esperanza y para la caridad que perfeccionan la potencia apetitiva.

Pero ni siquiera la esperanza recae sobre algo falso. No hay, en efecto, nadie que espere conseguir la vida eterna por propio esfuerzo, pues sería presuntuoso, sino con auxilio de la gracia divina; y si persevera en ella, conseguirá infaliblemente la vida eterna. Otro tanto ocurre con la caridad. Su cometido es amar a Dios en toda criatura, y no le atañe si está o no en aquel a quien ama por Dios.

2. Dios no se encarnara fue en sí mismo posible, incluso después del tiempo de Abrahán. Pero en cuanto objeto de la presciencia divina ese hecho revestía cierto carácter necesario de infalibilidad, como quedó expuesto en otro lugar (1 q.14 a.13). Desde ese punto de vista cae bajo la fe. De ahí que, en cuanto caía bajo la fe, no podía ser falso.

3. Lo que pertenecía a la fe de los creyentes una vez nacido Cristo era creer que nacería en el tiempo. Pero la determinación del tiempo, hecho en el que se equivocaban, no venía de la fe, sino que era fruto de conjeturas humanas. Por simples conjeturas humanas, en efecto, es posible que el creyente piense algo falso. Es, en cambio, imposible que tal falsedad la juzgue o estime por la fe.

4. La fe del creyente no se refiere a determinadas especies de pan eucarístico, sino a la verdad general de que el cuerpo de Cristo está en las especies de pan sensible correctamente consagrado. De ahí que, en el caso de que el pan no haya sido correctamente consagrado, no por eso incurre la fe en falsedad.

Artículo 4

¿Puede ser el objeto de la fe algo visto?

Objeciones por las que parece que el objeto de la fe es algo visto:

1. El Señor dijo a Tomás: Has creído porque has visto (Jn 20,20). Por consiguiente, se da fe y visión sobre la misma cosa.

2. Hablando del conocimiento de fe, leemos también en el Apóstol: Ahora vemos en un espejo, confusamente (1 Cor 13,12). Sobre la misma realidad, pues, se da fe y visión.

3. Además, la fe es cierta luz espiritual, y con la luz se ve algo. En consecuencia, la fe tiene por objeto cosas vistas.

4. Finalmente, en expresión de San Agustín, en De verb. Dom. cualquier sentido tiene el nombre de vista. Ahora bien, la fe tiene por objeto cosas oídas, a tenor de las palabras del Apóstol: La fe viene por la predicación (Rom 10,17). El objeto, pues, de la fe es algo visto.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol, que escribe: La fe es la prueba de las realidades que no se ven (Heb 11,1).

Respondo: La fe implica asentimiento del entendimiento a lo que se cree. Por un lado, asiente movido por el objeto, que o es conocido por sí mismo, como ocurre en los primeros principios sobre los que versa el entendimiento, o es

conocido por otra cosa, como en el caso de las conclusiones, materia de la ciencia. Por otra parte, el entendimiento presta su asentimiento no porque esté movido suficientemente por el propio objeto, sino que, tras una elección, se inclina voluntariamente por una de las partes con preferencia sobre la otra. Si presta ese asentimiento con duda y miedo de la otra parte, da lugar a la opinión; da, en cambio, lugar a la fe si lo presta con certeza y sin temor. Mas dado que se considera que hay visión cuando las cosas estimulan por sí mismas nuestro entendimiento o nuestros sentidos a su conocimiento, es evidente que no se da fe ni opinión sobre cosas vistas, sea por el entendimiento, sea por el sentido.

A las objeciones:

1. El apóstol Tomás vio una cosa y creyó otra: vio al hombre y, creyendo en Dios, lo confesó diciendo: Señor mío y Dios mío.

2. Todo lo que concierne a la fe se puede considerar de dos maneras: de una manera especial, en cuyo caso no pueden ser a la vez vistas y creídas, como hemos dicho; o de modo general, es decir, bajo la razón común de credibilidad. En este sentido, las cosas de fe son vistas por el que cree: no las creería si no viera que deben ser creídas, sea por la evidencia de los signos, sea por otros motivos semejantes.

3. La luz de la fe hace ver las cosas que se creen. Lo mismo que por los hábitos de las virtudes ve el hombre lo que conviene según ese hábito, así también, por el hábito de fe, se inclina su mente a prestar asentimiento a lo que concierne a la fe recta y no a otras cosas.

4. El sentido del oído tiene por objeto las palabras que nos muestran lo que es de fe, no las realidades mismas que constituyen la materia de fe. No se puede, pues, concluir que esas realidades sean vistas.

Artículo 5

¿Puede ser objeto de fe lo que se sabe?

Objeciones por las que parece que puede ser objeto de fe lo que es objeto de ciencia:

1. Lo que no se sabe parece ignorado, ya que la ignorancia se opone a la ciencia. Pero las verdades de fe no se las ignora, ya que la ignorancia es propia de la infidelidad, según el testimonio del Apóstol: Obré por ignorancia en mi incredulidad (1 Tim 1,13). Luego lo que es de fe puede ser también objeto de ciencia.

2. La ciencia se adquiere por demostración. Ahora bien, los autores sagrados aducen razones en apoyo de lo que es de fe. Por consiguiente, se puede tener ciencia de lo que es objeto de fe.

3. Además, lo que se prueba por demostración son verdades de ciencia, ya que la demostración es el silogismo generador de ciencia. Mas en la fe hay verdades que han sido probadas por demostración por los filósofos; por ejemplo, que Dios existe, que es uno, etc. En consecuencia, lo que es de fe puede ser también objeto de ciencia.

4. Finalmente, la opinión está más alejada de la ciencia que de la fe, dado que, según se dice, la fe está entre la opinión y la ciencia. Pero la opinión y la ciencia pueden tener, en cierto modo, el mismo objeto, según el Filósofo en I Poster. Luego también la fe y la ciencia.

Contra esto: tenemos el testimonio de San Gregorio, que afirma: Las cosas que se ven no dan fe, sino ciencia. Pero las cosas de fe no tienen evidencia; sí, en cambio, las verdades de la ciencia. En consecuencia, el objeto

de la ciencia no puede ser objeto de fe.

Respondo: La ciencia tiene su origen en principios evidentes en sí mismos, y, por consiguiente, son algo visto. Por eso es necesario que lo que se conoce científicamente, sea también, de algún modo, visto. Mas, como acabamos de decir (q.1 a.4), no es posible que un mismo sujeto crea y vea la misma cosa. Luego es imposible también que una misma realidad sea sabida y creída por el mismo sujeto.

Puede, no obstante, suceder que la realidad vista o sabida por uno sea creída por otro. Así, cuanto creemos ahora sobre la Trinidad, esperamos verlo en el futuro, según las palabras del Apóstol: Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara (1 Cor 13,12). Esta visión es ya realidad para los ángeles; o sea, ellos ven lo que nosotros creemos. Igualmente puede ocurrir que, aun en el estado de viadores, lo que ve o sabe un hombre, sea creído por otro que no haya tenido demostrativamente evidencia de ello. En todo caso, lo que comúnmente se propone a todos los hombres como cosa que deban creer, no forma parte del objeto del saber. Estas son las verdades que caen absolutamente bajo la fe. No se tiene, pues, fe y ciencia de un mismo objeto.

A las objeciones:

1. Los infieles ignoran cuanto concierne a la fe: no tienen ni evidencia ni ciencia de estas cosas en sí mismas, y desconocen también que esas realidades sean creíbles. Los fieles, sin embargo, tienen conocimiento de esas cosas no por demostración, sino en cuanto que, por la luz de la fe, ven que deben ser creídas, como hemos expuesto (q.1 a.4 ad 3).

2. Las razones aducidas por los santos para probar las cosas de fe no son demostrativas. Son solamente razones persuasivas que manifiestan que no es imposible lo que se propone. Pueden tener también su origen en los principios de fe, es decir, en la autoridad de la Sagrada Escritura, como enseña Dionisio en el c.2 De div. nom. Por esos principios se demuestra a los infieles una verdad, como a todos los hombres se demuestra una verdad por los principios naturalmente evidentes. De ahí que sea también ciencia la teología, como expusimos al principio de esta obra (1 q.1 a.2).

3. Entre las materias que son de fe hay que incluir las que pueden probarse por demostración, no porque verse sobre ellas, específicamente, la fe de todos, sino porque se preexigen a las verdades de fe y deben ser presupuestas por ella, al menos en los que carecen de demostración.

4. Como hace observar en ese mismo lugar el Filósofo, sobre un mismo y único objeto caben en hombres diversos ciencia y opinión. Es lo que acabamos de decir (en sol.) a propósito de la ciencia y de la fe. Pero un solo hombre puede tener sobre un mismo objeto fe y ciencia, aunque sólo parcialmente y no según la misma formalidad. Puede suceder, efectivamente, que sobre una e idéntica realidad tenga uno ciencia de una cosa y opinión de otra. Del mismo modo, sobre Dios puede saber uno, por demostración, que es uno y creer que es trino. Pero sobre la misma cosa y bajo la misma razón formal, la ciencia no puede encontrarse conjuntamente ni con la opinión ni con la fe al mismo tiempo y en el mismo hombre, si bien por razones diferentes. No pueden darse al mismo tiempo la ciencia y la opinión en una materia formalmente la misma, ya que es esencial a la ciencia considerar imposible que lo que se conoce pueda ser de otra manera; es, en cambio, propio de la opinión considerar que lo que se conoce puede ser de otra manera. Pues bien, en lo que se admite por fe, la certeza misma que implica induce a pensar imposible que pueda ser de otra manera. Y la razón por la que

una cosa no puede ser al mismo tiempo, y bajo el mismo aspecto, objeto de ciencia y de fe, está en el hecho de que lo conocido científicamente es visto, mientras que lo creído no es, como queda dicho, objeto de visión.

Artículo 6

¿Pueden dividirse en artículos las verdades creíbles?

Objeciones por las que parece que las verdades de fe no deben dividirse en artículos:

1. La fe comprende todo cuanto se contiene en la Sagrada Escritura. Mas todo ello, debido a su copiosidad, no puede ser reducido a un número determinado. Por lo mismo, resulta superfluo la división de la fe en artículos.

2. En buena lógica debe descartarse toda división material de algo que puede extenderse infinitamente. Ahora bien, la razón formal del objeto de fe, como hemos dicho (q.1 a.1), es una e indivisible, es decir, la verdad primera. No cabe, pues, posibilidad de establecer distinción alguna entre las cosas que se deban creer. Se debe, por lo tanto, descartar toda división material de las cosas de fe en artículos.

3. Además, según algunos autores, el artículo de fe es una verdad indivisible sobre Dios que nos obliga a creer. Pero el creer es algo voluntario, ya que, como afirma San Agustín, nadie cree sino por propia voluntad. Parece, pues, sin fundamento la división de fe en artículos.

Contra esto: está la definición de San Isidoro: El artículo es una manera de percibir la verdad divina que nos orienta hacia esa verdad en sí misma. Pero nosotros no podemos percibir la verdad divina sino por partes, dado que lo que en Dios es uno se torna múltiple en nuestra inteligencia. Por lo tanto, la materia de fe debe dividirse en artículos.

Respondo: La palabra artículo parece derivada del griego. Efectivamente, arthron en griego, artículo en latín, significa la adaptación de partes distintas. Así, las partes del cuerpo adaptadas entre sí forman lo que se denomina articulación de los miembros. Del mismo modo, en gramática los griegos llaman artículos a ciertas partes de la oración que, unidas a otras dicciones, expresan su género, número y caso. También en retórica se denominan artículos determinadas adaptaciones de las partes. Dice, en efecto, Tulio que tiene lugar el artículo cuando se pone de relieve el valor de cada palabra por medio de intervalos estableciendo cortes en la oración, como, por ejemplo: has aterrado a tus enemigos con dureza, con la palabra, con el rostro. De ahí se ha partido para formular una distinción en artículos de todo cuanto la fe cristiana ofrece para creer, dividiéndolo en partes que guardan entre sí una trabazón mutua. Ahora bien, como ya hemos probado (a.4), el objeto de la fe es algo inevidente y esencialmente divino. Por eso, siempre que, por la razón que sea, se presenta algo inevidente, se formula un artículo especial; en cambio, cuando concurre una multiplicidad de objetos para nosotros desconocidos, y que tienen la misma razón formal, no hay lugar para establecer artículos distintos. Así hay dificultad especial en ver que Dios haya padecido y otra en el hecho de que, muerto, haya resucitado. Por eso se distingue entre ellos el artículo de la pasión y el artículo de la resurrección. Pero la pasión, muerte y sepultura ofrecen una e idéntica dificultad, de manera que, admitido el uno, no hay dificultad en admitir el otro, y por eso todos ellos se incluyen en un solo artículo.

A las objeciones:

1. Hay verdades que son objeto de fe por sí mismas; otras, en cambio, lo

son no por sí mismas, sino por la relación que guardan con las primeras. Idéntico fenómeno se da en las ciencias: ciertas cosas se proponen como objeto directo de la intención, mientras que otras se proponen sólo para manifestar aquéllas. Y dado que la fe tiene como objeto especial lo que esperamos ver en la patria, según las palabras: La fe es garantía de lo que se espera (Heb 11,1), pertenece por sí mismo a la fe todo aquello que nos encamina de manera directa a la vida eterna. Tales son la existencia de la Trinidad, la omnipotencia de Dios, el misterio de la encarnación de Jesús y otras por el estilo. En este orden hay lugar para distinguir los artículos de la fe. Hay, por el contrario, en la Sagrada Escritura verdades que se proponen no como principalmente intentadas, sino como algo orientado a manifestar esas verdades: por ejemplo, que Abrahán tuvo dos hijos; que al contacto con los huesos Eliseo resucitó un muerto, y otros hechos análogos narrados en la Escritura en orden a manifestar la majestad divina o la encarnación de Cristo. Respecto de ellos no se deben distinguir artículos.

2. La razón formal del objeto de fe puede tomarse en dos sentidos: Primero, por parte de la realidad misma que se cree. En este caso, la razón formal de todas las verdades de fe es una: la verdad primera. Por este lado no hay lugar para la división en artículos. Segundo, por relación a nosotros. En este caso, la razón formal del objeto de fe es la condición de no visto. En este sentido es necesaria la estructuración en artículos de la fe, como hemos probado.

3. En esa definición se ofrece un concepto del artículo inspirado en la etimología latina más que por su sentido auténtico derivado del griego. No es por ello de gran valor. Se puede, no obstante, decir lo siguiente. Aunque nadie esté obligado a creer por necesidad de coacción, ya que el acto de creer es voluntario, hay, sin embargo, cierta coacción por necesidad del fin, dado que, como enseña el Apóstol, el que se acerca a Dios ha de creer que existe, y también: sin fe es imposible agradar a Dios (Heb 11,6).

Artículo 7

¿Han ido aumentando los artículos de fe en el transcurso del tiempo?

Objeciones por las que parece que los artículos de la fe no han aumentado en el transcurso del tiempo:

1. Si nos atenemos a las palabras del Apóstol: La fe es garantía de lo que se espera (Heb 11,1), como las cosas que esperamos son siempre las mismas, también deberían serlo las cosas que hayamos de creer.

2. En las ciencias organizadas de una manera humana, el aumento se produce en el decurso de los tiempos a causa de la falta de conocimiento en los primeros que las inventaron. Así lo afirma el Filósofo en II Metaphys. Pero en el caso de la fe la doctrina no ha sido invención humana, sino dada por Dios: un don de Dios (Ef 2,8), dice el Apóstol. Como en Dios no hay posibilidad alguna de defecto en el plano del conocimiento, parece que el conocimiento de las verdades de fe debiera ser perfecto desde el principio, y que no haya aumentado en el transcurso del tiempo.

3. Además, la acción de la gracia no procede con menos orden que el de la naturaleza. Ahora bien, como escribe Boecio en De Consol., la naturaleza comienza siempre por lo perfecto. Luego la operación de la gracia debiera comenzar también por lo perfecto, y, por eso, quienes transmitieron la fe deberían tener de la misma un conocimiento del todo perfecto.

4. Finalmente, del mismo modo que la fe en Cristo llegó hasta nosotros a través de los apóstoles, en el Antiguo Testamento el conocimiento de la fe llegó a

los últimos Padres a través de los primeros, conforme a lo escrito en el Deuteronomio: Interroga a tu padre que te lo cuente (Dt 32,7). Ahora bien, los apóstoles fueron instruidos plenamente en los misterios, y como lo recibieron antes en el tiempo y también con mayor abundancia que los demás, como comenta la Glosa a propósito del texto del Apóstol: nosotros tenemos las primicias del Espíritu Santo (Rom 8,23), parece lógico que el conocimiento de la fe no haya aumentado en la sucesión de los tiempos.

Contra esto: está el testimonio de San Gregorio, que escribe: La ciencia de los Santos Padres fue aumentando con el tiempo, y cuanto más cerca estuvieron de la llegada del Salvador, más plenamente percibieron los misterios de la salvación .

Respondo: Los artículos de la fe desempeñan en la enseñanza de la misma una función similar a la que en la enseñanza elaborada por la razón natural tienen los principios en sí evidentes de la razón. En estos principios hay un orden, de tal modo que unos están implícitamente contenidos en otros, y todos se reducen a éste como principio soberano: Es imposible afirmar y negar al mismo tiempo, como enseña el Filósofo en IV Metaphys. De manera similar, todos los artículos se hallan implícitamente contenidos en algunas realidades primeras que se han de creer; es decir, todo se reduce a creer que existe Dios y que tiene providencia de la salvación de los hombres. Así lo expresan las palabras del Apóstol: El que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan (Heb 11,6). Efectivamente, en el Ser divino están incluidas todas las realidades que creemos que existen eternamente en Dios y en las que consiste nuestra bienaventuranza. Por otra parte, en la fe en la Providencia están contenidas todas las cosas dispensadas por Dios en el transcurso del tiempo para la salvación del hombre y que constituyen el camino hacia la bienaventuranza. De este modo, entre los artículos, unos están contenidos en otros, como, por ejemplo, la redención del hombre está implícitamente contenida en la encarnación de Cristo, lo mismo que su pasión y otras cosas semejantes.

De este modo hemos de concluir que, en cuanto a la sustancia de los artículos de la fe, en el transcurso de los tiempos no se ha dado aumento de los mismos: todo cuanto creyeron los últimos estaba incluido, aunque de manera implícita, en la fe de los Padres que les habían precedido. Mas en cuanto a la explicitación de los mismos, creció el número de los artículos, ya que los últimos Padres conocieron de manera explícita cosas desconocidas para los primeros. Por eso dice el Señor a Moisés: Yo soy Yahveh. Me aparecí a Abrahán, a Isaac y a Jacob como El-Sadday; pero no me di a conocer a ellos con mi nombre Adonai (Ex 6,2-3; cf. 3,6; 4,5). David, por su parte, afirma: Poseo más cordura que los viejos (Sal 118,100). Y el Apóstol escribe: en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas (el misterio de Cristo) (Ef 3,5).

A las objeciones:

1. Todos los hombres, cierto, tuvieron que esperar siempre las mismas cosas. Pero, dado que no llegaron a ellas sino por Cristo, cuanto más lejos estuvieron de él en el tiempo, tanto más lejos estuvieron también de su consecución. Por eso afirma el Apóstol: En la fe murieron todos ellos sin haber conseguido el objeto de sus promesas, viendo las y saludándolas desde lejos (Heb 11,13). Ahora bien, cuanto a más distancia se ven las cosas, con menos precisión se aprecian. De ahí que quienes más cercanos estuvieron a la venida de Cristo, conocieron más distintamente los bienes que había que esperar.

2. El progreso en el conocimiento se produce de dos maneras. Una, por parte del que enseña, el cual, sea uno solo, sean varios, avanza en el conocimiento según el transcurso del tiempo. Tal es la razón del progreso en las ciencias descubiertas por la razón humana. La segunda, por parte del que aprende. El maestro que conoce bien su oficio no lo transmite de una vez al alumno, ya que éste no podría percibirlo; se lo transmite poco a poco, adaptándose a su capacidad. De esta forma progresaron los hombres en el conocimiento de la fe en el transcurso de los tiempos. Por eso compara el Apóstol la etapa del Antiguo Testamento con la de la niñez (Gál 3,24ss; 4).

3. En toda generación natural se requieren dos causas previas: el agente y la materia. En el plano de la causa eficiente es naturalmente primero lo que es más perfecto, y en ese sentido la naturaleza comienza siempre por lo perfecto, porque lo imperfecto no va orientado hacia la perfección sino por otros seres perfectos preexistentes. Mas en el plano de la causa material es antes lo imperfecto que lo perfecto. En cuanto a la revelación de la fe, actúa Dios como agente que posee la ciencia perfecta desde la eternidad; el hombre, en cambio, es como la materia que recibe el influjo de Dios. Fue por eso conveniente que en el conocimiento de la fe procediera el hombre de lo imperfecto a lo perfecto. Hubo ciertamente hombres que desempeñaron la misión de causas agentes por su calidad de doctores en la fe. No obstante, como escribe el apóstol San Pablo, a cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común (1 Cor 12,7). Por eso, a los Padres, que eran instructores en la fe, se les comunicaba solamente lo que, a tenor de los tiempos, convenía transmitir a aquel pueblo, fuera de una manera clara, fuera solamente en figura.

4. La consumación definitiva de la gracia fue realizada por Cristo; por eso a su tiempo se le llamaplenitud de los tiempos (Gál 4,4). De ahí que los más cercanos a él, fuera antes, como Juan el Bautista, fuera después, como los apóstoles, conocieron con mayor plenitud los misterios de la fe. En lo que respecta al estado del hombre, vemos que la perfección está en la juventud, y tanto más perfecto es su estado, antes o después, cuanto más cerca está de la juventud.

Artículo 8

¿Están debidamente enumerados los artículos de la fe?

Objeciones por las que parece que los artículos de la fe no están debidamente enumerados:

1. Como ya hemos dicho (a.5 ad 3), no corresponde a la fe cuanto se puede saber por demostración, de manera que se convierta para todos en objeto que se deba creer. Pues bien, por demostración se puede saber que Dios es uno. Testimonio de ello son las demostraciones aportadas por el Filósofo en XII Metaphys. y por otros muchos filósofos. Por lo tanto, no debería ponerse en los artículos de fe la unicidad de Dios.

2. Así como es de necesidad de fe creer en Dios todopoderoso, así lo es creer también que es omnisciente y providente, cosas sobre las cuales incidieron algunos en error. Se debería, por lo tanto, mencionar en los artículos de fe la sabiduría y la providencia divinas, al igual que se menciona su omnipotencia.

3. Además, uno mismo es el conocimiento del Padre y el del Hijo, según el testimonio de San Juan: El que me ha visto a mí, ha visto al Padre (Jn 14,9). Luego uno mismo y único debería ser el artículo sobre el Padre y el Hijo, y, por idéntica razón, sobre el Espíritu Santo.

4. La persona del Padre no es inferior a la del Hijo ni a la del Espíritu Santo. Ahora bien [en el Símbolo] hay varios artículos sobre el Hijo, y también varios sobre el Espíritu Santo. Luego deberían proponerse igualmente varios artículos sobre la persona del Padre.

5. Añade también: Si por apropiación se atribuye algo a la persona del Padre y a la persona del Espíritu Santo, habría que atribuirlo también a la persona del Hijo por razón de su divinidad. Pues bien, entre los artículos figura una obra apropiada al Padre, la de la creación; otra apropiada al Espíritu Santo, o sea, que habló por los profetas. Luego debería apropiarse también alguna al Hijo por razón de su divinidad.

6. Finalmente, el sacramento de la eucaristía entraña una dificultad especial, mayor que muchos artículos. Sobre ella, pues, debería establecerse también un artículo especial. No parece, pues, que los artículos de fe estén debidamente enumerados.

Contra esto: está el hecho de la autoridad de la Iglesia: ella es quien lo ha establecido así.

Respondo: Como ya hemos expuesto (a.6 ad 1), pertenece de suyo a la fe aquello con cuya visión gozaremos en la vida eterna y nos encamina hacia ella. Dos cosas se nos proponen como materia de visión en la gloria: lo oculto de la divinidad, cuya visión nos hará bienaventurados, y el misterio de la humanidad de Cristo, por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso a esta gracia (Rom 5,2). De ahí lo que leemos en San Juan: Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo (Jn 17,3). Por eso, la primera distinción de las verdades de fe es algo que pertenece a la majestad de la divinidad; otras, en cambio, pertenecen al misterio de la humanidad de Cristo, denominado por el Apóstol sacramento de la piedad (1 Tim 3,16).

Sobre el tema de la divinidad se nos proponen tres cosas que debemos creer. La primera, la unidad de la divinidad, objeto del primer artículo. La segunda, la trinidad de personas, a la que corresponden otros tres artículos, conforme a las tres personas. La tercera, las obras propias de la divinidad. La primera de estas obras se refiere al ser de naturaleza, y a ella corresponde el artículo de la creación; otra, la segunda, al ser de la gracia, y en relación con ello, y en un solo artículo, se nos propone todo lo concerniente a la santificación del hombre; la tercera, en fin, corresponde a la existencia de la gloria, y entonces se nos propone un artículo sobre la resurrección de la carne y la vida eterna. Son, pues, siete los artículos acerca de la divinidad.

De igual modo se nos proponen siete artículos sobre la humanidad de Cristo. El primero, el de la encarnación o concepción de Cristo; el segundo, el de su nacimiento de la Virgen; el tercero, el de su pasión, muerte y sepultura; el cuarto, el de su bajada a los infiernos; el quinto, el de su resurrección; el sexto, el de su ascensión; el séptimo, el de su venida para juzgar. Así, en total, catorce artículos.

Hay quien distingue sólo doce artículos, seis de los cuales corresponden a la divinidad, y otros seis a la humanidad. En uno juntan los tres artículos de las tres personas, porque es uno mismo el conocimiento de las tres. El artículo de la glorificación lo dividen, sin embargo, en dos: el de la resurrección de la carne y la gloria del alma. Igualmente presentan en uno solo los artículos de la concepción y del nacimiento.

A las objeciones:

1. Por fe tenemos muchas cosas de Dios que los filósofos no han podido

descubrir por la razón natural; por ejemplo su providencia y omnipotencia, y que sólo El debe recibir culto. Todo esto va incluido en el artículo de la unicidad de Dios.

2. El nombre mismo de divinidad, como dijimos en el primer libro (1 q.13 a.8), implica la idea de Providencia. Ahora bien, el poder de los hombres intelectuales actúa según la voluntad y según el entendimiento. Por eso, la omnipotencia divina incluye, en cierto modo, su omnisciencia y su providencia universal. No podría, en realidad, hacer cuanto quisiera en los seres inferiores si no les conociera y no tuviera providencia sobre ellos.

3. El conocimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es uno mismo en cuanto a la unidad de su esencia, y éste es el objeto del primer artículo. Mas por lo que se refiere a la distinción de personas, y dado que ésta se hace por sus relaciones de origen, el conocimiento que se tiene del Padre incluye, en cierto modo, el que se tiene del Hijo, ya que no sería Padre si no fuera por el Hijo, y el nexo entre los dos es el Espíritu Santo. En esta razón se inspiraron, de manera acertada, quienes propusieron un solo artículo que comprendiera las tres personas. Pero, dado que, por otra parte, sobre cada persona se puede considerar algún aspecto que ha inducido a error, se pueden establecer tres artículos. Y así, Arrio creyó en el Padre omnipotente y eterno; pero no creyó en el Hijo como igual y consustancial a El; por eso fue preciso proponer un artículo sobre la persona del Hijo que determinara esa realidad. Por idéntica razón, en contra de Macedonio se hizo necesario ofrecer un tercer artículo referente a la persona del Espíritu Santo.

Algo semejante puede ocurrir también respecto a la concepción del Hijo, de su resurrección y vida eterna, misterios que se encaminan hacia una misma cosa. Pueden distinguirse, en cambio, bajo otro aspecto, en cuanto que cada verdad en particular presenta dificultades especiales.

4. El ser enviado para la santificación de las criaturas es función apropiada al Hijo y al Espíritu Santo, y sobre esa misión son muchas las cosas que se han de creer. Por esa razón, los artículos relacionados con las personas del Hijo y del Espíritu Santo se han multiplicado más que los relacionados con la del Padre, el cual no es nunca enviado, como hemos probado en otro lugar (1 q.43 a.4).

5. La santificación de la criatura por la gracia y la consumación en la gloria es obra también del don de caridad, cuya apropiación corresponde al Espíritu Santo, y, además, es igualmente obra del don de sabiduría, apropiada al Hijo. Lo uno y lo otro corresponde, por apropiación, al Hijo y al Espíritu Santo, aunque según modalidades distintas.

6. En el sacramento de la eucaristía se pueden considerar dos cosas. Una: el ser sacramento, y en esto coincide con los otros aspectos de la gracia santificante. El otro aspecto consiste en contener, milagrosamente, el cuerpo de Cristo, en cuyo caso está incluido en la omnipotencia, lo mismo que los demás milagros, atribuidos también a la omnipotencia.

Artículo 9

¿Están debidamente reunidos los artículos de la fe en el Símbolo?

Objeciones por las que parece que los artículos de la fe no están debidamente reunidos en el Símbolo:

1. La Sagrada Escritura es regla de fe a la que no es lícito ni añadir ni quitar nada, pues se dice: No añadiréis nada a lo que os mando, ni quitaréis nada (Dt 4,2). No fue, por lo tanto, lícito establecer un Símbolo que fuera norma de fe

después de escrita la Sagrada Escritura.

2. El Apóstol habla de una sola fe (Ef 4,5). Pero el Símbolo es la profesión de fe. Resulta, por lo tanto, incongruente la transmisión de un Símbolo múltiple.

3. Además, la profesión de fe contenida en el Símbolo es común a todos los fieles. Pero no todos los fieles tienen en común creer en Dios, sino únicamente los que tienen fe formada. Por lo tanto, no es conveniente la transmisión del Símbolo de la fe bajo la fórmula «creo en un solo Dios» .

4. La bajada a los infiernos es uno de los artículos de fe, como ya dijimos (a.8). En el Símbolo, en cambio, de los Padres no se menciona la bajada a los infiernos. Parece, pues, que esa colección ha sido hecha de manera insuficiente.

5. Y también San Agustín, al exponer las palabras de Jesús creéis en Dios, creed también en mí (Jn 14,1), dice que creemos a Pedro o a Pablo, pero no se dice que creemos sino en Dios. Siendo, pues, la Iglesia algo puramente creado, parece impropio decir en la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

6. Finalmente, el Símbolo se transmite para ser regla de fe. Y una regla de fe debe ser propuesta a todos y de forma pública. Por ello, todo Símbolo debería ser cantado en la misa como lo es el de los Padres. No parece, pues, que la exposición de los artículos de fe en el Símbolo se haya hecho de manera conveniente.

Contra esto: está el hecho de que la Iglesia universal no puede incurrir en error, ya que está gobernada por el Espíritu Santo, Espíritu de verdad. Así lo prometió el Señor a sus discípulos diciendo: Cuando venga El, el Espíritu de verdad, os guiará hasta la verdad plena (Jn 16,13). Ahora bien, el Símbolo ha sido promulgado por la autoridad de la Iglesia universal. Por lo tanto, no hay en él nada que sea inconveniente.

Respondo: En expresión del Apóstol, el que se acerca a Dios ha de creer (Heb 11,6). Mas no es posible creer si no hay alguien que proponga la verdad que debe creer. Por eso fue necesario reunir en un todo la verdad de fe, para que se pudiera proponer a todos con mayor facilidad , y para que nadie, por ignorancia, careciera de la fe. Esta colección de verdades de la fe recibió el nombre de Símbolo.

A las objeciones:

1. La verdad de fe está en la Sagrada Escritura dispersa y en formas variadas, y, en algunas cosas, oscura. Por eso, para entresacar de la Sagrada Escritura la verdad de fe se requiere mucho estudio y ejercicio, y a ello no pueden llegar todos cuantos necesitan conocer la verdad de fe, pues muchos, ocupados en otros menesteres, no pueden dedicarse al estudio. Se hizo por ello necesario entresacar de la Sagrada Escritura, en forma concisa, un conjunto claro que fuera propuesto a todos para creerlo. Y eso no fue nada añadido a la Escritura, sino más bien algo tomado de la misma.

2. En todos los símbolos se enseña la misma verdad de fe. Pero, donde surgen errores, se hace preciso que el pueblo reciba una instrucción más esmerada sobre la fe, para evitar su corrupción por los herejes. Por esa razón se hizo necesaria la promulgación de varios símbolos. Estos no difieren entre sí sino en cuanto que en uno está más explicitado lo que en otro sólo está de forma implícita, según lo exigían los ataques de los herejes.

3. En el Símbolo se hace la confesión de la fe en nombre de toda la Iglesia unida por la fe. Ahora bien, la de la Iglesia es una fe formada, como lo es la de todos cuantos, por el número y por el mérito, pertenecen a la Iglesia. Por eso la confesión de fe se transmite en el Símbolo de manera adecuada a esa fe formada,

para que los fieles que carecen de fe formada se esfuercen en conseguirla.

4. Sobre la bajada a los infiernos no había error alguno en los herejes, y por lo mismo no se hizo necesaria su explicitación. Por el mismo motivo no se repite en el Símbolo de los Padres, sino que se presupone como algo ya definido en el Símbolo de los Apóstoles. Un Símbolo posterior no abroga lo definido en el anterior, sino que más bien lo expone, como ya hemos dicho (ad 2).

5. Si se dice en la santa Iglesia católica, esto hay que entenderlo en cuanto que nuestra fe hace referencia al Espíritu Santo, que santifica a la Iglesia, de tal forma que el sentido es: Creo en el Espíritu Santo, que santifica a la Iglesia. Es preferible, sin embargo, y corresponde mejor al uso, no poner la palabra en, sino decir simplemente la santa Iglesia católica, como enseña también San León papa .

6. Como el Símbolo de los Padres es declaración del Símbolo de los Apóstoles y quedó establecido cuando la fe estaba ya divulgada y la Iglesia disfrutaba de paz, por eso se canta públicamente en la misa. En cambio, el Símbolo de los Apóstoles, promulgado en época de persecución, se recita en secreto en Prima y en Completas, como para conjurar las tinieblas de los errores pasados y futuros.

Artículo 10

¿Compete al Romano Pontífice la constitución del Símbolo?

Objeciones por las que parece que no compete al Romano Pontífice la constitución del Símbolo:

1. Se hace necesaria nueva redacción del Símbolo, como hemos dicho (a.9 ad 2), cuando se debe ofrecer una explicitación de los artículos de la fe. En el Antiguo Testamento, los artículos de la fe se iban explicitando más y más en el transcurso del tiempo, porque la verdad de fe se iba manifestando cada vez más a medida que se acercaba a Cristo, según hemos expuesto también (a.7). Cuando dejó de existir esa causa en la ley nueva, se hizo innecesaria esa mayor explicitación de los artículos. Por lo tanto, no parece que sea competencia del Romano Pontífice nueva promulgación del Símbolo.

2. Lo que está prohibido por la Iglesia universal bajo anatema, no se halla bajo el poder de hombre alguno. Ahora bien, toda nueva redacción del Símbolo está prohibida por la autoridad de la Iglesia, como consta en las actas del concilio primero de Efeso: Releído el símbolo del concilio de Nicea, decretó el Santo Sínodo que a nadie se le permita enseñar, escribir o componer otra fe que no sea la definida por los Santos Padres reunidos en Nicea por el Espíritu Santo. A estas palabras se añade la pena de anatema y se reitera nuevamente en el concilio de Calcedonia. Parece, pues, que la redacción de un nuevo Símbolo está por encima de la autoridad del Romano Pontífice.

3. Además, San Atanasio no fue Romano Pontífice, sino patriarca de Alejandría. No obstante, elaboró un Símbolo que todavía se canta hoy en la Iglesia. No parece, pues, que la publicación del Símbolo sea más competencia del Romano Pontífice que de otros.

Contra esto: está el hecho de que la composición del Símbolo se hizo en un concilio general, concilio cuya convocatoria incumbe solamente a la autoridad del Sumo Pontífice, según consta en el Decreto .

Respondo: Como ya hemos expuesto (a.9 ad 2), una nueva redacción del Símbolo se hace necesaria para evitar los errores que vayan surgiendo. Incumbe, pues, la publicación de un nuevo Símbolo a la autoridad a la que compete determinar por sentencia las cosas que son de fe, para que sean mantenidas

inalterablemente por todos. Eso compete a la autoridad del Sumo Pontífice, a quien conciernen --como se afirma en el Decreto las cuestiones mayores y más difíciles de la Iglesia . De ahí también que el Señor diga a Pedro: Yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hajas vuelto, confirma a tus hermanos (Lc 22,32). La razón de esto es que no debe haber más que una fe en toda la Iglesia, a tenor de las palabras del Apóstol: Que tengáis todos el mismo sentir y no haya entre vosotros disensiones (1 Cor 1,10).

Esa necesidad no queda, sin embargo, salvaguardada sino cuando, al surgir una cuestión en materia de fe, queda zanjada por el que está al frente de la Iglesia, para que de esa manera su sentencia sea mantenida por todos. En consecuencia, incumbe de manera exclusiva al Sumo Pontífice la redacción de un nuevo Símbolo, lo mismo que cualquier otra cosa que afecte a la Iglesia universal, como convocar un concilio general y cosas semejantes.

A las objeciones:

1. La verdad de fe se halla suficientemente explicada en la enseñanza de Cristo y de los apóstoles. Pero, dado que los hombres malvados, como se lee en San Pedro, pervierten para su perdición (2 Pe 3,16) la doctrina apostólica y las demás escrituras, esto hace necesaria, en el transcurso de los tiempos, una explicitación de la fe frente a los errores que vayan apareciendo.

2. La prohibición y el anatema del sínodo abarca a las personas privadas, a las que no concierne la determinación de la fe. Es evidente que semejante decisión del sínodo general no recorta el poder del siguiente para ofrecer una nueva publicación del Símbolo, Símbolo que en realidad no contiene otra fe distinta, sino la misma, pero más explícita. Esto es, en verdad, lo que han procurado los sínodos: que el siguiente expusiera algo más que lo hecho en el anterior, según lo exigiera la aparición de alguna nueva herejía. De ahí que sea incumbencia del Sumo Pontífice, que con su autoridad convoca el concilio y con su resolución lo confirma.

3. San Atanasio no redactó la exposición de la fe en forma de Símbolo, sino más bien en forma de enseñanza doctrinal. Esto lo demuestra de manera evidente su misma forma de expresarse. Mas, dado que su enseñanza contenía de forma concisa la verdad íntegra de la fe, fue aceptada como norma de fe por la autoridad del Sumo Pontífice.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 1

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 2

Cuestión 2. Sobre el acto interior de la fe

Corresponde a continuación tratar del acto de la fe: primero, del acto interior; después, del acto exterior.

Sobre lo primero se formulan diez preguntas:

1. ¿Es creer acto interior de la fe?
2. ¿De cuántos modos se expresa?
3. ¿Es necesario para la salvación creer algo sobre la razón natural?
4. ¿Es necesario creer aquello a lo que puede llegar la razón?
5. ¿Es necesario para la salvación creer algo de manera explícita?
6. ¿Están todos igualmente obligados a creer con fe explícita?
7. ¿Es siempre necesario para la salvación tener fe explícita de Cristo?
8. ¿Es necesario para la salvación creer explícitamente en la Trinidad?
9. ¿Es meritorio el acto de creer?
10. ¿Disminuye la razón humana el mérito de creer?

Artículo 1

¿Creer es «pensar con asentimiento»?

Objeciones por las que parece que creer no es «pensar con asentimiento»:

1. Pensar implica cierta inquisición, pues es como dar mil vueltas a una cosa. Pero San Juan Damasceno dice que la fe es un consentimiento sin inquisición. Por lo tanto, el pensar no compete a la fe.

2. Como diremos luego (q.4 a.2), la fe reside en la razón. El acto de fe, en cambio, es acto de la potencia cogitativa, que pertenece a la parte sensitiva, como hemos expuesto (q.78 a.4). El pensar, pues, no pertenece a la fe.

3. Además, creer es acto del entendimiento, pues su objeto es la verdad. Ahora bien, el acto de asentir incumbe no al entendimiento, sino a la voluntad, lo mismo que el consentir, como hemos expuesto también (q.1 a.4; 1-2 q.15 a.1). Por lo tanto, creer no es pensar con asentimiento.

Contra esto: está el hecho de que así lo define San Agustín.

Respondo: Pensar puede entenderse en tres sentidos. Primero, de manera general, significando cualquier aplicación del entendimiento a una cosa. Así lo entiende San Agustín en XV De Trin. cuando escribe: Llamo inteligencia a la potencia por la que deliberando entendemos. Otro, más propio, significando la aplicación del entendimiento que conlleva cierta búsqueda antes de llegar a la perfecta inteligencia por la certeza de la visión. En este sentido lo toma San Agustín al afirmar en XV De Trin. que el Hijo de Dios no se llama pensamiento de Dios, sino Verbo de Dios. En efecto, nuestro verbo surge solamente cuando el pensamiento llega a saber y es informado por las cosas que conoce. Por eso el Verbo de Dios debe entenderse sin la cogitación, pues en él no hay nada en proceso de formación y que pueda ser informal. Según eso, pensar se llama propiamente el movimiento de la mente que delibera cuando todavía no ha llegado a la perfección por la visión plena de la verdad. Pero ese movimiento de la mente cuando piensa puede versar, bien sobre las intenciones universales, en cuyo caso pertenece a la parte intelectiva; bien sobre representaciones particulares, lo cual pertenece a la parte sensitiva. De ahí que, en un segundo sentido, pensar es acto de la inteligencia que indaga, y, en otro tercer sentido, es acto de la facultad cognoscitiva.

Por lo tanto, si el acto de pensar se toma en la acepción común, o sea, en el primer sentido, la frase pensar con asentimiento no expresa toda la esencia de lo que es el acto de creer, ya que, en ese sentido, quien considera las cosas que

conoce o entiende, también piensa asintiendo. Tomándolo, en cambio, en el segundo sentido, se expresa toda la esencia del acto de creer. En efecto, de los actos de la inteligencia, algunos incluyen asentimiento firme sin tal cogitación, pues esa consideración está ya hecha. Otros actos del entendimiento, en cambio, tienen cogitación, aunque informe, sin asentimiento firme, sea que no se inclinen a ninguna de las partes, como es el caso de quien duda; sea que se inclinen a una parte más que a otra (inducidos) por ligeros indicios, y es el caso de quien sospecha; sea, finalmente, porque se inclinan hacia una parte, pero con temor de que la contraria sea verdadera, y estamos con ello en la opinión. Pero su conocimiento no ha llegado al estado perfecto, efecto de la visión clara del objeto, y en esto coincide con el que duda, sospecha y opina. Por eso, lo propio del que cree es pensar con asentimiento, y de esta manera se distingue el acto de creer de los demás actos del entendimiento, que versan sobre lo verdadero o lo falso.

A las objeciones:

1. La fe no entraña investigación de la razón natural que demuestre lo que cree. Implica, sin embargo, indagación sobre los motivos que conducen al hombre a creer, como, por ejemplo, que lo ha dicho Dios y está confirmado por milagros.

2. El pensar está tomado aquí no como acto de la facultad cogitativa, sino como acto del entendimiento, según hemos expuesto.

3. El entendimiento del que cree está determinado hacia una cosa no por la razón, sino por la voluntad. Por eso, el asentimiento se considera aquí como acto del entendimiento determinado hacia una parte de la voluntad.

Artículo 2

¿Es apropiada la distinción del acto de fe en las fórmulas «creer por Dios», «creer a Dios» y «creer en Dios»?

Objeciones por las que parece que no es adecuada la distinción del acto de fe en las fórmulas creer por Dios, creer a Dios y creer en Dios:

1. A un hábito único corresponde un solo orden de actos. La fe, por ser virtud, es un hábito. Luego no es apropiado establecer para ella varios actos.

2. Lo que es común a todo acto de fe no debe considerarse como acto especial de la misma. Ahora bien, creer por Dios es común a cualquier acto de fe, puesto que la fe se apoya en la verdad primera. No parece, por tanto, apropiado distinguir actos parciales de la fe.

3. Además, no puede considerarse como acto de fe lo que conviene también a los infieles. Pues bien, corresponde también a éstos creer que existe Dios. Por lo tanto, no debe ser considerado entre los actos de fe.

4. Finalmente, la moción hacia un fin corresponde a la voluntad, cuyo objeto es el bien y el fin. Mas el creer no es acto de la voluntad, sino del entendimiento. Por lo tanto, no debe proponerse como una de sus formas creer en Dios, ya que implica movimiento hacia el fin.

Contra esto: está la autoridad de San Agustín, que establece esa distinción en De verb. Dom. e In Ioann. .

Respondo: El acto de cualquier potencia o hábito depende siempre de la relación de esa potencia o hábito con su objeto. El objeto de la fe presenta tres modalidades. Como acabamos de decir (a.1 ad 3), el creer corresponde a la inteligencia en cuanto impulsada al asentimiento por la voluntad, y su objeto puede considerarse tanto desde el entendimiento como desde la voluntad que le

mueve. Por parte del entendimiento, en el objeto de la fe, según hemos expuesto ya (q.1 a.1), se pueden considerar dos elementos. Uno, su objeto material. El acto de fe, en este caso, viene expresado en la fórmula creer en Dios, porque, como hemos dicho (q.1 a.1), no se nos propone para creer nada si no es en orden a Dios. El segundo elemento a considerar es la razón formal del objeto, o sea, el medio por el que asentimos a una verdad determinada. Ese acto de fe se expresa por la fórmula creer en Dios, ya que, según lo dicho también en otra parte (q.1 a.1), el objeto formal de la fe es la verdad primera, a la cual se adhiere el hombre para asentir por ella a las otras verdades. Mas hay un tercer modo de considerar el objeto de la fe, y es la moción del entendimiento por la voluntad. En este caso, el acto de fe viene expresado por la fórmula creer en Dios, pues la verdad primera dice orden a la voluntad en cuanto tiene para ella razón de fin.

A las objeciones:

1. Con esas tres fórmulas que hemos indicado no se expresan actos distintos de la fe, sino el mismo y único acto, que guarda una relación distinta con el objeto de fe.

2. Con esto va indicada también la respuesta a la segunda objeción.

3. La expresión creer en Dios no conviene a los infieles bajo la misma razón por la que se considera como acto de fe. Los infieles, en efecto, no creen en la existencia de Dios en las condiciones que determina la fe. Por eso ni siquiera creen de verdad en Dios, ya que, como afirma el Filósofo en IX *Metaphys.*, el defecto que hay en el conocimiento de lo simple está en no alcanzar al objeto en su totalidad.

4. Según hemos expuesto (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1), la voluntad mueve al entendimiento y a las demás facultades del alma a su fin. Es lo que expresa la fórmula del acto de fe creer en Dios.

Artículo 3

¿Es necesario para la salvación creer algo que esté sobre la razón natural?

Objeciones por las que parece que no es necesario creer para salvarse:

1. Para la conservación y perfección de un ser parece que es suficiente lo que le compete según su naturaleza. Pero las verdades de fe exceden la razón natural del hombre, ya que, como hemos dicho (q.1 a.5), versan sobre algo no visto. No parece, pues, que sea necesario creer para conseguir la salvación.

2. Resulta arriesgado para el hombre prestar su asentimiento a cosas sobre las que no puede juzgar si es verdadero o falso lo que se le propone (para creer). Según leemos en el libro de Job, ¿No es el oído el que aprecia los discursos? (12,11). Pero ese juicio no lo puede emitir el hombre sobre lo que es objeto de fe, pues no lo puede reducir a los primeros principios con los que juzga todas las cosas. Resulta, pues, arriesgado prestar asentimiento de fe a esas cosas. En consecuencia, no es necesario creer para salvarse.

3. Además, la salvación del hombre, según la Escritura, está en Dios: La salvación del justo --leemos-- viene de Yahveh (Sal 36,39). Y según San Pablo, lo invisible, de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad (Rom 1,29). Ahora bien, lo que el entendimiento comprende no puede ser objeto de fe. Luego no es necesario creer para salvarse.

Contra esto: está el testimonio de la Escritura: Sin la fe es imposible agradar a Dios (Heb 11,6).

Respondo: En todo conjunto ordenado de seres vemos que hay dos cosas

que concurren a la perfección de la naturaleza: una de ellas, el impulso propio; otra, el que reciben de la naturaleza superior. El agua, por ejemplo, por propio impulso tiende hacia el centro; pero por el impulso que recibe de la luna se mueve alrededor de ese centro con un movimiento de flujo y reflujo. Otro tanto ocurre con las esferas de los planetas: por sí mismas se mueven de occidente a oriente; impulsadas por la primera esfera van de oriente a occidente. Pues bien, la naturaleza racional creada es la única entre todos los seres que dice un orden inmediato a Dios, participando de la perfección divina o en el ser, como los seres inanimados, o también en la vida y el conocimiento de las cosas singulares, como las plantas y los animales. Pero la naturaleza racional, en cuanto conoce la razón universal del bien y del ser, dice un orden inmediato al principio universal del ser. Por lo tanto, la perfección de la naturaleza racional no consiste solamente en lo que le compete por su naturaleza, sino también en lo que recibe por participación sobrenatural de la bondad divina. Por eso hemos dicho en otro lugar (1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8) que la bienaventuranza última del hombre consiste en la visión sobrenatural de Dios. Pero esa visión sobrenatural no puede conseguirla el hombre si no es tornándose en discípulo que aprende de Dios, su doctor, a tenor de la expresión de San Juan: Todo el que escucha al Padre y aprende su enseñanza, viene a mí (Jn 6,45). Sin embargo, el hombre no se hace partícipe de esa enseñanza de repente, sino de una manera progresiva, según el módulo de su naturaleza. De ahí que la fe es necesaria en todo el que aprende, para así llegar a la perfección de la ciencia, como lo atestigua el Filósofo: Es necesario que el discípulo crea. En conclusión, para que el hombre esté en condiciones de llegar a la visión perfecta de la bienaventuranza, debe creer en Dios como el discípulo en el maestro que le enseña.

A las objeciones:

1. Dado que la naturaleza del hombre depende de la naturaleza superior, no es suficiente el conocimiento natural, sino que es necesario un conocimiento sobrenatural, como queda dicho.

2. El hombre asiente a los principios por la luz natural de su entendimiento. Del mismo modo, el virtuoso posee, por el hábito de la virtud, un juicio recto de cuanto se relaciona con esa virtud. De esta forma, por la luz de la fe infundida por Dios en él, asiente el hombre a las verdades de fe, y no a los errores contrarios. Por eso ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús (Rom 8,1), iluminados por él en la fe.

3. Los atributos invisibles de Dios los percibe la fe, en muchos aspectos, de una manera más elevada que la razón natural, que de las criaturas se remonta al Creador. De ahí las palabras de la Escritura: Más de lo que alcanza la inteligencia humana se te ha mostrado ya (Eclo 3,25).

Artículo 4

¿Es necesario creer lo que se puede probar por la razón natural?

Objeciones por las que parece que no es necesario creer las verdades que se pueden probar por la razón natural:

1. En las obras de Dios, con mayor razón que en las de la naturaleza, no hay nada superfluo. Pues bien, cuando se puede hacer una cosa por un solo medio, resulta superfluo hacerlo por dos. Sería, pues, superfluo recibir por medio de la fe lo que se puede conocer por la razón natural.

2. Es necesario creer lo que constituye el contenido de la fe. Pero de un mismo objeto no se da, como se dijo antes (q.1 a.5), ciencia y fe. Ahora bien,

como la ciencia tiene por objeto todo aquello que se puede conocer por la razón natural, parece que no sea necesario creer lo que se puede probar por la razón natural.

3. Además, los objetos de ciencia parecen convenir en la misma razón formal de inteligibles. Pues bien, si algunos de esos objetos fueran propuestos al hombre como cosas que debiera creer, por la misma razón sería necesario creer todas las cosas que pertenecen a la ciencia. Como esto resulta falso, sigúese que no es necesario creer las cosas que se pueden conocer por la razón natural.

Contra esto: está el hecho de que es necesario creer que Dios es único e incorpóreo, cosas que pueden probar los filósofos por la razón natural.

Respondo: Al hombre le es necesario aceptar por la fe no sólo lo que rebasa la razón natural, sino también cosas que podemos conocer por ella. Y esto por tres motivos. El primero, para llegar con mayor rapidez al conocimiento de la verdad divina. La ciencia, es verdad, puede probar que existe Dios y otras cosas que se refieren a El; pero es el último objeto a cuyo conocimiento llega el hombre por presuponer otras muchas ciencias. A ese conocimiento de Dios llegaría el hombre sólo después de un largo período de su vida. En segundo lugar, para que el conocimiento de Dios llegue a más personas. Muchos, en efecto, no pueden progresar en el estudio de la ciencia. Y eso por distintos motivos, como pueden ser: cortedad, ocupaciones y necesidades de la vida o indolencia en aprender. Esos tales quedarían del todo frustrados si las cosas de Dios no les fueran propuestas por medio de la fe. Por último, por la certeza. La razón humana es, en verdad, muy deficiente en las cosas divinas. Muestra de ello es el hecho de que los filósofos, investigando con la razón en las verdades humanas, incurrieron en muchos errores, y en muchos aspectos expresaron pareceres contradictorios. En consecuencia, para que tuvieran los hombres un conocimiento cierto y seguro de Dios, fue muy conveniente que les llegaran las verdades divinas a través de la fe, como verdades dichas por Dios, que no puede mentir .

A las objeciones:

1. La investigación de la razón natural no le es suficiente al género humano para conocer las cosas divinas, incluso aquellas que la razón por sí sola puede descubrir. No es, pues, superfluo creer en ellas.

2. La ciencia y la fe no están en el mismo plano en un mismo sujeto. Lo que es sabido por uno (sujeto) puede ser creído por otro, como ya hemos dicho (q.1, a.5).

3. Aunque todo lo que puede ser objeto de ciencia coincida en la razón formal de la ciencia, no es, sin embargo, cierto que por ello pueda orientar hacia la bienaventuranza. Por eso, no todas las cosas de la ciencia se pueden proponer con el mismo título como cosas que sea necesario creer.

Artículo 5

¿Está obligado el hombre a creer algo de manera explícita?

Objeciones por las que no parece que esté obligado el hombre a creer algo de manera explícita:

1. Nadie está obligado a aquello que no está bajo su poder. Pues bien, no está en poder del hombre creer explícitamente una cosa, según el testimonio de San Pablo (Rom 10,14-15): ¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído?, ¿cómo creerán en aquel a quien no han oído?, ¿cómo oirán sin que se les predique?, ¿y cómo predicarán si no son enviados? No está, pues, el hombre obligado a creer algo de manera explícita.

2. El hombre está orientado hacia Dios por la caridad tanto como por la fe. Pues bien, el hombre no está obligado a observar los preceptos de la caridad, sino que es suficiente que esté solamente en disposición de ánimo. Esto es evidente, por ejemplo, en el precepto del Señor ofrecido por San Mateo: Al que te abofetee en la mejilla derecha, preséntale también la otra (Mt 5,39). Y como éste hay otros casos, como explica San Agustín en De Serm. Dom. in monte . No está, pues, obligado el hombre a creer algo explícitamente; bástale estar bien dispuesto en su ánimo para creer lo que ha sido propuesto por Dios.

3. Además, el bien de la fe consiste en cierta obediencia, según el testimonio del Apóstol: predicar la obediencia a la fe (Rom 1,5). Mas para practicar la virtud de la obediencia no se requiere la observancia de preceptos determinados, sino que es suficiente tener disponibilidad de la voluntad para obedecer, conforme a lo que leemos en la Escritura: Me doy prisa y no me retardo en observar tus mandatos (Sal 118,60). Por lo tanto, en el caso de la fe parece también suficiente que tenga el hombre el ánimo dispuesto a creer lo que se le puede proponer por intervención divina, sin que haya que creer explícitamente una cosa determinada .

Contra esto: tenemos el testimonio de la carta a los Hebreos: El que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan (Heb 11,6).

Respondo: Los preceptos de la ley que está obligado a observar el hombre versan sobre los actos de las virtudes que son camino para llegar a la salvación. Mas, como ya hemos dicho (q.2 a.2), el acto de la virtud se mide por la relación que hay entre el hábito y su objeto. Ahora bien, en el objeto de la virtud hay que considerar dos cosas: lo que propia y directamente constituye el objeto de la virtud, cosa necesaria en todo acto virtuoso, y lo que se presenta de manera accidental y secundaria respecto al objeto propio de esa virtud. Así, en la fortaleza, el objeto propio y principal de la misma es resistir los peligros de muerte y acometer al enemigo, incluso con peligro de la propia vida, en defensa del bien común. Es, sin embargo, accidental respecto a su objeto el hecho de armarse, pelear con la espada en la guerra justa o hacer cualquier otra cosa de la misma índole. Por lo tanto, la aplicación del acto virtuoso al objeto propio y principal de la virtud es de necesidad de precepto, como lo es también el acto mismo de la virtud. En cambio, la aplicación del acto virtuoso a lo que es accidental y secundario respecto al objeto propio no cae bajo el rigor del precepto, sino a tenor de las circunstancias de lugar y tiempo.

Se debe, pues, decir que el objeto propio de la fe es aquello que hace al hombre bienaventurado como queda expuesto (q.1 a.6 ad 1); le pertenece, en cambio, accidental y secundariamente todo aquello que está en la Escritura y que es de tradición divina : por ejemplo, que Abrahán tuvo dos hijos; que David fue hijo de Isaí y cosas por el estilo. Por consiguiente, respecto a las verdades primeras de la fe, que son los artículos, está obligado el hombre a creerlas explícitamente. En cuanto a las otras verdades de fe, está obligado a creerlas no de manera explícita, sino implícita, o en disposición de ánimo, en cuanto que está preparado a creer cuanto contiene la Sagrada Escritura. En todo caso, solamente está obligado a creerlas de manera explícita cuando le conste que está contenido en la doctrina de la fe.

A las objeciones:

1. Si se habla de que el hombre puede algunas cosas sin el auxilio de la gracia, está obligado a muchas cosas que no puede realizar sin la ayuda de la

gracia reparadora, por ejemplo, a amar a Dios y al prójimo, e igualmente a creer los artículos de la fe. Pero todo ello puede hacerlo con el auxilio de la gracia. Este auxilio de la gracia, a cuantos se les da divinamente, se les da por misericordia; pero a quienes se les niega, se les niega por justicia, en castigo de algún pecado anterior, por lo menos del pecado original, como afirma San Agustín en *De corrept. et gratia*.

2. El hombre está obligado a amar determinadamente a los seres amables que son objeto propio y sustancial de la caridad, es decir, Dios y el hombre. Pero la objeción está planteada respecto de los preceptos de la caridad que están relacionados con su objeto como por vía de consecuencia.

3. La virtud de la obediencia reside propiamente en la voluntad. Por eso, para el acto de obediencia es suficiente la prontitud de la voluntad respecto a quien manda. Esto es su objeto propio. Mas tal o cual precepto particular tiene una relación accidental y secundaria con el objeto propio y directo de la obediencia.

Artículo 6

¿Están todos igualmente obligados a creer con fe explícita?

Objeciones por las que parece que todos están igualmente obligados a tener fe explícita:

1. Todos están obligados a lo que es necesario para la salvación, como se ve a propósito de los preceptos de la caridad. Pero, como acabamos de decir (a.5), es necesario para la salvación la explicitación de lo que debemos creer. Todos, pues, están igualmente obligados a la fe explícita.

2. Nadie debe ser examinado de aquello que no esté obligado a creer de manera explícita. Pero a veces incluso los sencillos son examinados sobre artículos mínimos de fe. Luego todos están obligados a creer explícitamente todo (lo concerniente a la fe).

3. Además, si los menores no estuvieran obligados a tener fe explícita, sino sólo implícita, deberían tener fe implícita en la fe de los mayores. Mas esto parece que entraña un peligro, ya que podría suceder que los mayores incurrieran en el error. Parece, por lo tanto, que también los menores deben tener fe explícita. En consecuencia, todos están igualmente obligados a creer explícitamente.

Contra esto: leemos en la Escritura: Tus bueyes estaban arando y las asnas pastando cerca de ellos (Job 1,14). Eso, en expresión de San Gregorio, en *II Moral.*, quiere decir que «los menores, simbolizados por las asnas, deben adherirse en materia de fe a los mayores, simbolizados por los bueyes» .

Respondo: La explicitación de lo que se debe creer se hace por revelación divina: las realidades, en efecto, de la fe rebasan la razón natural, y, como enseña Dionisio en *De cael. hier.* , la revelación sigue cierto orden, llegando a los inferiores por medio de los superiores: al hombre, por medio de los ángeles; a los ángeles inferiores, por medio de los superiores. Por una razón semejante, la explicitación de la fe, en el caso del hombre, debe llegar a los inferiores por medio de los superiores. Por ese motivo, igual que los ángeles superiores, que iluminan a los inferiores, tienen un conocimiento de las cosas divinas mayor que los inferiores, como afirma también Dionisio en *De cael. hier.* , así también los hombres superiores, a quienes incumbe enseñar a otros, están obligados a tener un conocimiento de las cosas que hay que creer, y, por lo mismo, deben creerlas también de forma más explícita.

A las objeciones:

1. El desarrollo explícito de lo que se debe creer no es igualmente necesario a todos para salvarse. De hecho, quienes tienen la tarea de instruir a los demás están obligados a creer explícitamente más cosas que los otros.

2. Los simples fieles no deben sufrir examen en detalles de la fe, a no ser que haya sospecha de haber sido pervertidos por los herejes, que acostumbran a corromper la fe de los sencillos con cuestiones sutiles. Pero si se ve que no se adhieren de manera pertinaz a la herejía, y yerran debido a su ignorancia, no se les debe imputar.

3. Los menores solamente tienen fe explícita en la fe de los mayores en la medida en que éstos prestan su adhesión a la enseñanza divina. Por eso dice el Apóstol: Os ruego que seáis mis imitadores como yo lo soy de Cristo (1 Cor 4,16). De ahí que la regla de fe sea no el conocimiento humano, sino la verdad divina. Y si alguno de los mayores se aleja de la verdad divina, esto no incide en la fe de los menores que creen en la buena fe de los mayores, a no ser que presten pertinaz adhesión a errores particulares de aquéllos contra la fe de la Iglesia universal, fe que no puede fallar, pues el Señor dijo: He rogado por ti, Pedro, para que tu fe no desfallezca (Le 22,32).

Artículo 7

¿Es a todos necesario para salvarse creer explícitamente el misterio de Cristo?

Objeciones por las que parece que no es a todos necesario creer explícitamente el misterio de Cristo para salvarse:

1. El hombre no está obligado a creer de manera explícita lo que los ángeles ignoran. En efecto, la explicación de la fe se hace por revelación divina y llega a los hombres mediante los ángeles, como ya hemos dicho (a.6; 1 q.111 a.1). Ahora bien, los mismos ángeles ignoraron el misterio de la encarnación, y, según expone Dionisio en *De cael. hier.*, preguntaban en el salmo: ¿Quién es ese rey de la gloria? (Sal 23,8.10), y en Isaías: ¿Quién es ese que viene de Edom? (Is 63,1). Luego los hombres no estaban obligados a creer explícitamente el misterio de la encarnación.

2. Es incuestionable que Juan el Bautista entra en la categoría de los mayores, y es de los más cercanos a Cristo, ya que de él dice el Señor: No ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan el Bautista (Mt 11,11). Ahora bien, no parece que Juan el Bautista conociera explícitamente el misterio de Cristo, ya que le dirigió esta pregunta: ¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro? (Mt 11,3). Por lo tanto, ni siquiera los mayores estaban obligados a tener fe explícita de Cristo.

3. Además, muchos gentiles obtuvieron la salvación por ministerio de los ángeles, como escribe Dionisio en *De cael. hier.*. Sin embargo, los gentiles, según parece, no tuvieron fe en Cristo ni explícita ni implícita, ya que no les fue hecha ninguna revelación. Parece, pues, que no ha sido necesario para todos la fe explícita en el misterio de Cristo.

Contra esto: están las palabras de San Agustín, que afirma en *De corrept. et grat.*: Es fe recta aquella por la que creemos que ningún hombre, grande o pequeño, es liberado de la infección de la muerte y de la esclavitud del pecado si no es por el único mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo.

Respondo: Según hemos expuesto (a.5; q.1 a.6 ad 1), pertenece al objeto propio y principal de la fe aquello por lo que consigue el hombre la

bienaventuranza. Ahora bien, el camino por el que llega el hombre a la bienaventuranza es el misterio de la encarnación y pasión de Cristo, según este testimonio: No hay en el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos (Act 4,12). Luego en todo tiempo fue necesario que el misterio de la encarnación de Cristo fuera de alguna manera conocido por todos los hombres. Pero esta fe ha revestido modalidades distintas según la diversidad de tiempo y de personas.

Antes del pecado tuvo el hombre fe explícita en la encarnación de Cristo en cuanto que iba ordenada a la consumación de la gloria, mas no en cuanto ordenada a la liberación del pecado por la pasión y la resurrección, pues el hombre no podía conocer con antelación su futura caída en el pecado. Parece, sin embargo, que tuvo presciencia de la encarnación de Cristo por las palabras que dijo: Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne (Gén 2,24), palabras que comenta el Apóstol: Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia (Ef 5,32). Y no es creíble que este misterio fuera ignorado por el primer hombre.

Pero después del pecado fue creído explícitamente el misterio de Cristo no sólo en cuanto a la encarnación, sino también en cuanto a la pasión y a la resurrección, por las cuales es liberado el género humano del pecado y de la muerte. De otra suerte no se hubiera podido prefigurar la pasión de Cristo en ciertos sacrificios tanto antes como bajo la ley. Estos sacrificios tenían, ciertamente, un significado conocido explícitamente por los mayores; los menores, en cambio, conocían algo bajo el velo de tales sacrificios, creyendo que habían sido dispuestos divinamente en orden a Cristo que había de venir. Y así, como ya hemos expuesto (q.1 a.7), las cosas que se refieren al misterio de Cristo las conocieron de una manera tanto más clara cuanto más cercanos estuvieron a Cristo.

Mas en el tiempo de la gracia revelada, mayores y menores están obligados a tener fe explícita en los misterios de Cristo, sobre todo en cuanto que son celebrados solemnemente en la Iglesia y se proponen en público, como son los artículos de la encarnación de que hablamos en otro lugar (q.1 a.8). En cuanto a otras consideraciones sutiles sobre artículos de la fe, hay quienes están obligados a creer de manera más o menos explícita, según el estado y oficio de cada cual.

A las objeciones:

1. Los ángeles no ignoraron el misterio de Dios, según enseña San Agustín en V Super Genesim ad litt. Algunos aspectos de ese misterio los conocieron, sin embargo, con mayor perfección por revelación de Cristo.

2. Juan el Bautista no preguntó por el advenimiento de Cristo en la carne como si lo ignorara, pues lo había confesado él expresamente diciendo: Yo lo he visto y doy testimonio de que éste es el Elegido de Dios (Jn 1,34). Por eso, no pregunta: ¿Eres tú el que ha venido?, sino ¿eres tú el que ha de venir?, inquiriendo sobre algo futuro, no sobre algo pasado. De igual modo, tampoco se ha de creer que ignorara que vendría para sufrir, ya que había dicho: He aquí el cordero de Dios que quita el pecado del mundo (v.29), anunciando así su inmolación futura, ya vaticinada antes por los profetas, como se ve, sobre todo, en Isaías (Is 53). Se puede, pues, decir con San Gregorio que (Juan el Bautista) inquiría porque ignoraba si habría de descender personalmente a los infiernos. Pero sabía que el efecto de su pasión llegaría incluso a cuantos se hallaban en el limbo, según las palabras de Zacarías: En cuanto a ti, por la sangre de la alianza y o soltaré a tus cautivos de la fosa en que no hay agua (Zac 9,11). Esto, sin

embargo, no estaba obligado a creerlo de manera explícita antes de su cumplimiento. O se puede decir también, como San Ambrosio en Super Luc. , que Juan no inquirió por duda o ignorancia, sino más bien por piedad. O, con San Juan Crisóstomo , se puede decir que Juan no formuló la pregunta por ignorancia propia, sino para que diera Cristo una satisfacción cumplida a sus discípulos. Por eso les ofrece en realidad la respuesta en forma de instrucción para los discípulos: responde mostrando sus obras como signos.

3. Muchos gentiles tuvieron revelación de Cristo, como consta por las cosas que predijeron sobre él. Así, en Job se dice: Bien sé yo que mi defensor está vivo (Job 19,25). Asimismo, la Sibila, según el testimonio de San Agustín , predijo algo sobre Cristo. La historia de los romanos nos refiere también que, en tiempo de Constantino Augusto y de Irene, su madre, se encontró un sepulcro sobre el que yacía un hombre que tenía en el pecho una lámina de oro con esta inscripción: Cristo nacerá de una virgen y creo en El. ¡Oh sol!, en tiempo de Constantino y de Irene me verás de nuevo.

Si ha habido quienes se hayan salvado sin recibir ninguna revelación, no lo han sido sin la fe en el Mediador. Pues aunque no tuvieran fe explícita, la tuvieron implícita en la divina providencia, creyendo que Dios es liberador de los hombres según su beneplácito y conforme El mismo lo hubiere revelado a algunos conocedores de la verdad, a tenor de las palabras de Job: Nos instruye más que a las bestias de la tierra (Job 35,11).

Artículo 8

¿Es necesario para salvarse creer explícitamente en la Trinidad?

Objeciones por las que parece que no es necesario para salvarse creer explícitamente en la Trinidad:

1. Dice el Apóstol: El que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan (Heb 11,6). Pero eso puede creerse sin tener fe en la Trinidad. Luego no es necesario creer explícitamente en la Trinidad.

2. Dice el Señor: Padre, he manifestado tu nombre a los que me has dado (Jn 17,6). Y San Agustín comenta: No aquel nombre tuyo con el que eres llamado Dios, sino el nombre con el que eres llamado Padre. Y luego añade: En el hecho de haber creado Dios este mundo es conocido por todos los gentiles; en el hecho de que no se le debe adorar en unión con los dioses falsos es conocido como Dios en Judea; en el hecho, en cambio, de ser Padre de este Cristo, que quita el pecado del mundo, les he manifestado ahora este nombre, antes oculto. Luego antes de la venida de Cristo era desconocido el que hubiera en el seno de la Deidad paternidad y filiación. No se creía, pues, explícitamente en la Trinidad.

3. Además, de Dios estamos obligados a creer de manera explícita que es el objeto de la bienaventuranza. Mas el objeto de la bienaventuranza es la bondad soberana de Dios, que puede concebirse sin la distinción de personas. No fue, pues, necesario creer explícitamente en la Trinidad.

Contra esto: está el hecho de que, en el Antiguo Testamento, se halla expresada de distintas maneras la Trinidad de personas. Así, en el principio se dice con referencia a la Trinidad: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (Gén 2,26). Luego desde el principio fue necesario creer en la Trinidad para salvarse.

Respondo: No se puede creer explícitamente en el misterio de Cristo sin la fe en la Trinidad. El misterio de Cristo, efectivamente, incluye que el Hijo de Dios asumió nuestra carne, que renovó al mundo por la gracia del Espíritu Santo,

y también fue concebido del Espíritu Santo. Por eso, del mismo modo que, antes de Cristo, el misterio de El fue creído explícitamente por los mayores, y, por los menores, de manera implícita y como entre sombras, así también el misterio de la Trinidad. Por consiguiente, en el tiempo subsiguiente a la divulgación de la gracia están todos obligados a creer explícitamente el misterio de la Trinidad. Y cuantos renacen en Cristo lo consiguen por la invocación de la Trinidad, según consta en San Mateo: Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28,19).

A las objeciones:

1. De Dios se hizo necesario creer de manera explícita en todo tiempo y por todos las dos cosas de que habla el Apóstol. No es, sin embargo, suficiente ni en todo tiempo ni para todos los hombres.

2. Antes de la llegada de Cristo, la fe en la Trinidad estaba oculta en la fe de los mayores. Pero gracias a Cristo ha sido manifestada al mundo por los apóstoles.

3. La bondad soberana de Dios, conocida, como ahora, por los efectos, puede ser conocida también sin la Trinidad de personas. Pero conocido Dios en sí mismo, tal como lo ven los bienaventurados, no puede entenderse sin la Trinidad de personas. Por eso, la misión misma de las divinas personas nos encamina hacia la bienaventuranza.

Artículo 9

¿Es meritorio el acto de fe?

Objeciones por las que parece que no es meritorio el acto de creer:

1. Como ya hemos expuesto (1-2 q.114 a.4), el principio del mérito es la caridad. Mas la fe, como la naturaleza, es el preámbulo de la caridad. Por lo tanto, al igual que no es meritorio el acto de la naturaleza porque no merecemos con las obras naturales, tampoco lo es el acto de fe.

2. El acto de creer ocupa un lugar intermedio entre el opinar y el saber o considerar lo que se sabe. Ahora bien, ni la consideración de la ciencia ni la de la opinión son meritorias. En consecuencia, tampoco lo es el acto de creer.

3. Además, quien asiente a una cosa creyendo, o tiene o no tiene causa suficiente que le induzca a ello. Si la tiene, no parece meritorio el acto de creer, ya que no es libre para creer o no creer. Si carece de motivo suficiente que le induzca a creer, comete un acto de ligereza creyendo, ya que quien se confía en seguida, ligero es de corazón (Eclo 19,4). De ahí que no parece que sea meritorio. El acto, pues, de creer no es en modo alguno meritorio.

Contra esto: según el testimonio de la carta a los Hebreos, por la fe alcanzaron los santos las promesas (Heb 11,33), y eso habría sido imposible de no haber merecido creyendo. El acto de creer es, por lo tanto, meritorio.

Respondo: Según hemos ya expuesto (1-2 q.114 a.3 et 4), nuestros actos son meritorios en cuanto que proceden del libre albedrío movido por la gracia de Dios. De ahí que todo acto humano, si está bajo el libre albedrío y es referido a Dios, puede ser meritorio. Ahora bien, el de la fe es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina bajo el imperio de la voluntad movida por la gracia de Dios; se trata, pues, de un acto sometido al libre albedrío y es referido a Dios. En consecuencia, el acto de fe puede ser meritorio .

A las objeciones:

1. La naturaleza se compara con la caridad, principio del mérito, como la materia con la forma. En cuanto a la fe, se la compara con la caridad como

disposición que precede a la última forma. Pero es evidente que ni lo que es puramente sujeto o materia, ni tampoco lo que es disposición anterior, puede actuar en virtud de la forma antes de que ésta se infunda. Pero una vez que se haya infundido (la forma), tanto lo que es sujeto como lo que era disposición precedente actúa en virtud de la forma, que es el principio fundamental de operación, lo mismo que el calor del fuego actúa en virtud de su forma sustancial. Así, pues, ni la naturaleza ni la fe sin la caridad pueden producir un acto meritorio. Pero cuando sobreviene la caridad, el acto de fe se hace meritorio por ella, como también el acto de la naturaleza y el del libre albedrío.

2. En la ciencia se pueden considerar dos cosas: el asentimiento del que sabe a la cosa sabida y la consideración de la cosa en sí misma. Pero el asentimiento de la ciencia no está sometido al libre albedrío. El sabio, efectivamente, se ve obligado a asentir por la fuerza de la demostración; por eso no es meritorio el asentimiento de ciencia. Sí está, en cambio, sometida al libre albedrío la consideración actual de la cosa conocida, ya que el hombre puede o no considerarla. Por eso, la consideración científica puede ser meritoria referida a la caridad, es decir, al honor de Dios y utilidad del prójimo. En la fe, en cambio, ambas cosas caen bajo el libre albedrío, y por eso su acto puede ser meritorio en cuanto a las dos. En el caso de la opinión, ésta no entraña asentimiento firme, ya que se trata de algo débil e inseguro, como escribe el Filósofo en I Poster. , y no parece que proceda de una voluntad perfecta. Por eso su asentimiento no parece que tenga mucha razón de mérito. Puede, sin embargo, ser meritoria por la consideración actual.

3. El que cree tiene motivo suficiente para creer. Es, en efecto, inducido por la autoridad de la doctrina divina confirmada por los milagros y, lo que es más, por la inspiración interior de Dios que invita a creer. No cree, pues, a la ligera. No tiene, sin embargo, razones suficientes para saber, y por eso no desaparece la razón de mérito.

Artículo 10

¿Disminuyen el mérito de la fe las razones aducidas en favor de las verdades de fe?

Objeciones por las que parece que las razones aducidas en favor de las verdades de fe disminuyen su mérito:

1. Afirma San Gregorio en una homilía que no tiene mérito la fe si la razón humana aduce pruebas demostrativas. Por lo tanto, si la razón humana, que presenta suficientes pruebas demostrativas, excluye del todo el mérito de la fe, parece que cualquier tipo de razón humana aducida en favor de las cosas de fe disminuye su mérito.

2. Cuanto disminuye la virtud disminuye el mérito, ya que, como afirma también el Filósofo en I Ethic., la felicidad es el premio de la virtud. Pues bien, parece que la razón humana disminuye el valor virtuoso de la fe, ya que es esencial a la misma versar sobre cosas no evidentes, como en otro lugar (q.1 a.4 y 5) expusimos, y cuantas más razones se aducen para creer una cosa, tanto menos inevidente se nos hace. Por lo tanto, la razón humana aducida en favor de las verdades de fe disminuye su mérito.

3. Además, efectos contrarios tienen causas contrarias. Ahora bien, lo que se induce contra la fe aumenta su mérito, como, por ejemplo, la persecución que coacciona a abandonarla o la razón que persuade a lo mismo. En consecuencia, disminuye el mérito de la fe la razón que viene en su ayuda.

Contra esto: están las palabras de San Pedro: Estad prestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra fe y esperanza (1 Pe 3,15). Y no exhortaría a esto si por ello disminuyera el mérito de la fe. En consecuencia, la razón no disminuye el mérito de la fe.

Respondo: Según lo expuesto en otra parte (a.9), el acto de fe es meritorio por estar sometido a la voluntad, no sólo en cuanto al ejercicio, sino también en su asentimiento. Ahora bien, la razón humana que se introduce en las cosas de la fe puede relacionarse con la voluntad del creyente de dos maneras. La primera, antecedente. Es el caso de quien o no tiene en absoluto voluntad o no la tiene dispuesta a creer si no es inducida por razones humanas. En este caso, la razón disminuye el mérito de la fe, de modo semejante a lo que hemos afirmado en otro lugar (1-2 q.24 a.3 ad 1; q.77 a.6 ad 2) respecto a la pasión: cuando ésta precede a la elección en las virtudes morales, disminuye el valor del acto virtuoso. Efectivamente, así como el hombre debe ejercer los actos de las virtudes morales por dictamen de la razón y no por la pasión, debe también creer las verdades de fe no por la razón humana, sino por la autoridad divina.

En segundo lugar, la razón humana puede relacionarse con la voluntad del creyente de un modo consiguiente. Cierto, cuando el hombre tiene una voluntad dispuesta a creer, ama la verdad creída, piensa en ella con seriedad y acepta toda clase de razones que pueda encontrar. En este aspecto, la razón humana no excluye el mérito de la fe, sino que, por el contrario, es signo de mayor mérito, como en las virtudes morales la pasión consiguiente es signo de una voluntad más dispuesta, como hemos explicado ya (1-2 q.24 a.3). Tal es el significado de las palabras dichas por los samaritanos a la mujer, figura de la razón humana: Ya no creemos por tus palabras (Jn 4,42).

A las objeciones:

1. San Gregorio habla del hombre que no tiene voluntad de creer si no es por la razón aducida. Mas cuando el hombre tiene voluntad de creer las verdades de fe en virtud únicamente de la autoridad divina, aunque tenga razones demostrativas en favor de alguna de ellas, como es la existencia de Dios, no por eso desaparece ni disminuye el mérito de la fe.

2. Las razones aducidas para corroborar la autoridad de la fe en manera alguna son demostraciones que puedan llevar al entendimiento humano a una visión inteligible; nunca dejan de ser inevidentes. Apartan, sin embargo, los impedimentos de la fe, mostrando que no es imposible lo que ella propone. Por eso, tales razones no disminuyen ni el mérito ni el motivo de la fe. Mas las razones demostrativas en favor de la fe, aducidas como preámbulos a los artículos, aunque disminuyan la razón de fe haciendo manifiesta la verdad propuesta, no disminuyen, sin embargo, la razón de caridad, que hace que la voluntad se encontraría dispuesta a creer aunque no se manifestase. Por eso no decrece la razón de mérito.

3. Cuanto contradice a la fe, sea por consideración humana, sea por persecución exterior, en tanto aumenta el mérito de la fe en cuanto pone de manifiesto una voluntad más dispuesta y firme en la fe. Por eso, el mérito de la fe es mayor en los mártires, porque no abandonaron la fe ante la persecución; tienen asimismo mayor mérito los sabios, puesto que no abandonan la fe ante las razones aducidas contra ella por los filósofos o por los herejes. Mas todo lo que armonice con la fe no siempre disminuye la prontitud de la voluntad para creer. Por eso tampoco disminuye siempre el mérito de la fe.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 2

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 3

Cuestión 3. Del acto externo de la fe

Corresponde a continuación tratar del acto externo de la fe. Sobre este punto se formulan dos preguntas:

1. ¿Es la confesión acto externo de la fe?
2. ¿Es necesaria la confesión de fe para la salvación?

Artículo 1

¿Es la confesión acto de fe?

Objeciones por las que parece que la confesión no es acto de la fe:

1. Un mismo acto no pertenece a diversas virtudes. Pero la confesión pertenece a la penitencia, pues es parte de ella. No es, pues, acto de la fe.

2. El hombre se retrae alguna vez de confesar la fe por temor o también por vergüenza. Por eso pide el Apóstol que rueguen por él para que pueda dar a conocer con valentía el misterio del Evangelio (Ef 6,19). Ahora bien, el hecho de no desistir de hacer el bien por vergüenza o por temor incumbe a la fortaleza, que modera la audacia y el pavor. Luego parece que la confesión no es acto de la fe, sino más bien de la fortaleza o de la constancia.

3. Además, del mismo modo que la fe fervorosa incita al hombre a confesarla exteriormente, le incita también a hacer otras obras buenas exteriores, según el testimonio del Apóstol: La fe actúa por la caridad (Gál 5,6). Pero hay actos exteriores que no figuran como actos de fe. Por lo tanto, tampoco la confesión.

Contra esto: está el testimonio de la Glosa, que, comentando las palabras la obra de la fe con fortaleza (2 Tes 1,11), escribe: esto es, la confesión, que es obra propia de la fe .

Respondo: Actos externos de una virtud son propiamente los que de manera específica corresponden a los fines de esa virtud; ayunar, por ejemplo, corresponde específicamente a la abstinencia, que consiste en refrenar la carne, y por eso es acto suyo. Pues bien, la confesión de fe se ordena específicamente como a su fin a la misma fe, según afirma el Apóstol: Creemos teniendo el mismo espíritu de fe, con el que además hablamos (2 Cor 4,13). En efecto, la palabra externa está destinada a significar lo que concibe la mente. Por lo tanto, como el concepto interior de la fe es acto suyo propio, lo es también la confesión externa.

A las objeciones:

1. Hay tres formas de confesión ensalzadas en la Escritura. Primera: la confesión de las cosas que son de fe, y ésta es acto suyo propio, por estar relacionado, como acabamos de decir, con su fin. Segunda: la acción de gracias o de alabanza, que es el acto latréutico. Tiene por fin honrar externamente a Dios, que es el fin del culto de latría. Tercera: la confesión de los pecados. Está ordenada a borrar los pecados, fin de la penitencia, y por eso pertenece a la penitencia.

2. La causa que quita o remueve impedimentos no es causa propia, sino accidental, como prueba el Filósofo en VIII Phys. Por eso, la fortaleza que quita los obstáculos a la confesión de fe, es decir, el temor o la vergüenza, no constituye su causa propia y directa; es como causa accidental.

3. La fe interna causa por la caridad todos los actos exteriores de las virtudes, no como elícitos, sino como imperados: los realiza mediante estas otras virtudes. La confesión, en cambio, la realiza como acto propio, sin mediación de ninguna otra virtud.

Artículo 2

¿Es necesaria la confesión de fe para la salvación?

Objeciones por las que parece que la confesión de fe no es necesaria para la salvación:

1. Parece que es suficiente para salvarse lo que lleva al fin de una virtud. Ahora bien, el fin propio de la fe es la unión de la mente humana con la verdad divina, cosa que se puede lograr incluso sin la confesión externa de la fe. Por lo tanto, la confesión externa de la fe no es necesaria para la salvación.

2. Por la confesión externa de la fe patentiza el hombre ante los demás la fe que él tiene. Pero esto es necesario solamente en aquellos cuyo cometido es instruir a otros en la fe. No parece, pues, que los sencillos (menores) estén obligados a confesar su fe.

3. Además, no es necesario para la salvación lo que puede redundar en escándalo y turbación de los demás, a tenor de las palabras del Apóstol: No deis escándalo ni a judíos, ni a griegos, ni a la Iglesia de Dios (1 Cor 10,32). Pues bien, la confesión externa de la fe provoca, a veces, turbación en los gentiles. En consecuencia, la confesión externa de la fe no es necesaria para la salvación.

Contra esto: están las palabras del Apóstol: Con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa para la salvación (Rom 10,10).

Respondo: Lo necesario para la salvación cae bajo precepto de la ley divina. Pues bien, como la confesión de fe es algo afirmativo, no puede menos de caer bajo un precepto afirmativo. De ahí que haya que considerarla entre las cosas necesarias para la salvación, de la misma manera que puede caer bajo precepto positivo de la ley divina. Ahora bien, los preceptos positivos, hemos expuesto (1-2 q.71 a.5 ad 3; q.100 a.10), obligan siempre, aunque no en todo momento. Es decir, obligan en su lugar, tiempo y demás circunstancias que limitan el acto humano para ser virtuoso. En consecuencia, para salvarse no es necesario confesar la fe ni siempre ni en todo lugar, sino en lugares y tiempos determinados, es decir, cuando por omisión de la fe se sustrajera el honor debido a Dios o la utilidad que se debe prestar al prójimo; por ejemplo, si uno, interrogado sobre su fe, callase y de ello se dedujera o que no tiene fe o que no es verdadera; o que otros, por su silencio, se alejaran de ella. En casos como éstos la confesión de fe es necesaria para la salvación.

A las objeciones:

1. El fin de la fe, como el de las demás virtudes, debe ir orientado al de la caridad, que es amor a Dios y al prójimo. Por eso, cuando lo pide el honor de Dios o la utilidad del prójimo, no debe contentarse el hombre con unirse personalmente a la verdad divina con su fe; debe confesarla exteriormente.

2. En caso de necesidad, cuando corre peligro la fe, están todos obligados a predicarla, sea para información, sea para confirmación de los fieles, sea para contener la audacia de los infieles. En otros casos, el instruir en la fe no es tarea de todos los fieles.

3. Si la perturbación de los infieles es provocada por la confesión de fe manifestada sin utilidad de ésta o de los fieles, no es laudable semejante confesión de fe. De ahí las palabras del Señor: No deis a los perros lo que es santo ni echéis vuestras perlas delante de los puercos, no sea que, volviéndose, os despedacen (Mt 7,6). Pero si espera alguna utilidad, debe el hombre confesar públicamente su fe, no importándole la turbación de los infieles. Así respondió el Señor cuando le dijeron los discípulos que los fariseos se habían escandalizado al oír sus palabras: Dejadlos: son ciegos que guían a ciegos (Mt 15,14).

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 3

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 4

Cuestión 4. La virtud de la fe en sí misma

Viene a continuación el tema de la virtud de la fe en sí misma. Se tratará de la forma siguiente: la fe en sí misma; el sujeto de la fe; la causa de la fe; los efectos de la fe.

Sobre lo primero se formulan ocho preguntas:

1. ¿Qué es la fe?
2. ¿En qué potencia del alma radica como sujeto?
3. ¿Es la caridad forma de la fe?
4. ¿Es numéricamente una la fe formada y la fe informe?
5. ¿Es virtud la fe?
6. ¿Es virtud una?
7. ¿Qué relación tiene la fe con las demás virtudes?
8. ¿Es su certeza mayor que la de la ciencia y las demás virtudes intelectuales?

Artículo 1

¿Es adecuada la definición de la fe dada por el Apóstol: «La fe es sustancia de lo que se espera, argumento de las realidades que no se ven»?

Objeciones por las que parece que no es adecuada la definición de la fe presentada por el Apóstol: Sustancia de lo que se espera, argumento de las realidades que no se ven (Heb 11,1):

1. Ninguna cualidad es sustancia, y la fe es una cualidad, ya que, según hemos expuesto (1-2 q.62 a.3), es virtud teologal. No es, pues, sustancia.

2. A virtudes diversas corresponden también objetos diferentes. Ahora bien, lo que se espera es objeto de la esperanza. No debe, pues, ponerse en la definición de la fe como objeto de ésta.

3. La caridad perfecciona más a la fe que a la esperanza, ya que, como diremos (a.3), es la forma de la fe. Habría sido, pues, más exacto poner en la definición de la fe las cosas que amamos que poner las que esperamos.

4. Una misma cosa no debe colocarse en diversos géneros. Pues bien, sustancia y argumento corresponden a géneros diferentes subordinados entre sí. No es, pues, adecuado decir de la fe que es sustancia y que es argumento.

5. Finalmente, el argumento pone de manifiesto la verdad de la cosa en cuyo favor se aduce. Por otra parte, lo que vemos nos ofrece ya de manera patente su verdad. Parece, pues, que hay contradicción en las palabras argumento de lo que no se ve. En consecuencia, es incongruente la descripción de la fe con esas palabras.

Contra esto: está la autoridad del Apóstol.

Respondo: Aunque afirman algunos que las palabras del Apóstol no definen la fe, si se considera con detenimiento, en esa especie de descripción se hace referencia a todos los elementos con que se puede definir la fe, aunque las palabras no estén expresadas en forma de definición. Eso mismo se ve en los filósofos: sin presentar la forma silogística, presentan los principios que constituyen la base del silogismo.

Para comprobar esto hay que tener en cuenta que, dado que los hábitos se conocen por los actos, y éstos por los objetos, a la fe, por ser hábito, se la puede definir por su propio acto relacionado con su propio objeto. Ahora bien, el acto de la fe, como ya hemos dicho (q.2 a.1 ad 3; a.2 y 9), es creer, y es, por lo mismo, acto del entendimiento determinado al asentimiento del objeto por el imperio de la voluntad. El acto, pues, de fe está en relación tanto con el objeto de

la voluntad --el bien y el fin-- como con el objeto del entendimiento, la verdad. Además, por ser virtud teologal, como también hemos expuesto (1-2 q.62 a.3), tiene la misma realidad por objeto y por fin. Es, pues, necesario que entre el objeto y el fin de la fe haya mutua correspondencia proporcional.

Ahora bien, el objeto de la fe lo constituyen, como hemos expuesto (q.1 a.1 y 4), la Verdad primera, en cuanto no vista, y las verdades a las que asentimos por ella. Según eso, la Verdad primera debe relacionarse con la fe como fin bajo el aspecto de una realidad no vista, y esto viene a parar en la razón formal de algo esperado, a tenor de las palabras del Apóstol en Rom 8,25: Esperar lo que no vemos. Efectivamente, ver una verdad equivale a poseerla, pues nadie espera lo que ya tiene, y el objeto de la esperanza es lo que no se tiene, como hemos probado (1-2 q.67 a.4).

Por consiguiente, la relación del acto de la fe con su fin, objeto de la voluntad, está expresada en las palabras la fe es sustancia de las cosas que esperamos. Suele, en efecto, llamarse sustancia la incoación de una cosa, sobre todo cuando toda ella se contiene virtualmente en un primer principio. Es lo que queremos decir cuando afirmamos, por ejemplo, que los primeros principios indemostrables de una ciencia son sustancia de la misma, queriendo indicar con ello que constituyen para nosotros el primer elemento de esa ciencia y que en los mismos está virtualmente contenida toda ella. De la misma manera decimos también que la fe es sustancia de las cosas que esperamos. Esto quiere decir que el comienzo de las cosas que esperamos está en nosotros por el asentimiento de fe, que en germen encierra todas las cosas esperadas. Esperamos, en verdad, ser felices por la visión inmediata de la verdad, a la cual nos adherimos ahora por la fe, cosa evidente a tenor de lo expuesto al tratar de la bienaventuranza (1-2 q.3 a.8; q.4 a.3).

La relación del acto de fe con el objeto del entendimiento, en cuanto que es objeto de ella, está expresada en las palabras argumento de las cosas no vistas. Aquí la palabra argumento se toma por su efecto, ya que el efecto del argumento es inducir a la inteligencia al asentimiento a la verdad. Por eso la misma adhesión firme de la inteligencia a la verdad de la fe inevidente se llama aquí argumento. Otra versión tiene la palabraconvicción, porque el entendimiento del creyente es convencido por autoridad divina a asentir a lo que no ve.

Si alguien, pues, quisiera expresar en forma de definición estas palabras, podría decir que la fe es el hábito de la mente por el que se inicia en nosotros la vida eterna, haciendo asentir al entendimiento a cosas que no ve. Con estas palabras se diferencia la fe de los demás actos que corresponden al entendimiento. Diciendo argumento se distingue la fe de la opinión, de la sospecha y de la duda, que no dan al entendimiento adhesión primera e inquebrantable a una cosa. Diciendo de cosas no vistas se distingue la fe de la ciencia y de la simple inteligencia que hacen ver. Con la expresión sustancia de las cosas que esperamos se distingue la virtud de la fe tomada en sentido general, la cual no se ordena a la bienaventuranza esperada.

Las demás definiciones de la fe son explicaciones de la que ofrece el Apóstol. Así, la que ofrece San Agustín: Fe es la virtud por la cual se cree lo que no se ve , y el Damasceno: Fe no es sentimiento razonador , y otros: La fe es la certera del ánimo de cosas no presentes, sobre la opinión y por debajo de la ciencia , expresan lo mismo que dice al Apóstol: argumento de cosas no vistas. La de Dionisio en De div. nom.: Es el cimiento inmóvil de los creyentes que les asienta en la verdad y se la muestra , coincide con la expresión sustancia de las

cosas que esperamos.

A las objeciones:

1. Aquí no se toma la palabrasustancia como el género supremo que está aparte de los demás, sino en el sentido de que en todo género hay una semejanza de sustancia, en cuanto que lo primero entraña germinalmente todo lo que se dice de la sustancia.

2. La fe pertenece al entendimiento en cuanto se encuentra bajo el imperio de la voluntad. Debe, por lo mismo, ordenarse, como a su fin, al objeto de las virtudes que perfeccionan la voluntad, entre las cuales está la esperanza, como se expondrá después (q.18 a.1). Por eso se incluye el objeto de la esperanza en la definición de la fe.

3. El amor puede ser de lo visto y de lo no visto; de lo presente y de lo ausente. Por eso, el objeto de amor no se adapta a la fe con tanta propiedad como el objeto esperado, ya que la esperanza es siempre de cosas ausentes y no vistas.

4. Sustancia y argumento, puestos en la definición de la fe, no significan géneros distintos ni actos diversos de la fe, sino las diferentes relaciones de un acto con diversos objetos, como está claro en lo expuesto.

5. Cuando el argumento se saca de los propios principios de la cosa, hace que ésta se haga evidente. Pero el argumento que se toma de la autoridad divina no hace evidente en sí misma a la cosa. De esta clase de argumento se trata en la definición de la fe.

Artículo 2

¿Es el entendimiento el sujeto de la fe?

Objeciones por las que parece que el sujeto de la fe no es el entendimiento:

1. San Agustín en De praedest. Sanct. afirma que la fe está en la voluntad de los creyentes. Pero la voluntad es una potencia distinta del entendimiento. Este, pues, no es el sujeto de la fe.

2. El asentimiento a la fe para creer una cosa proviene de la voluntad obediente a Dios, y, por tanto, toda la alabanza de la fe procede de la obediencia. Pero la obediencia radica en la voluntad. Lo mismo, por tanto, habrá que decir de la fe. En consecuencia, ésta no está en el entendimiento.

3. Además, el entendimiento es o especulativo o práctico. Ahora bien, la fe no radica en el entendimiento especulativo, ya que, según el Filósofo en III De An. , éste no intima lo que hay que hacer o evitar, ni es, por tanto, principio de operación; la fe, en cambio, lo es, ya que, según el Apóstol, actúa por la caridad (Gál 5,6). Tampoco radica en el entendimiento práctico, pues su objeto es la verdad contingente, factible o moral; el objeto, en cambio, de la fe es la verdad eterna, como hemos expuesto (q.1 a.1). El sujeto, pues, de la fe no es el entendimiento.

Contra esto: está el hecho de que a la fe sucede en la patria la visión, según el Apóstol: Ahora vemos en un espejo, confusamente (1 Cor 13,12), y la visión está en el entendimiento. Luego también la fe.

Respondo: Dado que la fe es una virtud, su acto debe ser perfecto. Ahora bien, para que sea perfecto un acto que procede de dos principios activos, debe serlo cada uno de ellos: no puede segar bien si el que siega no tiene arte y si la segur no está en buenas condiciones para segar. Pues bien, en las potencias del alma que dicen relación a cosas opuestas, la disposición para obrar proviene del hábito, como hemos dicho (1-2 q.49 a.4 ad 1, 2 y 3), y por eso es preciso que el

acto realizado por esas potencias reciba la perfección del hábito preexistente en cada una de ellas. Pero hemos dicho (a.1; q.2 a.1 ad 3; a.2 y 9) que creer es acto del entendimiento movido por la voluntad a asentir; es un acto que procede de la voluntad y del entendimiento, perfeccionados una y otro por sus hábitos correspondientes, como hemos expuesto (1-2 q.50 a.4 y 5). Es, pues, preciso que en la voluntad, lo mismo que en el entendimiento, haya un hábito si se quiere que el acto de fe sea perfecto, lo mismo que, para que resulte perfecto el acto de la potencia concupiscible, es preciso que se dé el hábito de la prudencia en la razón y el hábito de la templanza en la parte concupiscible. No obstante, el creer es inmediatamente acto del entendimiento, pues su objeto es la verdad, acto propio de aquél. Por eso es necesario que el principio de ese acto radique en el entendimiento.

A las objeciones:

1. San Agustín toma ahí la fe por su acto. Es correcto afirmar que consiste en la voluntad del creyente, en cuanto que por imperio de la voluntad asiente el entendimiento a lo que ha de creer.

2. No sólo es preciso que la voluntad esté dispuesta a obedecer, sino que es también necesario que el entendimiento esté dispuesto a secundar el mandato de la voluntad. Por eso es menester que el hábito de la virtud se dé no sólo en la voluntad imperante, sino también en el entendimiento que asiente.

3. La fe tiene como objeto el entendimiento especulativo, cosa evidente teniendo en cuenta el objeto de la fe. Pero, dado que la Verdad primera, objeto de la fe, es fin de todos nuestros deseos y acciones, como lo muestra San Agustín en IDe Trin. , de ahí proviene que la fe obre por el amor, de la misma forma que, como enseña el Filósofo, el entendimiento, por extensión, se hace práctico .

Artículo 3

¿Es la caridad forma de la fe?

Objeciones por las que parece que la caridad no es forma de la fe:

1. Todo ser recibe la especie de su forma. Por lo tanto, las cosas que se dividen por diferencias opuestas, como especies diversas de un mismo género, no pueden ser una forma de la otra. Ahora bien, la fe y la caridad se dividen por diferencias opuestas de la misma virtud (1 Cor 13,13). En consecuencia, la caridad no puede ser forma de la fe.

2. La forma y lo informado por ella están en el mismo sujeto, puesto que ambas constituyen una unidad sustancial. Pero la fe radica en el entendimiento, y la caridad, por su parte, en la voluntad. Luego ésta no puede ser forma de aquélla.

3. Además, la forma es el principio de las cosas. Ahora bien, el principio de creer, por parte de la voluntad, parece que es más bien la obediencia que la caridad, según el testimonio del Apóstol: Para predicar la obediencia de la fe (Rom 1,5). La forma, pues, de la fe es más la obediencia que la caridad.

Contra esto: está el hecho de que todo ser actúa por su forma, y la fe actúa por la caridad (Gál 5,6). En consecuencia, la caridad es forma de la fe.

Respondo: Como ya hemos indicado (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6), los actos de la voluntad reciben su especie del fin, objeto de la voluntad, y lo que confiere a una cosa su especie se comporta como la forma en los seres naturales. Por eso, la forma de cualquier acto de la voluntad es, en cierta manera, el fin al que se ordena, por recibir su especie del objeto y también porque el modo de la acción debe guardar proporción con el fin. Pero es evidente, por lo que hemos expuesto

(a.1), que el acto de fe se adecúa, como a su fin, al objeto de la voluntad, que es el bien. Por otra parte, el bien que constituye el fin de la fe, es decir, el bien divino, es el objeto propio de la caridad. Por eso se la llama a la caridad forma de la fe, en cuanto que por la caridad se perfecciona e informa el acto de la fe.

A las objeciones:

1. La caridad es forma de la fe en cuanto que informa el acto de ésta. Nada impide, sin embargo, que un acto de fe esté informado por distintos hábitos, y bajo ese aspecto se puede reducir a diversas especies, aunque con cierto orden, como ya hemos dicho (1-2 q.18 a.7 ad 1) al tratar de los actos humanos en general.

2. Esa objeción es válida tratándose de la forma intrínseca. De esa manera no es la caridad forma de la fe; lo es, en cambio, en cuanto que informa su acto, como hemos expuesto.

3. La obediencia misma, igual que la esperanza y cualquier otra virtud que puede preceder al acto de fe, es informada por la caridad, como se verá más adelante (q.23 a.8). Por eso se pone como forma de la fe la caridad.

Artículo 4

¿Puede convertirse en formada la fe informe, y al contrario?

Objeciones por las que parece que la fe informe puede convertirse en formada, y al contrario:

1. Dice el Apóstol: Cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto (1 Cor 13,10). Pues bien, la fe es informe respecto de la fe formada. En consecuencia, desaparecerá la primera cuando llegue la segunda, de tal manera que las dos no sean un hábito numéricamente uno.

2. Lo que está muerto no se torna en vivo. Ahora bien, la fe informe, como leemos en la Escritura, está muerta: La fe sin obras está realmente muerta (Sant 2,17.20.26). No puede, pues, tornarse en formada la fe informe.

3. Añade también: Cuando sobreviene la gracia de Dios no tiene menos efecto en el hombre fiel que en el infiel. Pues bien, en el hombre infiel causa el hábito de la fe. Luego cuando sobreviene a un fiel que tenía antes el hábito de la fe informe, causará en él otro hábito de fe.

4. Además, según afirma Boecio, los accidentes no pueden sufrir alteración. La fe es un accidente. Luego una misma fe no puede ser unas veces informe y otras formada.

Contra esto: está lo que sobre el texto de Santiago: La fe, si no tiene obras, está realmente muerta, añade la Glosa: con ellas revive. Por lo tanto, la fe, antes muerta e informe, se torna en formada y viva.

Respondo: Diversas han sido las opiniones sobre este tema. Algunos han defendido que son distintos el hábito de la fe formada y el de la informe, y que se destruye la fe informe cuando sobreviene la fe formada. Del mismo modo, cuando, después de haber tenido una fe formada, incurre el hombre en pecado mortal, a la fe formada sucede otro hábito, infundido por Dios, de fe informe. Pero no parece admisible que al sobrevenir al hombre la gracia de Dios excluya algún otro don de Dios, ni tampoco que por el pecado mortal reciba el hombre algún don divino.

Por esta razón sostuvieron otros que son ciertamente hábitos distintos el de la fe formada y el de la informe, pero que cuando se produce la fe formada no desaparece el de la fe informe, sino que permanece en el mismo sujeto juntamente con el de la fe formada. Mas tampoco parece admisible que

permanezca ocioso el hábito de la fe informe en quien posee la fe formada.

Se ha de concluir, pues, de otra manera. Se debe afirmar que es el mismo el hábito de la fe formada y el de la informe. La razón radica en el hecho de que el hábito se diversifica por lo que es en él esencial. Y siendo la fe una perfección del entendimiento, le es esencial lo que esencialmente le pertenece al entendimiento. Lo que corresponde, empero, a la voluntad no pertenece esencialmente a la fe, de tal manera que pueda diversificar el hábito de la misma. Ahora bien, la distinción entre fe formada y fe informe se basa en lo que concierne a la voluntad, es decir, la caridad, y no en lo que concierne al entendimiento. De ahí que no sean hábitos distintos el de la fe formada y el de la fe informe.

A las objeciones:

1. La frase del Apóstol ha de entenderse de una imperfección que es esencial a lo imperfecto. En este caso, efectivamente, es menester que, al venir lo perfecto, desaparezca lo imperfecto, como al llegar la visión clara desaparece la fe, a la que es esencial el versar sobre lo que no se ve. Mas cuando lo imperfecto no forma parte esencial de la realidad imperfecta, ésta, permaneciendo numéricamente la misma, pasa de imperfecta a perfecta; así también la niñez no es de esencia del hombre, y por eso el sujeto numéricamente el mismo pasa de niño a adulto. En el caso de la fe, su informidad no pertenece a la esencia, sino que es accidental, como hemos expuesto. De ahí que la misma fe, antes informe, se trueca en fe formada.

2. Lo que da la vida al animal es esencial al mismo, porque es su forma sustancial. Por eso, una vez muerto, no puede volver a la vida, ya que lo que está muerto es específicamente distinto de lo que está vivo. En el caso, en cambio, de la fe, no pertenece a su esencia lo que hace que sea viva o formada. No hay, por tanto, paridad de razones.

3. La gracia causa la fe no solamente cuando ésta comienza a existir de nuevo en el hombre, sino también mientras dura en él. Efectivamente, como hemos expuesto antes (1 q.104 a.1; 1-2 q.109 a.9), Dios está operando en todo momento la justificación del hombre, como el sol ilumina constantemente el aire. De ahí que la gracia no actúa en menor grado cuando sobreviene al fiel que cuando sobreviene al infiel; en ambos produce la fe: en el uno, confirmándola y perfeccionándola; en el otro, creándola de nuevo.

Se puede decir también que, si la gracia no causa la fe en el que ya la tiene, es accidental, o sea, por la disposición del sujeto, algo semejante a lo que ocurre en el caso contrario; es decir, que un segundo pecado mortal no destruye la gracia en quien la había perdido por un pecado mortal anterior.

4. El hecho de que la fe se torne de formada en informe no afecta a la fe en sí misma, sino al sujeto en que radica, el alma, que unas veces tiene la fe sin la caridad, y otras, en cambio, con ella.

Artículo 5

¿Es virtud la fe?

Objeciones por las que parece que la fe no es virtud:

1. La virtud se ordena al bien, ya que, como escribe el Filósofo en II Ethic., hace bueno al que la tiene. Pero la fe se ordena a la verdad. Luego la fe no es virtud.

2. Es más perfecta la virtud infusa que la adquirida. Pero, como afirma el Filósofo en VI Ethic., la fe no va incluida entre las virtudes intelectuales

adquiridas, a causa de su imperfección. Mucho menos se la puede incluir entre las virtudes infusas.

3. Hemos expuesto (a.4) que la fe formada y la informe son de la misma especie. Pues bien, la fe informe no es virtud, ya que no tiene conexión con las demás virtudes. Luego tampoco lo es la fe formada.

4. Además, las gracias gratis dadas y los frutos se distinguen de las virtudes. Pues bien, el Apóstol enumera la fe entre las gracias gratis dadas (Gál 5,23) y también entre los frutos (1 Cor 12,9). En consecuencia, la fe no es virtud.

Contra esto: está el hecho de que el hombre es justificado por las virtudes, ya que, según V Ethic. , justicia es toda virtud, y el hombre es justificado por la fe a tenor de las palabras del Apóstol: Justificados por la fe , tenemos paz (Rom 5,1). En consecuencia, la fe es virtud.

Respondo: Hemos probado ya (1-2 q.56 a.3) que la virtud humana hace al acto humano bueno. Por eso, todo hábito que es siempre principio de un acto bueno, puede llamarse virtud humana. De esta clase de hábitos es la fe formada. En efecto, dado que el creer es un acto del entendimiento que se adhiere a la verdad bajo el impulso de la voluntad, para que ese acto sea perfecto se requieren dos cosas: Primera, que el entendimiento tienda de manera infalible a su propio bien, que es la verdad. Segunda, que se ordene también infaliblemente al último fin en virtud del cual asiente la voluntad a la verdad. Esas dos cosas se dan en el acto de fe formada. Es, ciertamente, esencial a la fe que el entendimiento se ordene a la verdad, puesto que, como hemos dicho (q.1 a.3), la fe no es susceptible de error. Por razón de la caridad que informa la fe, la voluntad debe ordenarse también infaliblemente al fin bueno. En consecuencia, la fe formada es virtud.

No es, en cambio, virtud la fe informe. La razón es ésta: aunque por parte del entendimiento tiene la perfección que corresponde al acto de fe, no la tiene, sin embargo, por parte de la voluntad. Ocurre como con la templanza: aunque estuviera en el apetito concupiscible, no sería virtud si no se diera la prudencia en la razón, según hemos expuesto (1-2 q.65 a.1), ya que el acto de la templanza requiere, para su actuación, tanto el acto de la razón como del concupiscible. Del mismo modo, para el acto de fe se requiere el de la voluntad y el del entendimiento.

A las objeciones:

1. La verdad misma es el bien del entendimiento, porque encuentra en ella su perfección. Por eso, en cuanto está orientado hacia la verdad por la fe, ésta realiza su orden a un bien. Pero, además, en cuanto informada por la caridad, realiza la ordenación al bien que es objeto de la voluntad.

2. La fe de que habla el Filósofo se funda en la razón humana, que no es, por necesidad, concluyeme, y es, por eso mismo, susceptible de error. De ahí que esa fe no es virtud. La fe, en cambio, de que tratamos aquí se funda en la verdad divina, que es infalible, y bajo ella no cabe falsedad; esta fe sí puede ser virtud.

3. La fe formada y la informe no difieren entre sí específicamente, como si se dieran en especies distintas, sino que difieren como lo perfecto y lo imperfecto en la misma especie. Por eso, la fe informe, que es imperfecta, no logra en plenitud el concepto preciso de virtud, por ser imperfecta, dado que la virtud es una perfección, como escribe el Filósofo.

4. Según algunos , la fe incluida entre las gracias gratis dadas es la fe informe. Pero esta posición es infundada, porque las gracias gratis dadas, que allí se consideran, no son comunes a todos los miembros de la Iglesia. Por eso dice

allí el Apóstol: Hay diversidad de dones (v.4), y de nuevo: a uno le es dado éste; al otro, aquél (v.8ss). Pero la fe informe es común a todos los miembros de la Iglesia, porque la infirmitad no es de esencia de la fe en cuanto que ésta es don gratuito. Hay que decir, por consiguiente, que en ese pasaje la fe se considera como cierta excelencia de la misma, por ejemplo, la constancia en la fe o la predicación de la fe, como dice la Glosa. Se la incluye, en cambio, entre los frutos porque se da en su acto cierto deleite en virtud de su certeza. Por eso, en Gálatas, donde se enumeran los frutos, se propone la fe como la certera de las cosas invisibles (Gál 5).

Artículo 6

¿Es una la fe?

Objeciones por las que parece que la fe no es una:

1. De igual forma que la fe es don de Dios (Ef 2,8), así son consideradas también entre los dones de Dios la sabiduría y la ciencia, como vemos en Isaías (Is 11,2). Ahora bien, estos dones se distinguen en cuanto que la sabiduría tiene por objeto las realidades eternas; la ciencia, en cambio, las temporales, como enseña San Agustín en XII De TV/». Mas dado que la fe tiene por objeto las realidades eternas, y también algunas temporales, parece que no debe ser una, sino que se divide en partes.

2. La confesión, como hemos dicho (q.3 a.1), es acto de la fe. Pero la confesión de fe no es la misma en todos, pues lo que nosotros confesamos como ya realizado, los antiguos Padres lo consideraban como algo futuro, según consta en Isaías: He aquí que la doncella ha concebido y va a dar a luz un hijo (Is 7,14). La fe, pues, no es única.

3. Además, la fe es común a cuantos creen en Cristo. Pero un solo accidente no puede darse en sujetos diferentes. En consecuencia, no puede ser una la fe de todos.

Contra esto: están las palabras del Apóstol: Un solo Señor, una sola fe (Ef 4,5).

Respondo: Tomada como hábito, la fe se puede considerar de dos maneras. La primera, por parte del objeto. Así considerada, la fe es una, porque su objeto formal es la Verdad primera, y adhiriéndonos a ella creemos las verdades que contiene la fe. La segunda, por parte del sujeto. En este sentido es tan diversa la fe como los sujetos que la tienen. Pero es en realidad evidente que la fe, lo mismo que cualquier otro hábito, recibe su especie de la razón formal del objeto y se individualiza por parte del sujeto. Y por eso, si tomamos la fe como hábito que nos lleva a creer, es una en cuanto a su especie y diversa en cuanto al número de sujetos en que se encuentra. Y si tomamos la fe por lo que se cree, es también una, por ser lo mismo lo que todos creen. Y aunque las verdades de fe que todos comúnmente creen son diversas, todas ellas pueden reducirse a unidad.

A las objeciones:

1. Las cosas temporales propuestas en la fe no pertenecen al objeto de la misma si no es en relación a algo eterno, que es, lo hemos dicho (q.1 a.1), la Verdad primera. Por esto la fe de lo temporal y de lo eterno es una. No sucede así con la sabiduría y la ciencia, que consideran lo temporal y lo eterno bajo los aspectos propios de cada una.

2. La diferencia entre el pasado y el futuro no son debidas a la diversidad en lo que se cree, sino a la adaptación del creyente a la única realidad, como ya hemos explicado (1-2 q.103 a.4).

3. El argumento parte de la diversidad numérica de la fe.

Artículo 7

¿Es la fe la primera de las virtudes?

Objeciones por las que parece que la fe no es la primera de las virtudes:

1. Sobre el texto de Lucas: Os digo a vosotros, amigos míos (Lc 12,4), afirma la Glosa que la fortaleza es el fundamento de la fe. Mas el fundamento es anterior a lo que sobre él se funda. En consecuencia, la fe no es la primera virtud.

2. Sobre lo del salmo: No te impacientes por causa de los malos, dice una Glosa que la esperanza introduce en la fe. Pues bien, como se verá luego (q.17 a.1), la esperanza es una virtud. Por lo tanto, la fe no es la virtud primera.

3. Añade todavía: Hemos afirmado (a.2 ad 2; q.2 a.9) que el entendimiento del creyente se inclina a asentir a las verdades de fe por obediencia a Dios. Como la obediencia es igualmente una virtud, la fe no es la primera.

4. Además, dice la Glosa sobre el pasaje de 1 Cor 3,11 que la fe fundamento no es la informe, sino la formada. Pero hemos expuesto (a.3) que la fe es informada por la caridad. De ahí que el ser fundamento lo recibe de la caridad, virtud que tiene más de fundamento que la fe, ya que el cimiento es la parte primera del edificio. Parece, pues, que la caridad es antes que la fe.

5. Finalmente, el orden de los hábitos se corresponde con el de los actos. Ahora bien, en el acto de fe, la actividad de la voluntad, a la que perfecciona la caridad, precede a la actividad del entendimiento, al que perfecciona la fe, del mismo modo que la causa precede al efecto. Por lo tanto, la caridad precede a la fe y, en consecuencia, ésta no es la primera de las virtudes.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol de que la fe es sustancia de las cosas que se esperan (Heb 11,1). La sustancia siempre es lo primero. Luego la fe es la primera entre las virtudes.

Respondo: La prioridad de una cosa sobre otra puede darse de dos maneras: directa o esencial y accidental. Directa o esencialmente, la primera entre las virtudes es la fe. Dado que, en el orden operativo, el fin, como ya hemos expuesto (1-2 q.13 a.3; q.34 a.4 ad 1; q.57 a.4), es el principio, las virtudes teologales, cuyo objeto es el último fin, debe preceder, por necesidad, a las demás virtudes. Por otra parte, es preciso también que el último fin esté en el entendimiento antes que en la voluntad, dado que ésta no se encamina hacia su objeto si no es conocido antes por el entendimiento. De ahí que, como el último fin está ciertamente en la voluntad por medio de la esperanza y de la caridad, y en el entendimiento por medio de la fe, ésta necesariamente debe preceder a las demás virtudes, ya que, por otra parte, el conocimiento natural no puede llegar hasta Dios como objeto de la bienaventuranza según el modo en que tienden hacia él la esperanza y la caridad.

De manera accidental, sin embargo, alguna virtud puede ser anterior a la fe. Una causa accidental se convierte también en causa primera, y así, apartar los obstáculos es efecto de una causa accidental, como prueba el Filósofo. Desde este punto de vista, de manera accidental algunas virtudes pueden ser anteriores a la fe, es decir, en cuanto eliminan los impedimentos para creer: la fortaleza, rechazando el temor desordenado que impide la fe; la humildad, por su parte, rechazando la soberbia, que hace que el entendimiento se niegue a someterse a la verdad de la fe. Lo mismo se puede decir de algunas otras virtudes, aunque, en realidad, no sean verdaderas virtudes si no se presupone la fe, como afirma San Agustín (en el libro *Contra Iulianum*).

A las objeciones:

1. La respuesta es evidente después de lo que se acaba de exponer.
2. La esperanza no puede introducir universalmente a la fe. En efecto, no se puede tener esperanza de la bienaventuranza eterna si no se la cree posible, ya que lo imposible no cae bajo esperanza, según hemos probado (1-2 q.40 a.1). Puede uno, sin embargo, ser llevado por la esperanza a permanecer en la fe o a adherirse firmemente a ella. Bajo este último aspecto se dice que la esperanza introduce a la fe.
3. La obediencia se entiende en dos acepciones. A veces implica la inclinación de la voluntad a cumplir los preceptos divinos. En este sentido no es una virtud especial, pues va incluida de manera general en toda virtud, ya que, como hemos dicho (1-2 q.100 a.2), todos los actos de las virtudes caen bajo los preceptos de la ley divina. De este modo se requiere la obediencia en la fe. Puede tomarse también la obediencia en el sentido de que implica cierta inclinación a cumplir los mandatos divinos en cuanto éstos se presentan como algo debido. En este sentido es la obediencia una virtud especial y forma parte de la justicia, porque obedeciendo al superior se le da lo que le es debido. En este segundo sentido, la obediencia sigue a la fe, que nos manifiesta que Dios es un superior al que hay que obedecer.
4. Para que un fundamento lo sea en verdad es necesario no solamente que sea lo primero, sino que, además, esté unido a las demás partes del edificio; no sería ciertamente fundamento si no tuviera conexión con ellas. Ahora bien, en el edificio espiritual la conexión se logra por la caridad, como afirma el Apóstol: Por encima de todo esto, revestios del amor, que es el vínculo de la perfección (Col 3,14). Por eso, sin la caridad no podría ser fundamento la fe. De ello no se sigue, sin embargo, que la caridad preceda a la fe.
5. Para la fe se exige un acto previo de la voluntad, pero no el acto de la voluntad informada por la caridad; este acto presupone más bien la fe, ya que no puede encaminarse la voluntad con amor perfecto hacia Dios si el entendimiento no tiene fe recta de El.

Artículo 8

¿Es la fe más cierta que la ciencia y las demás virtudes intelectuales?

Objeciones por las que parece que la fe no es más cierta que la ciencia y las demás virtudes intelectuales:

1. La duda se opone a la certeza. De ahí que parezca que es más cierto aquello sobre lo que no puede recaer la menor duda, como es más blanco lo que tiene menos de negro. Ahora bien, el entendimiento, la ciencia y también la sabiduría no tienen duda alguna sobre su objeto. El que cree, en cambio, puede tener en algún momento movimientos de duda, y dudar de las cosas de fe. La fe, pues, no es más cierta que las virtudes intelectuales.
2. La vista da más certeza que el oído. Pero, según el Apóstol, la fe viene de la predicación (Rom 10,17). Pues bien, el entendimiento, lo mismo que la ciencia y la sabiduría, incluyen cierta visión intelectual. En consecuencia, la ciencia y el entendimiento son más ciertos que la fe.
3. Además, en las cosas que pertenecen al entendimiento es tanto mayor la perfección cuanto mayor es la certeza. Ahora bien, el entendimiento es más perfecto que la fe, ya que a ésta se llega por el entendimiento, según la expresión de Isaías: Si no tenéis fe no permaneceréis (Is 7,9), y a tenor de una versión, San Agustín, por su parte, en XIV De Trin., afirma también sobre la ciencia: La fe se

robustece por la ciencia .

Por consiguiente, parece que la ciencia y el entendimiento son más ciertos que la fe.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol: Al oír, por la fe, la palabra de Dios que os predicamos, la acogisteis no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios, cual en verdad es (1 Tes 2,13). Ahora bien, nada hay más meritorio que la palabra de Dios. Luego ni la ciencia ni ninguna otra cosa es más cierta que la fe.

Respondo: Como ya hemos expuesto a propósito de las virtudes (1-2 q.57 a.4 ad 2; a.5 ad 3), dos de ellas versan sobre cosas contingentes: la prudencia y el arte. La fe, por su parte, es superior a ellas en certeza por razón de su materia, ya que versa sobre cosas eternas que no pueden cambiar. Las restantes, es decir, la sabiduría, la ciencia y el entendimiento, según hemos probado (1-2 q.57 a.5 ad 3), versan sobre cosas necesarias. Debemos, sin embargo, tener en cuenta que el entendimiento, la sabiduría y la ciencia tienen dos acepciones: una, como virtudes intelectuales, según lo entiende el Filósofo en VI Ethic. ; otra, como dones del Espíritu Santo. Tomadas en el primer sentido, hay que decir que la certeza es susceptible de una doble consideración. La primera, por razón de su causa, en cuyo caso se dice que es más cierto lo que tiene una causa también más cierta. Bajo este aspecto, la fe es más cierta que las tres virtudes referidas, puesto que se funda en la verdad divina, mientras que esas otras tres virtudes se apoyan en la razón humana. La segunda, por parte del sujeto que la posee. En este caso se dice que es más cierto lo que consigue el entendimiento del hombre con mayor plenitud. En este sentido, dado que las cosas de fe trascienden al entendimiento del hombre, cosa que no sucede con las tres virtudes susodichas, la fe es menos cierta que ellas. Mas puesto que, en absoluto, cada cosa hay que valorarla según sus causas, y, accidentalmente, según la disposición del sujeto, en este sentido la fe es en absoluto más cierta, mientras que las otras certezas lo son accidentalmente, es decir, en relación a nosotros. De igual suerte, si se consideran esas tres virtudes como dones de la vida presente, se comparan a la fe como principio que presuponen. Luego también en este sentido es la fe más cierta que ellas.

A las objeciones:

1. Esa duda no procede de la causa de la fe, sino de nosotros, en cuanto que no alcanzamos plenamente por el entendimiento las verdades de fe.

2. En igualdad de condiciones, la vista tiene más certeza que el oído. Pero si aquel a quien se oye rebasa con mucho a aquel a quien se ve, en ese caso tiene mayor certeza el oído que la visión, del mismo modo que uno de poca ciencia está más cierto de lo que oye a un sabio que de lo que juzga por su propia razón. Con mayor motivo, el hombre está más cierto de lo que oye de Dios, que no puede engañarse, que de lo que ve con su propia razón, que sí puede engañarse.

3. La perfección del entendimiento y de la ciencia excede al conocimiento de la fe en su mayor claridad, pero no en cuanto a una adhesión más cierta. Toda la certeza del entendimiento o de la ciencia, en realidad, en cuanto son dones, procede de la certeza de la fe, del mismo modo que la certeza del conocimiento de las conclusiones procede de la certeza de los principios. A su vez, la ciencia, la sabiduría y el entendimiento son virtudes intelectuales y se fundan en la razón natural, la cual carece de la certeza de la palabra de Dios, en que se apoya la fe.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 4

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 5

Cuestión 5. Los que tienen fe

Corresponde a continuación tratar de los que tienen fe. Sobre esto pueden formularse cuatro preguntas:

1. ¿Tuvieron fe, en su primer estado, el ángel y el hombre?
2. ¿Tienen fe los demonios?
3. Los herejes que yerran en un artículo de fe, ¿tienen fe en los otros?
4. Entre los que poseen la fe, ¿la tienen mayor unos que otros?

Artículo 1

¿Tuvieron fe, en su primer estado, el ángel y el hombre?

Objeciones por las que parece que ni el ángel ni el hombre, en su primer estado, tuvieron fe:

1. Hugo de San Víctor dice, en efecto: Como el hombre no tiene el ojo apto para la contemplación, no puede ver a Dios y las cosas que se hallan en él. Pero el ángel, en su primer estado, antes de su confirmación en gracia o de su caída, tenía ojo apto para la contemplación, ya que, como afirma San Agustín, en II Super Gen. ad litt. veía las cosas en el Verbo. Del mismo modo parece que el primer hombre, en el estado de inocencia, tenía el ojo abierto para la contemplación. Dice, en efecto, Hugo de San Víctor en sus «sententiis» que el hombre --en el primer estado conocía a su Creador, no con el conocimiento que se adquiere de fuera por el oído, sino con el que es suministrado interiormente por la inspiración; no como Dios, ausente ahora a los creyentes, es buscado por la fe, sino como es captado de manera más manifiesta por la presencia de la contemplación. En consecuencia, ni el ángel ni el hombre tuvieron fe en su primer estado.

2. El conocimiento de la fe es enigmático y oscuro, según dice el Apóstol: Ahora vemos en un espejo, confusamente (1 Cor 13,12). Esto, en cambio, no se dio ni en el ángel ni en el hombre en el primer estado, ya que la oscuridad es castigo del pecado. De ahí que no fue posible la fe ni en el hombre ni en el ángel en el primer estado.

3. Además, afirma el Apóstol que la fe se adquiere por el oído (Rom 13,17). Mas esto no era posible en el estado primero de la condición del ángel o del hombre, ya que el oído no recibía información de nadie. En aquel estado, pues, no se daba la fe ni en el hombre ni en el ángel.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol: El que se acerca a Dios ha de creer que existe (Heb 11,6). Ahora bien, el ángel y el hombre, en su primer estado, se encontraban en condición de acercarse a Dios. Luego necesitaban de la fe.

Respondo: Afirman algunos que en los ángeles, antes de su confirmación en gracia y de la caída, y en el hombre, antes del pecado, no existía la fe, debido a la contemplación manifiesta que tenían de las realidades divinas. Siendo, pues, la fe garantía de lo que no se ve (Heb 11,1), y, en palabras de San Agustín, por la fe se cree lo que no se ve, la fe excluye solamente aquella manifestación que hace presente y visto el objeto principal de la misma. Ahora bien, este objeto de la fe es la Verdad primera, cuya visión nos beatifica y suplanta a la fe. Por lo tanto, como ni el ángel, antes de la confirmación en gracia, ni el hombre, antes del pecado, tuvieron aquella bienaventuranza en la que se ve a Dios en su esencia, es evidente que no tuvieron un conocimiento tan manifiesto de Dios que excluyera la fe. Por eso, el no haber tenido fe no pudo ser por otra razón que por desconocer en absoluto el objeto de la fe. Y si el hombre y el ángel, como

sostienen algunos , hubieran sido creados en estado de naturaleza pura, tal vez podría sostenerse que en el ángel no se dio la fe antes de su confirmación en gracia, no en el hombre antes de su pecado, ya que el conocimiento de la fe excede el conocimiento natural de Dios no sólo en el hombre, sino también en el ángel. Pero hemos probado ya (q.62 a.3; q.95 a.1) que el hombre y el ángel fueron creados con el don de la gracia, y por eso debemos afirmar también que esa gracia recibida y aún no confirmada significó en ellos cierta incoación de la bienaventuranza esperada; incoación que, según hemos dicho (q.4 a.7), se verifica en la voluntad por la esperanza y la caridad, y en el entendimiento por la fe. Por eso es necesario afirmar que el ángel, antes de su confirmación en gracia, y el hombre, antes del pecado, poseyeron la fe.

Se debe, sin embargo, tener en cuenta que en el objeto de la fe hay alguna cosa cuasi formal, es decir, la Verdad primera, que está por encima de todo conocimiento natural de la criatura; y hay también algo material, que es aquello a lo que asentimos adhiriéndonos a la Verdad primera. Respecto al primero de estos aspectos, la fe es común a todos los que, sin haber conseguido la bienaventuranza eterna, tienen conocimiento de Dios adhiriéndose a la Verdad primera. Mas respecto a las cosas propuestas materialmente para creer, unos las creen y otros las saben con claridad, incluso en el presente estado de cosas, como consta por lo expuesto en otro lugar (q.1 a.5). Según eso, se puede afirmar también que el ángel, antes de la confirmación, y el hombre, antes del pecado, conocieron con claridad ciertas verdades sobre los misterios divinos que ahora no podemos conocer nosotros si no es creyendo.

A las objeciones:

1. Aunque las palabras de Hugo de San Víctor sean de un maestro y no tengan la fuerza de una autoridad, se puede, no obstante, decir que la contemplación que suprime la necesidad de la fe es la contemplación de la patria, la cual proporciona la visión de la verdad sobrenatural en su esencia. Pero esta contemplación no la tuvieron ni el ángel antes de la confirmación en gracia ni el hombre antes del pecado. Su contemplación era, con todo, más elevada que la nuestra; por ella, acercándose más a Dios, podían conocer con manifiesta luz sobre los efectos divinos y sobre los misterios más cosas que nosotros. Por eso no había en ellos la fe que les hiciera buscar a Dios ausente, como lo hacemos nosotros. Dios, en efecto, por la luz de la sabiduría, les era más presente que a nosotros, si bien no les estaba presente como lo está a los bienaventurados por la luz de la gloria .

2. En el primer estado del hombre y del ángel no existía la oscuridad de la culpa y de la pena. Había, sin embargo, en el entendimiento del hombre y del ángel cierta oscuridad natural en cuanto que toda criatura es tinieblas comparada con la inmensidad divina. Y esa oscuridad es suficiente para lo esencial de la fe.

3. En el primer estado no se daba audición exterior respecto de la palabra de otro hombre, sino respecto de la inspiración de Dios. Era así como oían los profetas, según estas palabras: Quiero escuchar qué dice el Señor (Sal 84,9).

Artículo 2

¿Tienen fe los demonios?

Objeciones por las que parece que los demonios no tienen fe:

1. Dice San Agustín en De praedest. Sanct. que la fe consiste en la voluntad de los que creen . Pues bien, la voluntad con que quiere uno creer es buena, y, como ya expusimos en la primera parte (q.64 a.2 ad 5), en los demonios

no se da voluntad deliberada buena. Parece, pues, que en los demonios no existe la fe.

2. La fe es don de la gracia divina, según el Apóstol: Habéis sido sanados por la gracia mediante la fe (Ef 2,8). Pero los demonios perdieron la gracia, como afirma la Glosa sobre las palabras de Oseas: Ellos se vuelven a otros dioses y gustan de las tartas de uvas (Os 3,1). En consecuencia, después del pecado la fe no quedó en los demonios.

3. Además, la infidelidad parece ser el más grave de los pecados. Así lo enseña San Agustín comentando a San Juan (15,22): Si no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de pecado. Pues bien, en ciertos hombres se da el pecado de infidelidad. En consecuencia, si se diera fe en los demonios, el pecado de algunos hombres sería mayor que el de los demonios, y esto parece incongruente. En los demonios, pues, no existe la fe.

Contra esto: está el testimonio de estas palabras: Los demonios creen, y tiemblan (Sant 2,19).

Respondo: Hemos expuesto (q.1 a.4; q.2 a.1 ad 3; a.9; q.4 a.1 et 2) que el entendimiento del creyente asiente a la verdad que cree, no porque vea la verdad en sí misma o la reduzca a los primeros principios, en sí mismos evidentes, sino por imperio de la voluntad. Pero la moción de la voluntad sobre el entendimiento para asentir puede obedecer a dos causas. Una, por la orientación de la voluntad hacia el bien, y en este caso el acto de creer es laudable. Otra, porque el entendimiento es convencido a estimar que se debe creer lo que se dice, aunque no sea evidente lo que se cree. Por ejemplo, si un profeta anunciase en nombre del Señor un hecho futuro y recurriera al milagro resucitando a un muerto, por ese signo tendría el entendimiento una convicción tal que llegaría a conocer que la cosa estaba dicha por Dios que no miente. No obstante, ese suceso futuro predicho (por el profeta) no sería en sí mismo evidente, y por ello no quedaría eliminada la fe. Se debe, pues, decir que se alaba la fe de los fieles de Cristo en el primer sentido. En los demonios, en cambio, no se da la fe en ese sentido, sino sólo en el segundo. En realidad, ven muchas señales manifiestas de que la enseñanza de la Iglesia viene de Dios, aunque no vean en sí mismas las verdades que enseña la Iglesia, como, por ejemplo, que Dios es uno y trino, y otras cosas semejantes.

A las objeciones:

1. La fe de los demonios es en cierta manera coaccionada por la evidencia de los signos. Por lo tanto, su fe no revierte en alabanza de la voluntad de los mismos.

2. La fe, que es don de la gracia, inclina al hombre a creer por cierto amor al bien, aunque sea una fe informe. Luego la fe que se da en los demonios no es don de la gracia; más bien se ven inducidos a creer por la perspicacia natural de su inteligencia.

3. Lo que desagrade a los demonios es el hecho de que los signos de la fe son tan evidentes que por ellos se vean forzados a creer. Por eso en nada amengua su malicia el hecho de creer.

Artículo 3

El hereje que rechaza un artículo de la fe, ¿puede tener fe informe sobre los demás?

Objeciones por las que parece que el hereje que rechaza un artículo de fe puede tener fe informe en los demás:

1. El entendimiento natural de un hereje no es más potente que el del católico. Pues bien, el entendimiento del católico necesita la ayuda del don de la fe para creer cualquier artículo. Parece, pues, que tampoco los herejes puedan creer algún artículo sin el don de la fe informe.

2. En la fe se contienen muchos artículos, como en una ciencia, por ejemplo, la geometría, se contienen muchas conclusiones. Ahora bien, puede el hombre tener la ciencia geométrica respecto de algunas conclusiones ignorando las restantes. Por lo tanto, también puede tener fe en algunos artículos sin creer en los demás.

3. Además, el hombre obedece a Dios creyendo lo mismo que cumpliendo sus preceptos. Pero el hombre puede ser obediente en algunos preceptos y no respecto de otros. En consecuencia, puede tener fe en algunos artículos sin tenerla en los demás.

Contra esto: está el hecho de que rechazar un artículo se opone a la fe, como el pecado mortal se opone a la caridad. Pero la caridad no permanece en el hombre después de un solo pecado mortal. Luego tampoco permanece la fe después de rechazar un solo artículo de la misma.

Respondo: El hereje que rechaza un solo artículo de fe no tiene el hábito ni de la fe formada ni de la fe informe. Y la razón de ello está en el hecho de que la especie de cualquier hábito depende de la razón formal del objeto, y si ésta desaparece, desaparece también la especie del hábito. Pues bien, el objeto formal de la fe es la Verdad primera revelada en la Sagrada Escritura y en la enseñanza de la Iglesia. Por eso, quien no se adhiere, como regla infalible y divina, a la enseñanza de la Iglesia, que procede de la Verdad primera revelada en la Sagrada Escritura, no posee el hábito de la fe, sino que retiene las cosas de la fe por otro medio distinto. Como el que tiene en su mente una conclusión sin conocer el medio de demostración, es evidente que no posee la ciencia de esa conclusión, sino tan sólo opinión.

Ahora bien, es evidente que quien se adhiere a la enseñanza de la Iglesia como regla infalible presta su asentimiento a todo cuanto enseña la Iglesia. De lo contrario, si de las cosas que enseña la Iglesia admite las que quiere y excluye las que no quiere, no asiente a la enseñanza de la Iglesia como regla infalible, sino a su propia voluntad. Así, es del todo evidente que el hereje que de manera pertinaz rechaza un solo artículo no está preparado para seguir en su totalidad la enseñanza de la Iglesia (estaría, en realidad, en error y no sería hereje si no lo rechaza con pertinacia). Es, pues, evidente que el hereje que niega un solo artículo no tiene fe respecto a los demás, sino solamente opinión, que depende de su propia voluntad.

A las objeciones:

1. Los demás artículos de la fe en los que no yerra el hereje no los acepta del mismo modo que el fiel, es decir, por adhesión a la Verdad primera, para lo cual necesita el hombre la ayuda del hábito de la fe. El hereje los retiene por propia voluntad y por propio juicio.

2. En las diversas conclusiones de una ciencia existen medios diversos de demostración, y unos pueden conocerse sin los otros. Por eso, puede conocer un hombre algunas conclusiones de una ciencia ignorando las demás. A los artículos de la fe, en cambio, les presta su asentimiento por un único medio, es decir, la Verdad primera propuesta en las Escrituras, correctamente interpretadas según la doctrina sana de la Iglesia. Por tanto, quien se aparte de este medio está del todo privado de la fe.

3. Los diversos preceptos de la ley pueden referirse, bien a diversos motivos próximos, y en este caso pueden observarse los unos sin los otros, bien a un solo motivo, que es obedecer perfectamente a Dios. Pero de éste se aparta el que traspasa un solo precepto, según las palabras de Santiago: Quien falta en un solo precepto se hace reo de todos (Sant 2,10).

Artículo 4

¿Puede ser la fe mayor en uno que en otro?

Objeciones por las que parece que la fe no puede ser mayor en uno que en otro:

1. La magnitud de un hábito depende de los objetos. Pero quien tiene la fe cree todo lo que ella enseña, ya que quien rechaza una sola verdad de fe la pierde totalmente, como acabamos de decir (a.3). No parece, pues, que la fe pueda ser mayor en uno que en otro.

2. Lo que está en la cumbre no es susceptible de más ni de menos. Pues bien, el motivo formal de la fe está en lo sumo, ya que exige una adhesión a la Verdad primera por encima de toda verdad. En consecuencia, la fe no es susceptible ni de más ni de menos.

3. Además, en el conocimiento infuso desempeña la fe la misma función que el entendimiento de los primeros principios en el conocimiento natural, puesto que los artículos de la fe son en realidad los primeros principios de ese conocimiento superior, como hemos expuesto (q.1 a.7). Pues bien, el entendimiento de los primeros principios se halla por igual en todos los hombres. En consecuencia, la fe se encuentra también por igual en todos los fieles.

Contra esto: está el hecho de que donde se encuentra lo poco y lo mucho, puede darse también lo más y lo menos. Pues bien, en la fe se da lo grande y lo pequeño, como consta por las palabras del Señor a Pedro: Hombre de poca fe, ¿por qué dudaste? (Mt 14,31), y a la mujer de que habla San Mateo: ¡Oh mujer, grande es tu fe! (Mt 15,28). La fe, pues, puede ser mayor en uno que en otro.

Respondo: Según hemos dicho (1-2 q.52 a.1 et 2; q.112 a.4), la magnitud de un hábito puede considerarse bajo dos aspectos: el objeto y la participación del mismo en el sujeto. Al objeto se le puede considerar también bajo un doble aspecto: o según la razón formal, o atendiendo materialmente a las cosas propuestas para creer. El objeto formal de la fe es único y simple, es decir, la Verdad primera, como ya hemos expuesto (q.1 a.1). Desde este punto de vista, la fe no se diversifica en los creyentes, sino que es específicamente una en todos, como hemos dicho (q.4 a.6). Pero las verdades materialmente propuestas para creer son muchas, y se las puede acoger más o menos explícitamente. Bajo este aspecto puede uno creer explícitamente más cosas que otro, en cuyo caso puede ser también mayor la fe en el sentido de un mayor desarrollo de su objeto. Considerando la fe según la participación en el sujeto, se ofrece la desigualdad de dos maneras, en cuanto que, como hemos expuesto (a.2; q.1 a.4; q.2 a.1 ad 3; a.9; q.4 a.1 et 2), el acto de fe procede del entendimiento y de la voluntad. Se puede, por lo tanto, decir que la fe es mayor en uno que en otro, o por parte del entendimiento, a causa de su mayor certeza y firmeza, o por parte de la voluntad, a causa de su mayor prontitud, entrega y confianza.

A las objeciones:

1. El que obstinadamente rechaza una verdad de fe no posee el hábito de la fe; lo tiene, en cambio, el que no cree de manera explícita todo, pero está dispuesto a creerlo. Según eso, desde el punto de vista del objeto, tiene uno

mayor fe que otro en cuanto cree de manera explícita más cosas, como hemos expuesto.

2. De esencia de la fe es preferir la Verdad primera a todas las cosas. Pero entre quienes le dan esa preferencia, unos se someten con mayor certeza y sumisión que otros. De esta forma es mayor en uno que en otro.

3. El entendimiento de los primeros principios deriva de la naturaleza humana en sí misma, que se encuentra por igual en todos. Pero la fe deriva del don de la gracia, que no se halla en todos por igual, como hemos probado (1-2 q.112 a.4). No hay, pues, paridad de razones. Sin embargo, debido a la mayor capacidad del entendimiento, unos conocen mejor que otros las virtualidades de los primeros principios.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 5

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 6

Cuestión 6. La causa de la fe

Viene a continuación el tema de la causa de la fe, sobre el cual se formulan dos preguntas:

1. ¿La fe es infundida al hombre por Dios?
2. ¿Es un don la fe informe?

Artículo 1

La fe, ¿es infundida al hombre por Dios?

Objeciones por las que parece que la fe no es infundida al hombre por Dios:

1. Afirma San Agustín en XIV De Trin. que la ciencia engendra en nosotros la fe, la nutre, la defiende y la robustece. Pues bien, lo que en nosotros engendra la ciencia, más bien parece adquirido que infuso. No parece, pues, que la fe sea en nosotros algo infundido por Dios.

2. Lo que obtiene el hombre oyendo y viendo parece adquirido por él. Ahora bien, el hombre llega a la fe viendo los milagros y oyendo la enseñanza de la fe. Leemos, en efecto, en San Juan: El padre comprobó entonces que era la misma hora en que le había dicho Jesús: «tu hijo vive», y creyó él y toda su familia (Jn 4,53), y en San Pablo: La fe viene por el oído (Rom 10,17). Luego la fe la posee el hombre como algo adquirido.

3. Lo que depende de la voluntad del hombre puede ser adquirido. Pero, según afirma San Agustín en De praedest. Sanct., la fe estriba en la voluntad de los que creen. Luego la fe puede ser adquirida por el hombre.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol: Habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de vosotros, sino que es don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se gloríe (Ef 2,8-9).

Respondo: Para que se dé la fe se requieren dos condiciones. Primera: que se le propongan al hombre cosas para creer; esto se requiere para creer algo de manera explícita. Segunda: el asentimiento del que cree a lo que se le propone. En cuanto a la primera condición, es necesario que la fe venga de Dios, porque las verdades de fe exceden la razón humana. Por eso no caen dentro de la contemplación del hombre si Dios no las revela. A algunos les son reveladas de manera inmediata por Dios, como sucede en el caso de los apóstoles y profetas; a otros, en cambio, se las propone Dios mediante los predicadores de la fe por Él enviados, a tenor de las palabras del Apóstol: ¿Cómo oirán sin que se les predique? ¿Y cómo predicarán si no son enviados? (Rom 10,15).

En cuanto a la segunda condición, es decir, el asentimiento del creyente a las verdades de fe, se puede considerar doble causa. Una de ellas induce exteriormente, como el milagro presenciado o la persuasión del hombre que induce a la fe. Pero ninguno de esos motivos es causa suficiente, pues entre quienes ven un mismo milagro y oyen la misma predicación, unos creen y otros no. Por eso es preciso asignar otra causa interna que desde dentro mueva al hombre a asentir a la verdad de fe. Según los pelagianos, esa causa sería únicamente el libre albedrío, y por eso decían: el comienzo de la fe radica en nosotros, que estamos dispuestos a asentir a las cosas de fe; la consumación, en cambio, viene de Dios, que nos propone lo que debemos creer. Pero esto es falso, porque, para asentir a las verdades de fe, el hombre es elevado sobre su propia naturaleza, y por eso es necesario que haya en él un principio sobrenatural que le mueva desde dentro, y ese principio es Dios. Por lo tanto, la fe, para prestar ese asentimiento, que es su acto principal, proviene de Dios, que desde dentro mueve

al hombre por la gracia .

A las objeciones:

1. Hay, ciertamente, una fe engendrada y nutrida mediante la persuasión exterior que produce la ciencia. Pero la causa principal y propia de la fe es la moción interior al asentimiento.

2. La objeción arguye también por la causa que propone exteriormente las cosas de la fe, o que persuade a creer por la palabra o por los hechos.

3. El acto de creer depende, es verdad, de la voluntad del creyente. Pero es necesario que por la gracia prepare Dios la voluntad del hombre para que sea elevada a las cosas que están sobre la naturaleza, como acabamos de exponer.

Artículo 2

¿Es don de Dios la fe informe?

Objeciones por las que parece que la fe informe no es don de Dios:

1. Se dice en el Deuteronomio (32,4) que las obras de Dios son perfectas. La fe informe es algo imperfecto. En consecuencia, no es obra de Dios.

2. De un acto se dice que es deforme porque carece de su forma debida. Se dice asimismo de la fe que es informe porque carece de su debida forma. Ahora bien, el acto deforme de pecado, según hemos expuesto (1-2 q.79 a.2), no proviene de Dios. Luego tampoco la fe informe.

3. Lo que Dios sana queda totalmente curado, ya que leemos en la Escritura: Se circuncida a un hombre en sábado para no quebrantar la ley de Moisés, ¿y os irritáis contra mí porque he curado totalmente a un hombre en sábado? (Jn 7,23). Pues bien, por la fe sana al hombre de la infidelidad. Por lo tanto, todo el que recibe de Dios el don de la fe, es curado al mismo tiempo de todos los pecados. Mas esto no se produce sino por la fe formada. En consecuencia, solamente la fe formada, no la informe, es don de Dios.

Contra esto: está el testimonio de la Glosa , que sobre el pasaje de 1 Cor 13,2 dice: La fe que se da sin la caridad es un don de Dios, y esta fe sin la caridad es la fe informe. Luego la fe informe es don de Dios.

Respondo: La deformidad es cierta privación. Se debe, sin embargo, considerar que la privación a veces forma parte constitutiva de la especie; otras, en cambio, no, sino que sobreviene al ser ya constituido en su especie. Así, la privación del equilibrio normal de los humores constituye específicamente la enfermedad, mientras que la oscuridad no entra en la constitución específica de lo diáfano, sino que es algo que le sobreviene. Así, pues, dado que al señalar la causa de una realidad tratamos de determinar la causa de la misma en su esencia específica, no se puede decir que lo que no es causa de la privación lo sea de la realidad afectada por la privación, como si ésta fuera forma específica de esa realidad. Así, no se puede decir que sea causa de la enfermedad lo que no es causa de la destemplanza de los humores. Se puede, empero, decir de un agente que es causa de lo diáfano, aunque no lo sea de la oscuridad, pues ésta no es esencia de lo diáfano. Pues bien, la infirmitad de la fe no pertenece a su esencia, ya que la fe se hace informe por defecto de una forma exterior, como hemos expuesto (q.4 a.4). Por eso es causa de la fe informe lo que es causa de la fe en sí misma, que, como hemos dicho (1 q.48 a.1 ad 2; 1-2 q.18 a.5), es Dios. En consecuencia, la fe informe es don de Dios.

A las objeciones:

1. La fe informe, aunque no sea absolutamente perfecta con la perfección de la virtud, lo es, sin embargo, con cierta perfección, la suficiente para lo

esencial de la fe.

2. La deformidad de un acto es específica al mismo tomado como acción moral, como ya hemos expuesto (1-2 q.23 a.2; q.40 a.4 ad 1). En efecto, un acto es deforme por la privación de su forma intrínseca, que consiste en la debida proporción de sus circunstancias. Por eso no puede considerarse a Dios como causa del acto deforme; no es causa de la deformidad, aunque lo sea del acto en cuanto tal.

Puede afirmarse también que la deformidad no implica solamente privación de la forma debida, sino también una disposición contraria; de ahí que la deformidad es respecto de la acción lo que la falsedad respecto de la fe. Por lo tanto, lo mismo que Dios no es autor del acto deforme, tampoco lo es de una fe falsa. Dios, pues, es autor de la fe informe como lo es de las acciones buenas en sí mismas, aunque no estén informadas por la caridad, como sucede de ordinario en los pecadores.

3. El que recibe de Dios la fe sin la caridad no queda totalmente sanado de la infidelidad, ya que permanece sin borrar la culpa de la infidelidad anterior; queda sólo parcialmente sano, es decir, en cuanto cesa en él ese pecado. Pero sucede con frecuencia que, con el auxilio de Dios, desista de un pecado y siga incurriendo en otros por propia iniquidad. De esta manera da Dios al hombre algunas veces la fe sin otorgarle, no obstante, el don de la caridad, como concede también a otros, sin la caridad, el don de profecía o cosa semejante.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 6

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 7

Cuestión 7. Los efectos de la fe

Viene a continuación el tema de los efectos de la fe. Sobre él se formulan dos preguntas:

1. ¿Es el temor efecto de la fe?
2. ¿Es efecto de la fe la purificación del corazón?

Artículo 1

¿Es el temor efecto de la fe?

Objeciones por las que parece que el temor no es efecto de la fe:

1. El efecto no precede a la causa. Ahora bien, el temor precede a la fe, ya que leemos en Eclo 2,8: Los que teméis al Señor, confiad en El. Por tanto, el temor no es efecto de la fe.

2. Una cosa no puede ser causa de efectos contrarios. Pero el temor y la esperanza, según hemos demostrado (1-2 q.23 a.2; q.40 a.4 ad 1), son contrarios, y la fe, según la Glosa, engendra esperanza. Luego la fe no es causa del temor.

3. Un contrario no es causa de su contrario. Pues bien, según hemos dicho (1-2 q.42 a 1), los actos se especifican por sus objetos. Pero el objeto de la fe es un bien, es decir, la Verdad primera, y el del temor, un mal, como queda expuesto (1-2 q.18 a.2). Por tanto, la fe no puede ser causa del temor.

Contra esto: está el testimonio de Santiago (2,19): Los demonios creen, y tiemblan.

Respondo: El temor, como hemos expuesto (1-2 q.41 a.1; q.42 a.1), es un movimiento de la potencia apetitiva, y todos los movimientos del apetito tienen por principio el bien o el mal conocidos. En consecuencia, el temor, como todos los movimientos del apetito, debe tener como principio alguna aprehensión. En el caso de la fe, ésta produce en nosotros cierta representación de algunos castigos que se nos pueden inferir conforme al juicio de Dios. De esta manera la fe es causa del temor a verse castigado por Dios, y esto nos da el temor servil. Es asimismo causa del temor filial, que consiste en temer separarse de Dios, o, por reverencia, cuida de no compararse con El. Esto está en función de la estima que la fe nos hace tener de Dios, como bien inmenso y altísimo, y que separarse de El o pretender equipararse con El es un gran mal. Pues bien, la causa del primer temor, es decir, del servil, es la fe informe; del segundo, en cambio, lo es la fe formada, que por la caridad hace que el hombre se una y someta a Dios.

A las objeciones:

1. El temor de Dios no puede preceder a la fe en toda su amplitud, porque si ignoráramos del todo a Dios en cuanto a los premios o a los castigos de que nos habla la fe, en manera alguna temeríamos a Dios. Pero, supuesta la fe de algunos artículos, por ejemplo, el de la excelencia divina, se origina el temor reverencial, y este temor induce, a su vez, a someter el entendimiento a creer las promesas divinas. De ahí que continúe el texto citado: no quedaréis defraudados en vuestra recompensa.

2. Una misma cosa puede ser causa de efectos contrarios, si bien bajo aspectos diversos, no en el mismo sentido. En el caso 1 Glossa interl. (5,5r). de la fe, ésta engendra en nosotros la esperanza, en cuanto nos da el conocimiento de los premios con que recompensa Dios a los justos. Se convierte, en cambio, en causa de temor en cuanto evoca el pensamiento de los castigos que infligirá a los pecadores.

3. El objeto formal y primero de la fe es un bien: la Verdad primera. Pero propone también para creer, como objeto material, algunos males, por ejemplo,

que es malo no someterse a Dios o apartarse de El, y que los pecadores sufrirán, de parte de Dios, males penales. Bajo este aspecto puede ser causa de temor la fe.

Artículo 2

¿Es efecto de la fe la purificación del corazón?

Objeciones por las que parece que no es efecto de la fe la purificación del corazón:

1. La pureza de corazón radica principalmente en la voluntad. Ahora bien, la fe radica en el entendimiento. La fe, pues, no causa la pureza de corazón.

2. Lo que causa la pureza de corazón no puede coincidir con la impureza. Puede darse, sin embargo, la fe conjuntamente con el pecado, como en el caso de quienes tienen fe informe. Por lo tanto, la fe no purifica el corazón.

3. Si la fe purificara de algún modo el corazón del hombre, purificaría sobre todo su entendimiento. Sin embargo, la fe no purifica al entendimiento de su oscuridad, dado que su conocimiento es enigmático. En consecuencia, la fe en modo alguno purifica el corazón.

Contra esto: están las palabras de San Pedro: Purificó sus corazones con la fe (Act 15,9).

Respondo: La impureza de las cosas proviene de la mezcla con otras más viles. Así, no se dice de la plata que es impura por la mezcla con el oro, que incrementa su valor, sino de la mezcla con el estaño o el plomo. Ahora bien, es evidente que la criatura racional es más digna que el resto de las criaturas temporales y corporales, y por eso se hace impura al someterse a las cosas temporales amándolas. De esa impureza queda purificada por el movimiento contrario, o sea, cuando se encamina hacia Dios, que es superior a ella. Pues bien, el primer principio de ese movimiento es la fe, según las palabras de Heb 11,6: El que se acerca a Dios ha de creer que existe. Por consiguiente, el primer principio de la purificación del corazón es la fe. Y si ésta está perfeccionada por la caridad formada, causa la purificación perfecta.

A las objeciones:

1. Lo que radica en el entendimiento es causa de lo que está en la voluntad, en cuanto que el bien percibido por él pone en movimiento el afecto.

2. La fe, incluso informe, excluye cierta impureza opuesta a ella, es decir, la del error. Esta impureza tiene lugar cuando el entendimiento humano se adhiere de manera desordenada a las cosas inferiores a él, a saber, cuando pretende medir las cosas divinas según el módulo de las cosas sensibles. Mas cuando está informada por la caridad, no tolera impureza alguna, porque el amor cubre todas las faltas (Prov 10,12).

3. La oscuridad de la fe no es debida a la impureza de la culpa; hay que atribuirle, más bien, a la deficiencia natural del entendimiento en el estado de la vida presente.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 7

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 8

Cuestión 8. El don de entendimiento

Viene a continuación el tema del don de entendimiento y de ciencia, que corresponde a la virtud de la fe .

Sobre el don de entendimiento se formulan ocho preguntas:

1. ¿Es el entendimiento un don del Espíritu Santo?
2. ¿Puede coexistir con la fe en el mismo sujeto?
3. El don de entendimiento, ¿es solamente especulativo o también práctico?
4. Todos los que están en gracia, ¿tienen el don de entendimiento?
5. ¿Puede hallarse este don en algunos sin la gracia?
6. ¿Cómo se relaciona el de entendimiento con los demás dones?
7. ¿A qué bienaventuranza corresponde este don?
8. ¿Qué fruto le corresponde?

Artículo 1

¿Es el entendimiento un don del Espíritu Santo?

Objeciones por las que parece que el entendimiento no es un don del Espíritu Santo:

1. Los dones de gracia se distinguen de los naturales, ya que les son sobreañadidos. Pues bien, el entendimiento es un hábito natural del alma por el que se conocen los primeros principios naturales evidentes, según enseña el Filósofo' en VI Ethic. No debe considerarse, por tanto, como don del Espíritu Santo.

2. Las criaturas participan de los dones divinos según su proporción y medida, como enseña Dionisio en De div. nom. Ahora bien, el modo propio de la naturaleza humana es conocer la verdad, no de forma absoluta, cosa específica del entendimiento, sino en forma discursiva, que es lo propio de la razón, como demuestra también Dionisio. En consecuencia, el conocimiento divino otorgado a los hombres debe ser considerado don de la razón más que del entendimiento.

3. Entre las potencias del alma, el entendimiento es, según el Filósofo en III De An. , totalmente distinto de la voluntad. Pero no hay don alguno del Espíritu Santo que se llame voluntad. Luego tampoco debe llamarse ninguno don de entendimiento.

Contra esto: está el testimonio de la Escritura: Sobre él reposará el espíritu de Yahveh, espíritu de sabiduría y de inteligencia (Is 11,2).

Respondo: El nombre de entendimiento implica un conocimiento íntimo. Entender significa, en efecto, algo como leer dentro. Esto resulta evidente para quien considere la diferencia entre el entendimiento y los sentidos. El conocimiento sensitivo se ocupa, en realidad, de las cosas sensibles externas, mientras que el intelectual penetra hasta la esencia de la realidad, su objeto: lo que es el ser, como enseña el Filósofo en III De An. Ahora bien, las cosas ocultas en el interior de la realidad, y hasta las cuales debe penetrar el conocimiento del hombre, son muy vanadas. Efectivamente, bajo los accidentes está oculta la naturaleza sustancial de las cosas; en las palabras está oculto su significado; en las semejanzas y figuras, la verdad representada. En otro plano distinto, las realidades inteligibles son, en cierto modo, íntimas respecto a las realidades sensibles que percibimos exteriormente, como en las causas están latentes los efectos, y viceversa. De ahí que, en relación a todo eso, puede hablarse de acción del entendimiento. Y como el conocimiento del hombre comienza por los sentidos, o sea, desde el exterior, es evidente que cuanto más viva sea la luz del

entendimiento, tanto más profundamente podrá penetrar en el interior de las cosas. Pero sucede que la luz natural de nuestro entendimiento es limitada, y sólo puede penetrar hasta unos niveles determinados. Por eso necesita el hombre una luz sobrenatural que le haga llegar al conocimiento de cosas que no es capaz de conocer por su luz natural. Y a esa luz sobrenatural otorgada al hombre la llamamos don de entendimiento.

A las objeciones:

1. Con la luz natural del entendimiento conocemos ciertos principios comunes naturalmente evidentes. Pero, dado que el hombre está ordenado a la bienaventuranza sobrenatural, como ya hemos expuesto (q.2 a.3; 1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8), es necesario que llegue a cosas más elevadas. Para eso se requiere el don de entendimiento.

2. El discurso racional comienza siempre en el entendimiento y termina en él. Razonamos, en efecto, partiendo de cosas ya conocidas, y el raciocinio termina cuando llegamos a la inteligencia de lo que antes desconocíamos. Por consiguiente, lo que elaboramos con la razón tiene su punto de partida en alguna intelección anterior. Pero el don de la gracia no proviene de la luz de la naturaleza, sino que es algo sobreañadido a ella perfeccionándola. Y eso sobreañadido no recibe el nombre de razón, sino más bien el de entendimiento. Efectivamente, esa luz sobreañadida desempeña respecto de lo que conocemos sobrenaturalmente la misma función que la luz natural respecto de lo que constituye el principio fundamental de nuestro conocimiento.

3. La voluntad significa el movimiento apetitivo, sin determinación de excelencia alguna. El entendimiento, en cambio, designa cierta excelencia, como es el penetrar en lo íntimo de las cosas. Por eso, al don sobrenatural le compete el nombre de entendimiento con mayor propiedad que el de voluntad.

Artículo 2

¿Puede darse el don de entendimiento conjuntamente con la fe?

Objeciones por las que parece que el don de entendimiento no puede darse conjuntamente con la fe:

1. Dice San Agustín en Octog. trium quaest. que todo cuanto es entendido se perfecciona con la comprensión de quien lo entiende. Pues bien, lo que se cree no se comprende, a tenor de las palabras del Apóstol: No que lo tenga ya conseguido o que sea ya perfecto (Flp 3,12). No parece, pues, que puedan darse conjuntamente en el mismo sujeto la fe y el entendimiento.

2. Todo lo que capta el entendimiento es visto. Pero la fe versa sobre cosas no vistas, como ya hemos expuesto (q.1 a.4; q.4 a.1). En consecuencia, la fe no puede coexistir con el entendimiento en el mismo sujeto.

3. Hay mayor certeza en el entendimiento que en la ciencia. Mas no pueden darse fe y ciencia sobre lo mismo, como hemos visto (q.1 a.5). Por lo mismo, mucho menos pueden darse juntos el entendimiento y la fe.

Contra esto: está la autoridad de San Gregorio, que en el libro Moral, escribe: El entendimiento ilustra a la mente sobre cosas oídas, Mas quien tiene fe puede ser ilustrado sobre cosas oídas, como leemos en la Escritura: El Señor abrió a sus discípulos la inteligencia para que entendiesen las Escrituras (Lc 24,45). Luego el entendimiento puede darse conjuntamente con la fe.

Respondo: En el caso presente se debe establecer doble distinción: una por parte de la fe, y otra por parte del entendimiento. Por parte de la fe, a su vez, hay que distinguir dos cosas: las que por sí mismas y de manera directa le

incumben y que exceden a la razón natural; por ejemplo, que Dios es uno y trino, o que el Hijo se encarnó; y las que están ordenadas de alguna manera a la fe, como es todo cuanto está en la Escritura. Por parte del entendimiento cabe decir también que hay dos formas de entender las cosas. Una de ellas, perfecta, como cuando conocemos la esencia de la cosa entendida o la verdad de un enunciado intelectual como es en sí. Las cosas que corresponden a la fe no las podemos entender de esta forma, mientras dure el estado de fe; podemos, en cambio, entender lo que está ordenado a la fe. Pero hay otro modo, imperfecto, de entender una cosa; es decir, cuando desconocemos su esencia misma o la verdad de una proposición; no se conoce qué es ni cómo, y, sin embargo, se conoce que lo que aparece exteriormente no es contrario a la verdad. En el caso de la fe, comprende el hombre que no debe apartarse de ella por las dificultades que ve exteriormente. En ese sentido no hay inconveniente alguno en que, mientras dure el estado de fe, haya también inteligencia sobre las verdades que, por sí mismas, pertenecen a la fe.

A las objeciones: Por lo dicho es clara la respuesta a las objeciones. Las tres primeras razones están tomadas de la manera perfecta de entender una cosa; la última, en cambio, afecta al modo de entender lo que se ordena a la fe.

Artículo 3

El don de entendimiento, ¿es solamente especulativo o también práctico?

Objeciones por las que parece que el entendimiento, don del Espíritu Santo, no es práctico, sino solamente especulativo:

1. Como afirma San Gregorio en I Moral. , el entendimiento penetra las cosas más elevadas. Ahora bien, las cosas sobre las que versa el entendimiento práctico no son elevadas, sino, al contrario, las más bajas, es decir, las singulares, materia de nuestros actos. Luego el entendimiento, don del Espíritu Santo, no es práctico.

2. El entendimiento como don es más noble que el entendimiento virtud intelectual. Pues bien, el entendimiento, virtud intelectual, versa solamente sobre materia necesaria, como enseña el Filósofo en VI Ethic. . Con mayor razón, pues, versará sobre ella el entendimiento en cuanto don. El entendimiento práctico, por el contrario, no se ocupa de lo necesario, sino de lo contingente, que pudiera ser de otra manera y que puede realizar el hombre con su trabajo. Por consiguiente, el don de entendimiento no es práctico.

3. El don de entendimiento ilumina la mente en las cosas que rebasan su razón natural. Pero las obras humanas, objeto del entendimiento práctico, no rebasan la razón natural, directiva en las cosas operables, según hemos expuesto (1-2 q.58 a.2; q.71 a.6). En consecuencia, el don de entendimiento no es práctico.

Contra esto: está el testimonio de lo que leemos en la Escritura: Principio del saber, el temor de Yahveh; muy cuerdos todos los que lo practican (Sal 110,10).

Respondo: Como ya hemos dicho (a.2), el don de entendimiento no versa solamente sobre las cosas que de forma directa y principal incumben a la fe, sino también sobre todo cuanto está ordenado a ella. Ahora bien, las acciones humanas tienen alguna relación con la fe, puesto que, como afirma el Apóstol, la fe actúa por la caridad (Gal 5,6). Por lo tanto, el don de entendimiento abarca también lo particular operable. Sobre esto no actúa de manera principal, sino en cuanto que en nuestro obrar actuamos, según San Agustín en XII De Trin. , por las razones eternas a las que se adhiere la razón superior contemplándolas y

consultándolas. La perfección de esta razón superior es obra del don de entendimiento.

A las objeciones:

1. Las obras que puede realizar el hombre, consideradas en sí mismas, no gozan de excelencia alguna. Pero en cuanto tienen relación con la regla de la ley eterna y el fin de la bienaventuranza divina, adquieren la elevación requerida para que pueda versar sobre ellas el entendimiento.

2. Lo que da su dignidad al don de entendimiento es el hecho de considerar las realidades eternas o necesarias no sólo en lo que son en sí mismas, sino también en cuanto regla de los actos humanos, pues la virtud intelectual es tanto más noble cuanto más cosas abarca.

3. La regla de los actos humanos es la razón humana y la ley eterna, como ya hemos dicho (1-2 q.71 a.6). Ahora bien, la ley eterna sobrepuja a la razón natural. Por eso, tal conocimiento de los actos humanos, en cuanto regulados por la ley eterna, sobrepuja a la razón natural, y, por lo tanto, ese conocimiento necesita de la luz sobrenatural del don del Espíritu Santo.

Artículo 4

¿Se da el don de entendimiento en todos los que están en gracia?

Objeciones por las que parece que el don de entendimiento no se da en todos los que están en gracia:

1. Dice San Gregorio en II Moral. que el don de entendimiento se da contra la debilidad de la mente. Pues bien, son muchos los que, teniendo la gracia, son víctimas de esa debilidad. El don de entendimiento no se da, por lo tanto, en todos los que están en gracia.

2. En el orden de conocimiento parece que solamente la fe es necesaria para salvarse, dado que Cristo habita por la fe en nuestros corazones (Ef 3,17). Mas no todos los que tienen fe tienen también el don de entendimiento; más aún, en expresión de San Agustín en el libro De Trin., los que creen, deben orar para entender. En consecuencia, el don de entendimiento ni es necesario para la salvación ni se da en todos los que están en gracia.

3. Lo que es común para cuantos están en gracia no puede sustraerse a ninguno. Ahora bien, la gracia del entendimiento y de otros dones se sustrae alguna vez útilmente, dice San Gregorio en II Moral., pues cuando su mente se enaltece en la contemplación de las cosas divinas, se hace perezosa y de gran torpeza en las cosas bajas y viles. Luego el don de entendimiento no se da en todos los que están en gracia.

Contra esto: está lo que leemos en la Escritura: No saben ni comprenden; caminan en tinieblas (Sal 81,5), y nadie que tenga la gracia camina en tinieblas, a tenor de estas palabras: El que me siga no caminará en la oscuridad (Jn 8,12). Nadie, pues, que esté en gracia carece del don de entendimiento.

Respondo: Es necesario que cuantos poseen la gracia tengan también rectitud de voluntad, porque la gracia prepara la voluntad del hombre para el bien, como afirma San Agustín. La voluntad no puede ir, sin embargo, encaminada hacia el bien si no preexiste algún conocimiento de la verdad, pues su objeto es el bien captado por el entendimiento, como expone el Filósofo en III De An. . Y así como el don de caridad del Espíritu Santo dispone la voluntad para orientarse directamente hacia un bien sobrenatural, así también, por el don de entendimiento, ilustra la mente humana para que conozca la verdad sobrenatural, hacia la cual debe ir orientada la voluntad recta. Por eso, como el

don de caridad se da en cuantos tienen la gracia santificante, se da también el don de entendimiento.

A las objeciones:

1. Hay quienes, teniendo la gracia santificante, pueden ser tardos en cosas que no son necesarias para la salvación. Mas respecto de lo necesario para la salvación son suficientemente instruidos por el Espíritu Santo, a tenor de las palabras de 1 Jn 2,27: Su unción os enseña acerca de todas las cosas.

2. Aunque no todos los que poseen la fe entienden plenamente lo que se les propone para creer, entienden, sin embargo, que deben creerlas y que por nada se deben apartar de ellas .

3. El don de entendimiento nunca es sustraído a los santos en lo que concierne a las cosas necesarias para la salvación. Por lo que respecta, en cambio, a otras cosas, se les sustrae a veces, de manera que con su inteligencia no pueden penetrar con claridad en todas las cosas para que no haya motivo de soberbia.

Artículo 5

¿Tienen el don de entendimiento incluso quienes no tienen la gracia santificante?

Objeciones por las que parece que el don de entendimiento lo tienen incluso quienes no tienen la gracia santificante:

1. Comentando San Agustín las palabras del salmo: Mi alma se consume deseando tus juicios en todo tiempo, dice que vuela el entendimiento y le sigue el afecto tardo o nulo . Ahora bien, en cuantos tienen la gracia santificante la prontitud del afecto se da en la voluntad. Puede darse, por tanto, el don de entendimiento en quienes no tienen la gracia santificante.

2. Se escribe en Daniel (10,1) que la inteligencia es necesaria en la visión profética, y por eso parece que no hay profecía sin el don de entendimiento. La profecía, en cambio, puede darse sin la gracia santificante, como se ve en San Mateo (Mt 7,22-23), donde a aquellos que dicen profetizamos en tu nombre se les responde: nunca os conocí. Puede, pues, darse el don de entendimiento sin la gracia santificante.

3. El don de entendimiento corresponde a la virtud de la fe, conforme al texto de Isaías en otra versión: Si no creyereis, no entenderéis (7,9) . Pero la fe puede darse sin la gracia santificante. Luego también el don de entendimiento.

Contra esto: están las palabras del Señor: Todo el que aprende del Padre y escucha su enseñanza viene a mí (Jn 6,45). Ahora bien, por el entendimiento aprendemos o penetramos lo que oímos, como enseña San Gregorio en I Moral. . Luego todo el que tiene el don de entendimiento se llega a Cristo, hecho que no ocurre sin la gracia santificante. En consecuencia, el don de entendimiento no se da sin la gracia santificante.

Respondo: Como ya hemos expuesto en 1-2 q.68 a.1, 2 et 3, los dones del Espíritu Santo perfeccionan el alma haciéndola dócil a la moción del mismo Espíritu. Por eso se puede decir que la luz intelectual es don del entendimiento, en cuanto que el entendimiento del hombre queda bien dispuesto por la moción del Espíritu Santo. Ahora bien, esa docilidad se aprecia en que el hombre capta bien la verdad respecto del fin. Por eso, si el entendimiento humano no es movido por el Espíritu Santo para conseguir una recta aprehensión del fin, es señal de que no ha recibido aún el don de entendimiento, aunque bajo la luz del Espíritu tenga conocimiento de otras cosas que son preámbulos para la fe. Tiene,

en cambio, recta estimación del último fin solamente quien no yerra sobre el mismo, sino que se adhiere a él como a sumo bien, y eso es exclusivo de quien tiene la gracia santificante, del mismo modo que en las cosas morales tiene una recta apreciación del fin quien tiene el hábito virtuoso. Por eso solamente tiene el don de entendimiento quien tiene la gracia santificante .

A las objeciones:

1. San Agustín llama entendimiento a toda ilustración intelectual. Pero ésta no llega a la razón específica de don hasta que el espíritu del hombre no sea movido a obtener recta apreciación del fin.

2. La inteligencia necesaria para la profecía es una ilustración de la mente sobre las cosas reveladas a los profetas. Mas no es la ilustración de la razón sobre la justa apreciación del último fin, apreciación que corresponde al don de entendimiento.

3. La fe implica solamente asentimiento a las verdades que se le proponen. La inteligencia, en cambio, implica una percepción de la verdad que no puede versar sobre el fin, a no ser en quien tiene la gracia santificante, como hemos expuesto. No hay, pues, paridad entre el entendimiento y la fe.

Artículo 6

¿Se distingue el don de entendimiento de los otros dones?

Objeciones por las que parece que el don de entendimiento no se distingue de los otros dones:

1. A opuestos idénticos corresponden realidades también idénticas. Ahora bien, según enseña San Gregorio en II Moral. , a la sabiduría se opone la necedad; la estupidez, al entendimiento; la precipitación, al consejo; la ignorancia, a la ciencia. Mas no parece que haya distinción entre la necedad, la estupidez, la precipitación y la ignorancia. No parece, pues, que la haya tampoco entre el entendimiento y los demás dones.

2. El entendimiento, virtud intelectual, se distingue de las demás virtudes intelectuales en el hecho específico de que su función es conocer los principios en sí evidentes. Ahora bien, el don de entendimiento no tiene por objeto esos principios en sí evidentes, ya que para conocer algo en el plano natural es suficiente el hábito natural de los primeros principios; para las cosas sobrenaturales, en cambio, es suficiente la fe, puesto que los artículos de la fe son como los primeros principios en la esfera del conocimiento sobrenatural, como queda dicho (q.1 a.7). Luego el don de entendimiento no se distingue de los demás dones intelectuales.

3. Todo conocimiento intelectual es o especulativo o práctico. Pero el don de entendimiento, según lo expuesto (a.3), abarca las dos cosas. No se distingue, por lo tanto, de los demás dones intelectuales, sino que los abarca a todos.

Contra esto: está el hecho de que las cosas enumeradas conjuntamente deben ser de alguna manera distintas entre sí, ya que la distinción es el principio del número. Pues bien, en Isaías vemos (Is 11,2-3) que el don de entendimiento aparece enumerado juntamente con los demás dones. Luego se distingue de ellos.

Respondo: Es evidente la distinción entre el don de entendimiento y los dones de piedad, fortaleza y temor; el de entendimiento pertenece a la potencia cognoscitiva; los otros tres, a la apetitiva. No es, en cambio, tan evidente la diferencia entre el don de entendimiento y los otros que pertenecen también a la potencia cognoscitiva, es decir, los de sabiduría, ciencia y consejo. Hay quienes piensan que el de entendimiento se distingue de los dones de sabiduría y de

consejo porque estos dos corresponden al conocimiento práctico; aquél, en cambio, al especulativo. Se distingue, no obstante, del don de sabiduría, que se refiere también al conocimiento especulativo, porque a la sabiduría corresponde el juicio, y al entendimiento la capacidad de percepción de las cosas que se le proponen o de la penetración íntima de las mismas. A tenor de esto hemos reseñado más arriba (1-2 q.68 a.4) el número de los dones. Pero si nos fijamos bien, el don de entendimiento no se refiere solamente a la especulación, sino también a lo operable, como queda dicho (a.3); la sabiduría, por su parte, comprende también ambas cosas, como se dirá luego (q.9 a.3). Por lo tanto hay que establecer otra base de distinción de los dones.

Efectivamente, estos cuatro dones de que hablamos se ordenan al conocimiento sobrenatural, que tiene su base en la fe. Ahora bien, en palabras del Apóstol, la fe viene de la predicación (Rom 10,17), y, por lo tanto, al hombre se le deben proponer algunas cosas para creerlas; no como cosas vistas, sino como oídas, para que les preste su asentimiento. Por otra parte, la fe, primera y principalmente, es acerca de la Verdad primera; secundariamente, sobre cosas que conciernen a las criaturas; y por último se extiende también a la dirección de las acciones humanas en cuanto que actúa por la caridad, como hemos dicho (a.3; q.4 a.2 ad 3). En consecuencia, son dos las cosas que se requieren de nuestra parte respecto de lo que se nos propone para creer. Primero: que sean penetradas y captadas por el entendimiento, y ésta es función del don de entendimiento. Segunda: que el hombre se forme de ellas un juicio recto, hasta el punto de considerar buena la adhesión a las mismas, y que se deben rechazar los errores opuestos. Este juicio, cuando se refiere a las cosas divinas, corresponde en realidad al don de sabiduría; al don de ciencia, si se trata cosas creadas; al don de consejo, cuando se propone su aplicación a las acciones singulares.

A las objeciones:

1. La distinción que acabamos de hacer de los cuatro dones se corresponde con la que hace San Gregorio de sus vicios opuestos. A la agudeza se opone el embotamiento. Por semejanza se dice que es aguda una inteligencia cuando puede penetrar hasta lo más profundo de las cosas que se le proponen. Se da, en cambio, el embotamiento cuando la mente es incapaz de penetrar en lo íntimo de las cosas. Por otra parte, se califica como necio al que juzga torcidamente sobre el fin común de la vida. Por eso se opone a la sabiduría, que juzga rectamente sobre la causa universal. La ignorancia incluye también cierto defecto de la mente respecto de lo particular. Y en eso estriba su oposición a la ciencia, que permite al hombre rectitud de juicio sobre las causas particulares, que son las criaturas. Finalmente, la precipitación se opone al consejo, que hace que el hombre proceda a obrar sin previa deliberación de la razón.

2. El don de entendimiento versa sobre los primeros principios del conocimiento gratuito, pero de manera distinta que la fe. A la fe atañe adherirse a ellos; al don de entendimiento, en cambio, penetrar con la mente las verdades propuestas.

3. El don de entendimiento pertenece al conocimiento especulativo y al práctico, no en cuanto al juicio, sino en cuanto a la aprehensión que hace para comprender lo que se dice.

Artículo 7

¿Corresponde al don de entendimiento la sexta bienaventuranza: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios»?

Objeciones por las que parece que al don de entendimiento no corresponde la sexta bienaventuranza: Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios (Mt 5,8):

1. La pureza de corazón parece que corresponde, sobre todo, a la voluntad. Ahora bien, el don de entendimiento pertenece no a la voluntad, sino más bien a la facultad intelectual. Luego esa bienaventuranza no corresponde al don de entendimiento.

2. Además, leemos en los Hechos que el Espíritu Santo purificó sus corazones con la fe (Act 15,9). Pues bien, la purificación del corazón se adquiere con la limpieza del mismo. Luego la bienaventuranza referida pertenece más a la virtud de la fe que al don de entendimiento.

3. Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre en la vida presente. Pero la visión de Dios no pertenece a la vida presente, ya que, como hemos expuesto (1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8), ella misma nos hace bienaventurados. Luego la sexta bienaventuranza, que contiene la visión de Dios, no pertenece al don de entendimiento.

Contra esto: está la afirmación de San Agustín en el libro De Serm. Dom. in monte: La sexta operación del Espíritu Santo, que es el don de entendimiento, es propia de los limpios de corazón, los cuales, purificados los ojos, pueden ver lo que el ojo no vio .

Respondo: La sexta bienaventuranza, lo mismo que las demás, expresa dos cosas: una, como mérito, que es la pureza de corazón; otra, como premio, y es la visión de Dios, como hemos expuesto (1-2 q.69 a.2). Las dos cosas pertenecen, en cierto modo, al don de entendimiento. Hay, en efecto, una doble pureza. Una, en verdad, preliminar y disposición para la visión de Dios, y que consiste en la depuración de la voluntad de todo tipo de afecto desordenado. Esa pureza de corazón se logra por las virtudes y los dones propios de la voluntad. La otra, en cambio, es como un complemento para la visión divina. Se trata de una pureza de la mente depurada de los fantasmas y de los errores, de tal manera que no reciba las cosas de Dios en forma de imágenes corporales ni de perversiones heréticas. Esta pureza es obra del don de entendimiento. Hay, igualmente, una doble visión de Dios. Una, perfecta, en la cual se ve la esencia divina. La otra, imperfecta, en la cual, aunque no veamos qué sea Dios, vemos, sin embargo, qué no es. En esta vida conocemos tanto más perfectamente a Dios cuanto mejor comprendemos que sobrepasa todo lo que comprende el entendimiento. Y una y otra visión corresponden al don de entendimiento: la primera, al don de entendimiento consumado, como se dará en la patria; la segunda, al don de entendimiento incoado, como se da en el estado de vía.

A las objeciones: De todo ello se deduce claramente la respuesta a las objeciones. Las dos primeras parten de la misma clase de purificación del corazón. La tercera, en cambio, es válida para la visión perfecta de Dios. Pero los dones, como ya hemos expuesto (1-2 q.69 a.2), nos perfeccionan, en esta vida, con una perfección incoada; en la otra, llegarán a su perfección completa.

Artículo 8

Entre los frutos, ¿corresponde la fe al don de entendimiento?

Objeciones por las que parece que entre los frutos la fe no corresponde al don de entendimiento:

1. El entendimiento es, en verdad, fruto de la fe. Así lo afirma una versión de Isaías (7,9): Si no creyereis, no entenderéis , donde nosotros leemos: si no

tuviereis fe, no permaneceréis. La fe, pues, no es fruto del entendimiento.

2. Lo que es primero no es fruto de lo que viene después. Ahora bien, parece que la fe es anterior al entendimiento, porque es la base de todo el edificio espiritual, según lo expuesto (q.4 a.7; 1-2 q.67 a.2 ad 2; q.89 a.2 ad 2). Luego la fe no es fruto del entendimiento.

3. Los dones que corresponden al entendimiento son, numéricamente, más que los que pertenecen a la voluntad. Pues bien, entre los frutos, solamente uno, la fe, aparece atribuido al entendimiento; los demás, a la voluntad. No parece, pues, que la fe corresponda mejor al don de entendimiento que al de sabiduría o al de ciencia o consejo.

Contra esto: está el hecho de que el fin de cada cosa es el fruto de la misma. Ahora bien, parece que el don de entendimiento va ordenado a la certeza de la fe, como fruto, ya que dice la Glosa, sobre el texto de Gál 5,22, que la fe como fruto es la certeza sobre las cosas invisibles. Luego entre los frutos, la fe corresponde al don de entendimiento.

Respondo: Como hemos expuesto al hablar de los dones (1-2 q.70 a.1), los frutos del Espíritu Santo son ciertas realidades últimas y deleitables que se dan en nosotros provenientes del Espíritu Santo. Ahora bien, lo último y deleitable tiene razón de fin, y el fin es el objeto propio de la voluntad. Por eso, lo último y deleitable en el plano de la voluntad debe ser, de alguna manera, fruto de cuanto corresponde a las actividades de las demás potencias. De ahí que el don o la virtud que perfecciona una potencia puede ofrecer doble fruto: uno, propio de esa potencia; otro, como último, propio de la voluntad. En consecuencia, debemos concluir que al don de entendimiento corresponde, como fruto propio, la fe, es decir, la certeza de la fe; pero como fruto último le corresponde el gozo, el cual atañe a la voluntad.

A las objeciones:

1. El entendimiento es fruto de la fe virtud. Mas no es ése el sentido en el que se toma la fe cuando se habla del fruto, sino de una certeza especial de la fe, a la que llega el hombre por el don de entendimiento.

2. La fe puede preceder totalmente al entendimiento. El hombre, es cierto, no puede asentir, creyendo, a algunas verdades si no las entiende de alguna manera. Sin embargo, la perfección del entendimiento sigue a la fe en cuanto virtud, y esa perfección del entendimiento conlleva una certeza especial de la fe.

3. El fruto del conocimiento práctico no puede residir en él, porque ese conocimiento no es fin en sí mismo, sino que se ordena a otra cosa. El conocimiento especulativo, en cambio, tiene en sí mismo su fruto, es decir, la certeza de las cosas sobre las que versa. Por eso, al don de consejo, propio del conocimiento práctico, no corresponde fruto alguno propio. En cambio, a los dones de sabiduría, de entendimiento y de ciencia, que pueden entrar también en la escala del conocimiento especulativo, corresponde un solo fruto, que es la certeza expresada con el nombre de fe. Se asignan, ciertamente, más frutos a la voluntad, porque, como hemos expuesto, la razón de fin, implicada en la palabra fruto, pertenece más a la parte apetitiva que a la intelectual.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 8

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 9

Cuestión 9. El don de ciencia

Corresponde tratar ahora el don de ciencia . Sobre él se formulan cuatro preguntas:

1. ¿La ciencia es don?
2. ¿Versa sobre las cosas divinas?
3. ¿Es especulativa o práctica?
4. ¿Qué bienaventuranza le corresponde?

Artículo 1

¿Es la ciencia un don?

Objeciones por las que parece que la ciencia no es un don:

1. Los dones del Espíritu Santo exceden las facultades naturales. La ciencia, en cambio, implica un efecto de la razón natural. Así lo afirma el Filósofo al decir en I Poster. que la demostración es el silogismo generador de ciencia. La ciencia, pues, no es don del Espíritu Santo.

2. Los dones del Espíritu Santo, según hemos expuesto (1-2 q.68 a.5), son comunes a todos los santos. Pero afirma San Agustín en XIV De Trin. que muchísimos fieles no destacan en ciencia, aunque sobresalgan en la misma fe. Luego la ciencia no es don.

3. El don, según hemos dicho (1-2 q.68 a.8), es más perfecto que la virtud, y por eso un solo don es suficiente para perfeccionar la totalidad de una virtud. Pues bien, como hemos expuesto (q.8 a.5 ad 3), a la fe le corresponde el don de entendimiento, y por lo tanto no el de ciencia, y no se ve a qué otra virtud pueda corresponder. En consecuencia, dado que los dones son perfección de las virtudes, según hemos dicho (1-2 q.68 a.1 et 2), no parece que la ciencia sea don.

Contra esto: está el hecho de que Isaías lo numera entre los siete dones (Is 11,2-3).

Respondo: La gracia es más perfecta que la naturaleza. De ahí que no tendrá deficiencia en aquellos niveles en los que puede ser perfeccionado el hombre por su naturaleza. Mas, dado que el hombre, por medio de la razón natural, asiente intelectualmente a una verdad, puede ser perfeccionado en esa verdad de dos maneras: primera, captándola; luego, formulando sobre ella un juicio cierto. Por eso, para que el entendimiento humano asienta con perfección a la verdad de fe, se requieren dos cosas: primera, que reciba rectamente lo que se le propone, y eso, como hemos dicho (q.8 a.6), corresponde al don de entendimiento. El segundo requisito es que tenga de ello un juicio cierto y exacto, es decir, llegar a discernir entre lo que debe y no debe ser creído. Para esto es necesario el don de ciencia.

A las objeciones:

1. La certeza del conocimiento es distinta en los diversos seres, como es distinta la naturaleza de cada uno. El hombre, en efecto, llega a un juicio cierto sobre la verdad mediante el ratiocinio, y por eso se logra su ciencia mediante la razón demostrativa. En Dios, en cambio, hay un juicio cierto de la verdad sin discurso alguno, por simple intuición, como hemos expuesto (1 q.14 a.7; cf. 1-2 q.14 a.1 ad 2). Por eso, la ciencia divina no es dicursiva o por razonamiento, sino absoluta y simple. Semejante a ella es la ciencia enumerada entre los dones del Espíritu Santo, ya que se trata de cierta participación en semejanza de la ciencia divina misma.

2. Sobre las verdades de fe puede haber doble ciencia. Una, la que le da al hombre lo que debe creer, distinguiendo bien las cosas de fe de las que no lo son;

en este sentido, la ciencia es don, y conviene a todos los santos. Pero hay otra ciencia sobre las verdades de fe por la que el hombre sabe no solamente qué debe creer, sino también manifestar su fe, inducir a otros y creer y rebatir a quienes la impugnan. Esta es la ciencia clasificada entre las gracias gratis dadas: no se da a todos, sino a algunos. Por eso San Agustín, después de las palabras aducidas, añade: Una cosa es saber solamente qué debe creer el hombre, y otra saber presentar eso mismo a los piadosos y defenderlo contra los impíos.

3. Los dones son más perfectos que las virtudes morales y que las virtudes intelectuales. Pero no son más perfectos que las virtudes teologales; al contrario, los dones se ordenan, como fin, a la perfección de las virtudes teologales. No hay, por lo mismo, inconveniente alguno en el hecho de que dones diversos estén ordenados a una misma virtud teologal.

Artículo 2

¿Versa el don de ciencia sobre las cosas divinas?

Objeciones por las que parece que el don de ciencia versa sobre realidades divinas:

1. En expresión de San Agustín en XIV De Trin. , la ciencia engendra la fe, la nutre y la robustece. Ahora bien, la fe versa sobre las realidades divinas, pues, como ya hemos dicho (q.1 a.1), el objeto de la fe es la verdad primera. Por consiguiente, el don de ciencia versa también sobre las realidades divinas.

2. El don de ciencia es de categoría mayor que la ciencia adquirida. Pero hay alguna ciencia adquirida, como la metafísica, que trata de las realidades divinas. Por consiguiente, con mayor motivo versará sobre esas realidades divinas el don de ciencia.

3. Según leemos en la Escritura, lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras (Rom 1,20). Por lo tanto, si hay una ciencia que trata de las realidades creadas, parece que también deberá tratar de las divinas.

Contra esto: está lo que afirma San Agustín en XIV De Trin. : La ciencia de las realidades divinas se llama propiamente sabiduría; la de las realidades humanas, en cambio, recibe el nombre ciencia.

Respondo: El juicio cierto sobre una cosa se obtiene principalmente por su causa. Por eso debe haber correspondencia entre el orden de los juicios y el de las causas; y así como la causa primera es causa de la segunda, por la causa primera se juzga también de la segunda. Pero de la causa primera no se puede juzgar por ninguna otra. Por eso, el juicio dado a través de la causa primera es el primero y el más perfecto. Ahora bien, como enseña la lógica, donde hay algo perfectísimo, el nombre común de género se apropia a las realidades que son deficientes respecto de la primera; a la realidad misma perfectísima, en cambio, se le aplica un nombre especial. Así, en el género de las cosas convertibles, la que expresa la esencia de una cosa recibe el nombre especial de «definición»; las realidades, en cambio, que carecen de esa perfección conservan el nombre común a todas ellas, es decir, el de «propias».

Pues bien, ya que el nombre de ciencia implica, según hemos expuesto (a.1 ad 1), certeza de juicio, si esa certeza se obtiene a través de la causa más elevada de las causas, recibe el nombre especial de sabiduría. Efectivamente, se denomina sabio en cualquier género al que conoce ese género por la causa suprema del mismo, que le permite juzgar de todo (cuanto bajo él se contiene). Y sabio en absoluto será el que conoce la suprema de las causas, es decir, Dios. Por

eso el conocimiento de las cosas divinas se llama sabiduría. Se llama, en cambio, ciencia el conocimiento de las cosas humanas; es, por así decir, el nombre común que implica certeza de juicio, apropiada al juicio obtenido a través de las causas segundas. Por eso, tomado así el nombre de ciencia, es un don distinto del don de sabiduría. De ahí que el don de ciencia verse sólo sobre realidades humanas y sobre realidades creadas.

A las objeciones:

1. Aunque las cosas materia de fe son realidades divinas y eternas, la fe, sin embargo, en sí misma, es algo temporal en el alma del creyente. Por eso, saber lo que hay que creer compete al don de ciencia. Pertenece, en cambio, al don de sabiduría conocer en sí mismas las cosas que se creen por cierta unión con ellas. De ahí que el don de sabiduría corresponde más a la caridad, que une la mente del hombre con Dios.

2. La razón aducida es válida en cuanto que el nombre de ciencia está tomado en sentido común. Pero la ciencia no se considera don especial en ese sentido común, sino en el restringido de juicio obtenido a través de las cosas creadas.

3. Cualquier hábito cognoscitivo, según hemos expuesto (q.1 a.1), tiende de manera formal al medio de conocimiento que tiene; de manera material, a lo que conoce por ese medio. Y puesto que tiene mayor importancia lo formal, por eso las ciencias que estudian la materia natural a través de los principios matemáticos se clasifican entre las matemáticas, como más semejantes a ellas, aunque por razón de la materia tengan más afinidad con la ciencia natural; por eso se lee en el Filósofo en I^oPhysic. que son más bien naturales. De ahí que, cuando el hombre conoce a Dios a través de las cosas creadas, ese conocimiento parece que corresponde mejor a la ciencia, a la que pertenece de manera formal, que a la sabiduría, a la que pertenece de manera material. A la inversa, cuando juzgamos de las cosas creadas por razones divinas, este conocimiento corresponde más a la sabiduría que a la ciencia.

Artículo 3

¿Es ciencia práctica el don de ciencia?

Objeciones por las que parece que el don de ciencia es ciencia práctica:

1. Afirma San Agustín en XII De Trin. que la acción por la que usamos de las cosas exteriores es atribuida a la ciencia. Ahora bien, la ciencia a la que se atribuye la acción es práctica. Luego la ciencia don es práctica.

2. San Gregorio dice en I Moral. que no hay ciencia si no reporta provecho a la piedad, y ésta resulta muy inútil si carece de la discreción de la ciencia. De ahí se infiere que la piedad está dirigida por la ciencia. Ahora bien, esto no incumbe a la ciencia especulativa. Por lo tanto, en cuanto don, la ciencia no es especulativa, sino práctica.

3. Sólo los justos poseen el Espíritu Santo, como ya hemos expuesto (1-2 q.88 a.5). Pero la ciencia especulativa la pueden tener incluso quienes no lo son, según afirma Santiago: Aquel que sabe hacer el bien y no lo hace, comete pecado (Sant 4,17). Luego en cuanto don, la ciencia no es especulativa, sino práctica.

Contra esto: está lo que afirma San Gregorio en I Moral. : La ciencia prepara en su día el banquete, porque en el vientre de la mente sobrepuja el ayuno de la ignorancia. Ahora bien, la ignorancia no desaparece totalmente sino por una y otra ciencia, es decir, la especulativa y la práctica. Luego, en cuanto don, la ciencia es especulativa y práctica.

Respondo: Según hemos expuesto (a.1; cf. q.8 a.8), el don de ciencia, lo mismo que el de entendimiento, se ordena a la certeza de la fe. Pero la fe consiste primera y principalmente en la especulación, en cuanto que se dirige a la Verdad primera. Mas, dado que la Verdad primera es también el último fin por el que obramos, por eso mismo la fe se extiende también a la acción, a tenor de las palabras del Apóstol: La fe actúa por la caridad (Gál 5,6). En vista de eso es también necesario que el don de ciencia se refiera primera y principalmente a la especulación, en el sentido de que conozca el hombre lo que debe creer. De forma secundaria se extiende asimismo a la acción, en el sentido de que en el obrar somos dirigidos por las cosas que debemos creer y sus consecuencias.

A las objeciones:

1. San Agustín habla del don de ciencia en cuanto se extiende a la acción. La acción se le atribuye, en efecto, pero ni solamente la acción ni en primer lugar. De esa manera dirige también la piedad.

2. Esta respuesta vale igualmente para la segunda objeción.

3. A tenor de lo expuesto sobre el don de entendimiento (q.8 a.5), así como no posee este don todo el que entiende, sino el que entiende por el hábito de la gracia, así también, en el caso del don de ciencia, solamente lo poseen quienes por infusión de la gracia obtienen la certeza de juicio sobre lo que deben creer y obrar, de suerte que en nada se desvían de la rectitud de la justicia. Y ésta es la ciencia de los santos, de la cual se dice: Guió al justo por caminos seguros...y les dio a conocer cosas santas (Sab 10,10).

Artículo 4

¿Corresponde al don de ciencia la tercera bienaventuranza: «Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados»?

Objeciones por las que parece que no corresponde al don de ciencia la tercera bienaventuranza: Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados.

1. Como el mal es causa de la tristeza y del llanto, el bien lo es de la alegría. Ahora bien, en las manifestaciones de la ciencia tiene más importancia el bien que el mal, ya que éste se conoce por aquél, a tenor de lo que afirma el Filósofo en I De An.: Lo recto es juez de sí mismo y de lo torcido. Luego esa tercera bienaventuranza no corresponde de manera adecuada al don de ciencia.

2. La consideración de la verdad es acto de ciencia. Pero en esa consideración no hay tristeza, sino gozo, conforme al texto: No causa amargura su compañía ni tristeza la convivencia con ella, sino placer y alegría (Sab 8,16). Luego la bienaventuranza mencionada no corresponde de manera adecuada al don de ciencia.

3. El don de ciencia consiste más en la especulación que en la acción. Pues bien, en cuanto consiste en la especulación, no conlleva el llanto, ya que el entendimiento especulativo no dicenada de lo que hay que imitar ni huir, como afirma el Filósofo en III De An. , ni hace tampoco referencia a lo alegre o triste. No es, pues, apropiado afirmar que la tercera bienaventuranza corresponda al don de ciencia.

Contra esto: está la afirmación de San Agustín en el libro De Ser. Dom. in monte : La ciencia corresponde a los que lloran, que aprendieron con qué males quedaron encadenados, que codiciaron como bienes.

Respondo: Lo propio de la ciencia es juzgar con rectitud de las criaturas. Pues bien, éstas se convierten para el hombre en ocasión de apartarse de Dios, a

tenor del testimonio de la Escritura: Las criaturas se convirtieron en abominación y en lazo para los pies de los insensatos (Sab 14,11). Estos, en efecto, no poseen recta estimación de las criaturas apreciándolas como el bien perfecto; por eso, poniendo en ellas su fin, pecan y pierden el verdadero bien. De ese error toma conciencia el hombre por la valoración exacta que con el don de ciencia adquiere sobre las criaturas. Por eso se dice que la bienaventuranza de las lágrimas corresponde al don de ciencia.

A las objeciones:

1. El bien creado no suscita el gozo espiritual sino por su referencia al bien divino, origen con toda propiedad del gozo espiritual. Por eso, al don de sabiduría corresponde directamente la paz espiritual, y, como consecuencia, el gozo. Al don de ciencia, en cambio, corresponde, en primer lugar, el llanto sobre los errores pasados, y, como consecuencia, el consuelo, en cuanto que por el juicio correcto de la ciencia ordena el hombre las criaturas al bien divino. Esa es precisamente la razón por la que en esta bienaventuranza se pone como mérito el llanto, y el consuelo que le sigue como premio, pues en realidad se da incoado en esta vida y consumado en la otra.

2. El hombre siente gozo con la consideración misma de la verdad, pero puede sentir alguna vez tristeza por el objeto de esa consideración. En ese sentido se atribuye a la ciencia el llanto.

3. A la ciencia, en el plano de la especulación, no le corresponde bienaventuranza alguna, ya que ésta no consiste en la consideración de las criaturas, sino en la contemplación de Dios. Consiste, sin embargo, de alguna manera en el uso debido de las criaturas y en el afecto ordenado de las mismas; es la bienaventuranza imperfecta de esta vida. Por eso no se le atribuye a la ciencia bienaventuranza alguna que concierna a la contemplación; ésta se le atribuye al entendimiento y a la sabiduría, que versan sobre las cosas divinas.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 9

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 10

Cuestión 10. La infidelidad en general

Empezamos ahora a tratar el tema de los vicios opuestos. Primero, la infidelidad, que se opone a la fe; en segundo lugar, la blasfemia, que se opone a la confesión (q.13); por último, la ignorancia y la ineptitud, que se oponen a la ciencia y al entendimiento (q.15). Sobre el primero se ha de tratar, en primer lugar, de la infidelidad en general; después, de la herejía (q.11), y, por último, de la apostasía (q.12).

Respecto al primer punto se pueden formular doce preguntas:

1. ¿Es la infidelidad pecado?
2. ¿En qué sujeto radica?
3. ¿Es el mayor de los pecados?
4. ¿Toda acción de los infieles es pecado?
5. Especies de infidelidad.
6. Comparación entre ellas.
7. ¿Se debe disputar sobre la fe con los infieles?
8. ¿Se les debe obligar a la fe?
9. ¿Se debe tener comunicación con ellos?
10. ¿Pueden estar al frente de los fieles cristianos?
11. ¿Se deben tolerar los ritos de los infieles?
12. Los niños de los infieles, ¿deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres?

Artículo 1

¿Es pecado la infidelidad?

Objeciones por las que parece que la infidelidad no es pecado:

1. Todo pecado es contra la naturaleza, como demuestra el Damasceno en el II libro. Mas no parece que sea contra la naturaleza la infidelidad, ya que afirma San Agustín, en el libro De praedest. Sanct. , que el poder tener fe es tan natural al hombre como tener caridad. Pero tener de hecho fe, como tener caridad, es una gracia de los fieles. Luego no tener fe o, lo que es lo mismo, ser infiel no es pecado.

2. Nadie peca en lo que no puede evitar, pues todo pecado es voluntario. Mas no está en poder del hombre el evitar la infidelidad, ya que sólo es evitable teniendo fe, como leemos en la Escritura: ¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel del que no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique? (Rom 10,14). No parece, pues, que sea pecado la infidelidad.

3. Como ya hemos expuesto (1-2 q.84 a.4), todos los pecados se reducen a los siete capitales. Mas no parece que esté comprendida entre ellos la infidelidad. Esta, por lo tanto, no es pecado.

Contra esto: está el hecho de que el vicio se opone a la virtud. Pero la fe es la virtud a la cual se opone la infidelidad. Luego la infidelidad es pecado.

Respondo: La infidelidad puede tener doble sentido. Uno consiste en la pura negación, y así se dice que es infiel quien no tiene fe. Puede entenderse también la infidelidad por la oposición a la fe: o porque se niega a prestarle atención, o porque la desprecia, a tenor del testimonio de Isaías: ¿Quién dio crédito a nuestra noticia? (Is 53,1). En esto propiamente consiste la infidelidad, y bajo este aspecto es pecado.

Pero si tomamos la infidelidad en sentido puramente negativo, como es el caso de quien jamás oyó hablar de la fe, no es pecado, sino más bien castigo, ya que esa ignorancia de las realidades divinas es consecuencia del pecado del

primer hombre. Mas quienes son infieles por esa razón, sufren en realidad el castigo por otros pecados que no se pueden perdonar sin la fe, pero no por el pecado de infidelidad. De ahí las palabras del Señor: Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de pecado (Jn 15,22). Y San Agustín, comentando estas palabras, dice que habla del pecado de no haber creído en Cristo .

A las objeciones:

1. No está al alcance de la naturaleza el tener fe; pero sí lo está el hecho de que el espíritu del hombre no se oponga a la moción interior y a la predicación externa de la verdad. De esta forma es la infidelidad contraria a la naturaleza .

2. La objeción parte del supuesto de la infidelidad como simple negación.

3. En cuanto pecado, la infidelidad tiene su origen en la soberbia, que hace que el hombre no quiera someter su entendimiento a las reglas de fe y a las sanas enseñanzas de los Padres. Por eso dice San Gregorio en XXXIMoral, que de la vanagloria proviene la presunción de novedades .

Se puede decir también que, del mismo modo que las virtudes teologales no se reducen a las cardinales, sino que son anteriores a ellas, así tampoco se reducen a los capitales los vicios opuestos a las virtudes teologales.

Artículo 2

¿Tiene la infidelidad como sujeto al entendimiento?

Objeciones por las que parece que la infidelidad no tiene como sujeto al entendimiento:

1. Todo pecado, afirma San Agustín en el libro De duobus Anim., reside en la voluntad. Ahora bien, según hemos dicho (a.1), la infidelidad es pecado. Luego la infidelidad reside en la voluntad, no en el entendimiento.

2. La infidelidad tiene razón de pecado por el hecho de despreciar la predicación de la fe. Pero el desprecio es acto de la voluntad. Luego la infidelidad reside en la voluntad.

3. Exponiendo el texto de 2 Cor 11,14: el mismo Satanás se transforma en ángel de luz, comenta la Glosa: Si el ángel malo se finge bueno, incluso si se cree bueno, no es error peligroso o pecaminoso si hace o dice lo que conviene a los ángeles buenos . La razón de esto parece estar en la rectitud de voluntad que hay en quien se adhiere a él creyendo asentir al ángel bueno. Por lo tanto, la totalidad del pecado de infidelidad parece que reside en la voluntad perversa. No reside, pues, en el entendimiento.

Contra esto: está el hecho de que el sujeto de los contrarios es el mismo. Pero la fe, a la cual se opone la infidelidad, reside en el entendimiento. Luego también la infidelidad.

Respondo: Como ya expusimos en su lugar (1-2 q.74 a.1 et 2), el pecado tiene como sujeto la potencia que es principio de su acto. Ahora bien, el acto de pecado puede tener un doble principio. Uno, primero y universal, que impera todos los actos de pecado; este principio es la voluntad, ya que todo pecado es acto voluntario. Otro, propio y próximo, y es el que pone el acto del pecado. Así, el apetito concupiscible es el principio de la gula y de la lujuria, y en ese sentido se dice que la gula y la lujuria están en el apetito concupiscible. Pues bien, el hecho de disentir, acto propio de la infidelidad, reside en el entendimiento, pero movido por la voluntad, lo mismo que el asentir. Por eso, la infidelidad, lo mismo que la fe, reside, como en sujeto próximo, en el entendimiento; en la voluntad, en cambio, como en su primer principio motivo. De este modo se dice

que reside todo pecado en la voluntad.

A las objeciones:

1. De lo expuesto se desprende la respuesta a la primera objeción.
2. El desprecio de la voluntad causa el disentir del entendimiento, en el que se consuma lo formal de la infidelidad. Por tanto, la causa de la infidelidad está en la voluntad; pero la infidelidad en sí misma radica en el entendimiento.
3. Quien cree que es bueno el ángel malo, no disiente de la fe, porque, como comenta allí mismo la Glosa, el sentido corporal se engaña, pero la mente no se aparta de la sentencia verdadera y recta. Pero, como allí se añade, si alguien se adhiere a Satanás cuando comienza a llevarnos a sus propios fines, es decir, a lo malo y falso, entonces no carecería de pecado.

Artículo 3

¿Es el pecado mayor la infidelidad?

Objeciones por las que parece que la infidelidad no es el mayor pecado:

1. San Agustín se plantea el problema y lo confirma el VI q.1 en estos términos: Si debemos preferir el católico de pésimas costumbres a un hereje en cuya vida, fuera de ser hereje, no hay nada que reprochar, no me atrevo a aventurar sentencia. Ahora bien, el hereje es un infiel. Por lo tanto, no se puede afirmar, sin más, que la infidelidad sea el mayor pecado.

2. No parece que sea el mayor pecado lo que disminuye o excusa de él. Pues bien, el Apóstol nos da testimonio de que la infidelidad excusa o disminuye el pecado al escribir: Antes fui un blasfemo y un perseguidor insolente. Pero encontré misericordia porque obré por ignorancia en mi infidelidad (1 Tim 1,13). No es, pues, la infidelidad el mayor pecado.

3. A mayor pecado se le debe mayor pena, según las palabras del Deuteronomio: (al culpable) el juez hará que le azoten según el número de faltas proporcionado a su culpa (Dt 25,2).

Ahora bien, los fieles que pecan merecen una pena mayor que los infieles, a tenor de estas palabras de la Escritura: ¿Cuánto más grave castigo pensáis que merecerá el que pisoteó al Hijo de Dios y tuvo como profana la sangre de la Alianza que le santificó (Heb 10,29). Luego la infidelidad no es el mayor pecado.

Contra esto: está lo que escribe San Agustín exponiendo el texto de San Juan (Jn 22): Si yo no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado, y expresándose así: Bajo este nombre general (de pecado) quiere expresar algo grande del pecado. Es, en efecto, el pecado --de infidelidad en el cual están englobados todos. Luego la infidelidad es el mayor pecado.

Respondo: Todo pecado, como hemos expuesto (1-2 q.71 a.6; q.73 a.3 ad 3), consiste en la aversión a Dios. De ahí que tanto más grave es el pecado cuanto más aleja al hombre de Dios. Ahora bien, la infidelidad es la que más aleja a los hombres de Dios, ya que les priva hasta de su auténtico conocimiento, y ese conocimiento falso de Dios no le acerca a El, sino que le aleja. Ni siquiera puede darse que conozca a Dios en cuanto a algún aspecto quien tiene de El una opinión falsa, ya que lo que piensa no es Dios. Es, pues, evidente que la infidelidad es el mayor pecado de cuantos pervierten la vida normal, cosa distinta a lo que ocurre con los pecados que se oponen a las otras virtudes teologales, como se verá después.

A las objeciones:

1. Nada impide el que un pecado grave en su género sea menos grave por ciertas circunstancias. Por esa razón no quiere aventurar su juicio San Agustín

respecto del mal católico y del hereje que no tienen estos pecados. El del hereje, en realidad, aunque de suyo es más grave, puede estar atenuado por algunas circunstancias, de la misma manera que puede agravarse el del católico también por alguna circunstancia.

2. La infidelidad implica no sólo la ignorancia que conlleva, sino también la resistencia a las verdades de fe. En este sentido se presenta su condición de ser el pecado más grave. Tiene, sin embargo, en cuanto ignorancia, alguna causa de excusa, sobre todo cuando no se peca por malicia, como fue el caso del Apóstol.

3. Por el pecado de infidelidad recibe el infiel un castigo mayor que otro pecador por cualquier otro pecado atendido el género de pecado. Mas otro pecado, por ejemplo, el de adulterio, cometido por un creyente o por un infiel, en igualdad de condiciones, es más grave en el creyente que en el infiel, sea por el conocimiento de la verdad que le da la fe, sea por los sacramentos de la fe en que está formado y que ultraja pecando .

Artículo 4

¿Es pecado toda acción del infiel?

Objeciones por las que parece que cualquier acto del infiel es pecado:

1. Sobre el texto del Apóstol: Todo lo que no procede de la fe es pecado (Rom 14,23), comenta la Glosa: Toda la vida de los infieles es pecado . Ahora bien, la vida de los infieles abarca cuanto hacen. Luego todo acto del infiel es pecado.

2. La fe dirige la intención. Pues bien, no puede hacerse nada bueno que no proceda de una intención recta. Luego en el infiel no puede darse ningún acto bueno.

3. Corrompido lo primero, se destruye lo segundo. Pero el acto de fe precede a los actos de todas las virtudes. Luego, dado que en los infieles no existe acto de fe, no pueden hacer obra buena alguna, sino que pecan en todos sus actos.

Contra esto: está el hecho de que a Cornelio (Act 10,4), siendo aún infiel, se le dijo que sus limosnas eran agradables a Dios. Luego no toda acción del infiel es pecado, sino que realiza también alguna acción buena.

Respondo: Como ya hemos expuesto (1.2 q.85 a.2 et 4), el pecado mortal quita la gracia santificante, pero no destruye del todo el bien de la naturaleza. Por eso, siendo la infidelidad un pecado mortal, los infieles están privados, en realidad, de la gracia, pero permanece en ellos algún bien de la naturaleza. De ahí que no implica que pequen en todos sus actos; pecan, sin embargo, siempre que realicen cualquier obra movidos por su infidelidad. Del mismo modo que quien tiene fe puede cometer algún pecado mortal o venial en una acción que no vaya encaminada al fin de la fe, el infiel puede realizar alguna acción buena en las cosas que no tengan relación con el fin de la infidelidad .

A las objeciones:

1. Ésa palabra puede entenderse en doble sentido: o en el de que la vida de los infieles no puede estar sin pecado, ya que los pecados no se perdonan sin la fe, o en el sentido de que es pecado cuanto hacen movidos por la infidelidad. Por eso allí mismo se añade: Porque todo el que vive y obra en la infidelidad, peca en demasía .

2. La fe dirige la intención respecto al último fin sobrenatural. Mas también la luz natural de la razón puede dirigir la intención respecto de algún bien connatural.

3. En el caso del infiel, la razón natural no queda del todo corrompida por la infidelidad, sino que queda en ella algún conocimiento de la verdad, y puede por eso hacer alguna obra buena.

Del caso del centurión Cornelio hay que decir que no era infiel; de lo contrario, su acción no habría sido aceptable ante Dios, a quien no puede agradar nadie sin fe. Pero tenía una fe implícita, dado que no se había manifestado aún la verdad evangélica. Por eso le es enviado San Pedro para que le instruya plenamente en la fe .

Artículo 5

¿Hay muchas especies de infidelidad?

Objeciones por las que parece que no hay muchas especies de infidelidad:

1. Dado que la fe y la infidelidad son contrarias, deben serlo respecto del mismo objeto. Ahora bien, el objeto formal de la fe es la Verdad primera, de la que recibe su unidad, aunque materialmente se crean muchas cosas. Luego el objeto de la infidelidad es también la Verdad primera, y las cosas de las que disiente el infiel son objeto material respecto de la infidelidad. Ahora bien, la diferencia específica no la dan los objetos materiales, sino los principios formales. Luego la diversidad de especies de infidelidad no la da la diversidad de objetos en los que los infieles yerran.

2. De la verdad de fe puede apartarse uno de muchas maneras. Por lo tanto, si la diversidad de especies de infidelidad surgiera de la diversidad de errores, tendríamos, según parece, infinitas especies de infidelidad, y no deben ser consideradas así las especies.

3. Una misma cosa no puede darse en especies diversas. Pero sucede que uno es infiel por error sobre diversos objetos. Por lo tanto, la diversidad de errores no da lugar a especies diversas de infidelidad. En consecuencia, la infidelidad no contiene pluralidad de especies.

Contra esto: está el hecho de que a cada una de las virtudes se oponen varias especies de vicios, como demuestran Dionisio y el Filósofo : El bien se da de un solo modo; el mal, en cambio, de muchos. Pero la fe es una sola virtud. Por lo tanto, se le oponen varias especies de infidelidad.

Respondo: Como hemos expuesto (1-2 q.64), toda virtud consiste en la conformidad a una regla del conocimiento o del obrar humanos. Ahora bien, en una materia determinada hay solamente una forma de alcanzar la regla, mientras que son muchas las formas de apartarse de ella. De ahí que a una sola virtud se opongan muchos vicios. Pero esa diversidad de vicios que se oponen a cada virtud se puede considerar de dos maneras. Una, según la diversa relación que tienen con la virtud. En este sentido se han determinado algunas especies de vicios opuestos a una virtud, como a la virtud moral se opone un vicio por exceso y otro por defecto. El segundo modo de considerar la diversidad de vicios opuestos a una virtud tiene lugar por la corrupción de los distintos elementos que se requieren para la virtud. En este sentido, a una virtud, por ejemplo, la templanza o la fortaleza, se opone gran variedad de vicios, como son los variadísimos modos de quebrantar la virtud a tenor de la variedad de circunstancias que nos apartan de la rectitud de la virtud. Por esa razón consideraron los pitagóricos el mal como infinito .

En consecuencia, pues, hay que decir que, si se considera la infidelidad en relación con la fe, las especies de infidelidad son diversas y determinadas en número. Pues, dado que el pecado de infidelidad consiste en resistir a la fe, esa

resistencia se puede dar de dos maneras, ya que, o se resiste a la fe aún no recibida, en cuyo caso se da la infidelidad de los paganos o de los gentiles, o se resiste a la fe cristiana ya recibida, y esto, a su vez, puede hacerse o en figura, y tenemos la infidelidad judía, o en la manifestación misma de la verdad, y es la infidelidad de los herejes. Así, pues, en general, se pueden reseñar las tres especies de infidelidad indicadas. Pero si distinguimos las especies de infidelidad por razón de los errores en las diversas materias que pertenecen a la fe, en ese caso no hay posibilidad de establecer especies distintas de infidelidad, pues los errores pueden multiplicarse de manera infinita, como enseña San Agustín en el libro De Haeres.

A las objeciones:

1. La razón formal de cualquier pecado puede considerarse de dos maneras. Una de ellas, según la intención de quien peca. En este caso, aquello hacia lo que tiende el que peca es el objeto formal del pecado, y así se obtienen sus especies diversas. El segundo modo, según la razón del mal. En este caso, el bien del que se aparta es el objeto formal del pecado. Pero en este segundo caso el pecado no tiene especie; al contrario, es la privación de su especie. Hay, pues, que decir que el objeto de la infidelidad es la Verdad primera, en cuanto que se aparta de ella; su objeto formal, en cambio, al que ella tiende, es la opinión falsa que sigue, y esto da lugar a su diversidad de especies. De ahí que, como es una sola la caridad que nos une al sumo bien, y son, por el contrario, diversos los vicios opuestos que nos apartan de él, dirigiéndonos a distintos bienes temporales, y esto, a su vez, según las relaciones diversas de oposición a Dios, así también la fe es una sola virtud por su relación a sola la Verdad primera; son, en cambio, muchas las especies de infidelidad, ya que los infieles siguen opiniones falsas diferentes.

2. Esa objeción está formulada en función de las distintas especies de infidelidad, según los distintos objetos en que se yerra.

3. Como la fe es una sola porque cree muchas cosas en orden a una sola, así la infidelidad, aunque yerre en muchas materias, puede ser una sola en cuanto que todas tienen relación solamente respecto de una. Nada impide, sin embargo, que el hombre yerre en distintas especies de infidelidad, lo mismo que puede estar dominado por distintos vicios y diferentes enfermedades corporales.

Artículo 6

¿Es más grave que las demás la infidelidad de los gentiles o paganos?

Objeciones por las que parece que la infidelidad de los gentiles o paganos es más grave que las otras:

1. Así como la enfermedad corporal es tanto más grave cuanto más importante es la salud del miembro al que se opone, así también parece que el pecado es tanto más grave cuanto que se opone a lo que es más importante en la virtud. Ahora bien, lo principal en la fe es la fe en la unidad divina de la que se apartan los gentiles creyendo en multitud de dioses. La infidelidad, pues, de éstos es la mayor.

2. Entre los herejes, tanto más detestable es la herejía cuanto contradice a la verdad de fe en más puntos y más importantes. Y así, la herejía de Arrio, que separó de Cristo la divinidad, es más detestable que la de Nestorio, que separó la humanidad de Cristo de la persona del Hijo de Dios. Ahora bien, los gentiles se apartan de la fe en más cosas y más importantes que los judíos y los herejes, ya que no aceptan absolutamente nada de la fe. Su infidelidad es, pues, más grave.

3. El bien aminora siempre el mal. Pues bien, los judíos tienen algún bien, ya que confiesan que el Antiguo Testamento proviene de Dios; los herejes tienen, asimismo, bien, pues veneran al Nuevo Testamento. En consecuencia, pecan menos que los gentiles, que rechazan ambos Testamentos.

Contra esto: está el testimonio de San Pedro: Más les hubiera valido no haber conocido el camino de la justicia que, una vez conocido, volverse atrás (2 Pe 2,21). Ahora bien, los gentiles no conocieron el camino de la justicia; los herejes, en cambio, y los judíos, que de alguna manera lo conocieron, lo abandonaron. Su pecado es, por lo mismo, más grave.

Respondo: Según hemos expuesto (a.5), en la infidelidad se pueden considerar dos cosas. Una de ellas, su relación con la fe. Bajo este aspecto, peca más gravemente contra la fe quien hace frente a la fe recibida que quien se opone a la fe aún no recibida; de la misma manera que quien no cumple lo que prometió peca más gravemente que si no cumple lo que nunca prometió. Según esto, en su infidelidad, los herejes, que profesan la fe del Evangelio y la rechazan corrompiéndola, pecan más gravemente que los judíos que nunca la recibieron. Mas porque éstos la recibieron en figura en la ley antigua, y la corrompieron interpretándola mal, su infidelidad es por eso pecado más grave que la de los gentiles que de ningún modo recibieron la ley del Evangelio. Otra de las cosas a considerar en la infidelidad es la corrupción de lo que concierne a la fe. En este sentido, dado que los gentiles yerran en más cosas que los judíos, y éstos, a su vez, yerran en más cosas que los herejes, es más grave la infidelidad de los gentiles que la de los judíos, y la de éstos mayor aún que la de los herejes; si bien, quizás, haya que exceptuar a algunos de éstos, por ejemplo, a los maniqueos, quienes, aun en las cosas de fe, yerran más que los gentiles. De estos modos de gravedad en cuanto a la culpa debe anteponerse la primera a la segunda, puesto que, como hemos expuesto (a.1), la infidelidad tiene razón de culpa más por su resistencia a la fe que por su carencia de ella; esto, como hemos dicho (a.1), parece que atañe más a la pena. Así, pues, hablando en términos absolutos, la infidelidad de los gentiles es la peor.

A las objeciones: De esta manera queda dada la respuesta a las objeciones.

Artículo 7

¿Se debe disputar públicamente con los herejes?

Objeciones por las que parece que no se debe disputar públicamente con los herejes:

1. En su carta a Timoteo escribe el Apóstol: No quieras ocuparte en disputas vanas que para nada sirven, si no es para perdición de los oyentes (2 Tim 2,14). Ahora bien, con los infieles no se puede entablar disputa pública sin contienda. Por tanto, no procede disputar públicamente con los infieles.

2. La ley de Marciano Augusto, confirmada por los cánones, dice: Infiere injuria al religiosísimo Sínodo todo aquel que se esfuerce por resolver y disputar públicamente una cuestión ya juzgada y rectamente dispuesta. Pero todo cuanto pertenece a la fe ha quedado determinado ya por los sagrados concilios. Luego peca gravemente e infiere injuria al sínodo quien pretenda disputar públicamente lo que concierne a la fe.

3. La disputa se realiza por argumentación. Pero el argumento es una razón que hace fe en las cosas dudosas, y las verdades de fe, que son ciertísimas, no deben ponerse en duda. En consecuencia, no se debe disputar públicamente sobre ellas.

Contra esto: está el testimonio de que Saulo se crecía y confundía a los judíos, y que hablaba también y discutía con los griegos (Act 9,22.29).

Respondo: En las disputas sobre la fe hay que considerar dos cosas: una, por parte del que disputa; otra, por parte de los que oyen. Por parte del que disputa hay que considerar, en realidad, la intención. Si disputa como quien duda de la fe y no tiene por cierta una verdad de ella, sino que intenta probarla con argumentos, peca indudablemente como el que duda de la fe o el infiel. Es laudable, en cambio, si uno disputa sobre la fe para refutar errores o también como materia de ejercicio. Por parte de los oyentes, hay que considerar si quienes oyen la discusión son instruidos y están firmes en la fe, o si son gente sencilla y titubean en ella. Ante personas instruidas en la fe y firmes en ella no hay, en realidad, peligro alguno en disputar sobre la fe. En cambio, por lo que afecta a los sencillos, hay que hacer una distinción. Porque éstos, o están instigados y hasta trabajados por los infieles, por ejemplo, judíos, herejes o paganos, que tienen empeño en corromper la fe, o no se hallan en absoluto en esa situación, como en las regiones donde no existen infieles. En el primer caso es necesaria la discusión pública de la fe, a condición de que haya personas preparados para ello y sean, además, idóneas para rebatir los errores. De este modo se verán confirmados en la fe los sencillos, y a los infieles se les quitará la posibilidad de engañar; y hasta el mismo silencio de quienes deberían hacer frente a cuantos pervierten la verdad de la fe sería la confirmación del error. De ahí las palabras de San Gregorio en IIPastor.: Como la palabra imprudente arrastra al error, el silencio indiscreto deja en el error a aquellos que podían haber sido instruidos. En el segundo caso, en cambio, es peligrosa la discusión pública sobre materia de fe ante gente sencilla, dado que la fe de éstos se hace más firme al no oír nada opuesto a ella. No les es, por lo mismo, conveniente oír las palabras de los infieles discutiendo contra la fe.

A las objeciones:

1. El Apóstol no prohíbe del todo la discusión, sino la desordenada, que consiste más en polémica de palabras que en firmeza de doctrina.
2. Esa ley prohíbe la discusión pública de la fe que procede de la duda en la misma; pero no la que se propone conservarla.
3. Sobre las cosas de fe no se debe disputar dudando de ella, sino para manifestar la verdad y refutar los errores. Conviene, ciertamente, disputar con los infieles unas veces para confirmar la fe, otras para defenderla, a tenor del testimonio de San Pedro: Siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza y de vuestra fe (1 Pe 3,15), a veces incluso para convencer a quienes se encuentran en el error, según las palabras de San Pablo: De suerte que puedan exhortar con doctrina sana y argüir a los contradictores (Tit 1,9).

Artículo 8

¿Se debe forzar a los infieles a abrazar la fe?

Objeciones por las que parece que de ninguna manera se debe forzar a los infieles a abrazar la fe:

1. Se lee en San Mateo que los siervos del padre de familia cuyo campo había sido sembrado de cizaña le preguntaron: ¿Quieres que vayamos y la arranquemos?; y él respondió: No, no sea que, al recoger la cizaña, arranquéis a la vez el trigo (Mt 13,28-29). Y comenta San Juan Crisóstomo: Dijo esto el Señor prohibiendo que se produjeran muertes. Pues tampoco se debe matar a los

herejes, porque, si les matarais, habrían desaparecido también juntamente con ellos muchos santos. Luego, por la misma razón, tampoco se debe forzar a los infieles a abrazar la fe.

2. En las Decretales se dice: Respecto a los judíos ordenó el santo Sínodo que en lo sucesivo no se debería forzar a nadie a creer. Luego, por idéntica razón, tampoco se debe forzar a los demás infieles.

3. En expresión de San Agustín, hay cosas que podrá el hombre sin querer, pero no puede creer sino queriendo. Ahora bien, la voluntad no puede ser coaccionada. Por consiguiente, no parece que se deba forzar a los infieles a creer.

4. Finalmente, en nombre de Dios se dice en Ezequiel: No quiero la muerte del pecador (Ez 18,23.32). Ahora bien, como ya hemos expuesto (1-2 q.10 a.9), nosotros debemos conformar nuestra voluntad con la de Dios. En consecuencia, tampoco debemos querer que sean muertos los infieles.

Contra esto: está el testimonio de San Lucas: Sal a los caminos y a los cercados, y oblígales a entrar para que mi casa se llene (Lc 14,23).

Ahora bien, en la casa de Dios, es decir, en la Iglesia, entran los hombres por la fe. Por lo tanto, algunos deben ser compelidos a aceptar la fe.

Respondo: Entre los infieles hay quienes nunca aceptaron la fe, como son los gentiles y los judíos. Estos, ciertamente, de ninguna manera deben ser forzados a creer, ya que creer es acto de la voluntad. No obstante, si se cuenta con medios para ello, deben ser forzados por los fieles a no poner obstáculos a la fe, sea con blasfemias, sea por incitaciones torcidas, sea incluso con persecución manifiesta. Este es el motivo por el que los cristianos promueven con frecuencia la guerra contra el infiel. No pretenden, en realidad, forzarles a creer (ya que, si les vencen y les hacen prisioneros, deben dejarles en libertad de creer o no creer), sino forzarles a no poner obstáculos a la fe de Cristo.

Hay, en cambio, infieles que en algún tiempo recibieron la fe y conservan aún cierta profesión de la misma, como los herejes o cualquier otro tipo de apóstata. Este tipo de infieles deben ser forzados, incluso físicamente, a cumplir lo que prometieron y a mantener lo que una vez aceptaron.

A las objeciones:

1. Algunos interpretan esa autoridad en el sentido de que no se prohibía en realidad la excomunión de los herejes, sino su muerte; esto es evidente en el caso de la autoridad aducida del Crisóstomo. San Agustín en Ad Vincent., por su parte, dice lo mismo: Fui primero del parecer de que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad de Cristo; que se debía obrar con la palabra y luchar con la disputa. Sin embargo, este parecer mío ha quedado superado no por las palabras de los adversarios, sino por la fuerza de los ejemplos. Efectivamente, el terror de las leyes fue tan provechoso que muchos han llegado a decir: gracias al Señor, que rompió nuestros lazos. Y cómo se deban entender las palabras del Señor en Mt 13,30.29: Dejad que el grano y la cizaña crezcan juntos hasta la siega, se ve a continuación: no sea que, al arrancar la cizaña, arranquéis también con ella el trigo.

Claramente se enseña aquí --comenta San Agustín en Contra Epist. Parmen. que cuando no existe ese tipo de miedo, es decir, cuando el crimen de uno es tan manifiesto y aparece tan execrable para todos que carezca en absoluto de defensores o no les tenga de tal categoría que pueda originarse división de partidos, no esté adormecida la severidad de la disciplina.

2. A los judíos no se les debe forzar a abrazar la fe si de ningún modo la han aceptado. Pero si la aceptaron, es conveniente obligarles a mantenerla, como

se dice en el mismo capítulo.

3. Del mismo modo que es de voluntad hacer un voto y de necesidad el cumplirlo, así también es de voluntad abrazar la fe y de necesidad mantener la fe recibida. Por eso deben ser forzados los herejes a mantener la fe. San Agustín dice efectivamente en *Ad Bonifacium comitem*: Donde resuena el griterío acostumbrado de quienes dicen: es libre creer o no creer, ¿a quién hizo Cristo violencia?, reconozcan esos tales que a San Pablo Cristo le obligó primero y después le enseñó.

4. En la misma carta enseña San Agustín: Ninguno de nosotros quiere que se pierda un hereje. Pero la casa de David no mereció tener paz de otra manera que con la muerte de Absalón, su hijo, en la guerra emprendida contra su padre. Otro tanto ocurre en la Iglesia: si con la pérdida de algunos recobra a los demás, su corazón de madre encuentra curación a su dolor en la liberación de tantos pueblos.

Artículo 9

¿Se puede tratar con los infieles?

Objeciones por las que parece que se puede tener trato con los infieles:

1. Exhorta el Apóstol a que, si un infiel os invita y vosotros aceptáis, comed todo lo que os presente sin plantearos cuestiones de conciencia (1 Cor 10,27). Y San Juan Crisóstomo, por su parte, afirma: Si queréis ir a comer con los paganos, os lo permitimos sin ninguna prohibición. Pues bien, ir a comer con otro es comunicar con él. Luego está permitido comunicar con los infieles.

2. Además, se pregunta también el Apóstol: ¿Por qué voy a juzgar yo a los de fuera? (1 Cor 5,12). Los de fuera son los infieles. Por lo tanto, si bien por sentencia de la Iglesia se prohíbe a los fieles la comunicación con algunos, no parece que se les deba prohibir en general el comunicarse con los infieles.

3. El señor no puede servirse del criado si no comunica con él al menos de palabra, ya que el señor pone en movimiento al siervo mediante el mandato. Ahora bien, los cristianos pueden tener como siervos a infieles, sean judíos, sean paganos o mahometanos. Pueden, pues, comunicarse lícitamente con ellos.

Contra esto: está lo que leemos en el Deuteronomio: No harás pactos con ellos ni les harás gracia. No contraigas matrimonio con ellos (Dt 7,23). Y sobre el texto del Levítico: La mujer que pasado el mes... (Lev 15,22), comenta la Glosa: Debemos abstenernos de la idolatría hasta el extremo de no acercarnos ni a los idólatras ni a sus discípulos, ni tampoco tener comunicación con ellos.

Respondo: A los fieles se les prohíbe el trato con alguna persona por dos razones: la primera, en castigo de aquel a quien se le sustrae la comunicación con los fieles; la segunda, por precaución hacia quienes se les prohíbe el trato con ella. Ambas razones pueden deducirse de las palabras del Apóstol. Efectivamente, después de proferir la sentencia de excomunión, da como razón la siguiente: ¿No sabéis que un poco de levadura fermenta toda la masa? (1 Cor 5,6). Y más abajo da otra razón por parte de la pena inferida por la sentencia de la Iglesia: ¿No es a los de dentro a quienes vosotros juzgáis? (1 Cor 5,12).

Si se trata, pues, del primer aspecto, no prohíbe la Iglesia el trato de los fieles con los infieles que no abrazaron nunca la fe cristiana, es decir, los paganos o los judíos. La Iglesia, en efecto, no tiene competencia para juzgar a éstos en el plano espiritual, sino temporal, como en el caso de que, morando entre cristianos, cometan una falta y sean castigados con pena temporal por los fieles. De este modo, es decir, como pena, prohíbe la Iglesia a los fieles el trato con los

infieles que se apartan de la fe recibida, sea corrompiéndola, como los herejes, sea abandonándola totalmente, como los apóstatas. Contra unos y otros, en efecto, dicta la Iglesia sentencia de excomunión.

En cuanto al segundo título, hay que distinguir, de acuerdo con las condiciones diversas de personas, ocupaciones y tiempos. Si se trata, efectivamente, de cristianos firmes en la fe, hasta el punto de que de su comunicación con los infieles se pueda esperar más bien la conversión de éstos que el alejamiento de aquéllos de la fe, no debe impedírseles el comunicar con los infieles que nunca recibieron la fe, es decir, con los paganos y judíos, sobre todo cuando la necesidad apremia. Si, por el contrario, se trata de fieles sencillos y débiles en la fe, cuya perversión se pueda temer como probable, se les debe prohibir el trato con los infieles; sobre todo se les debe prohibir que tengan con ellos una familiaridad excesiva y una comunicación innecesaria.

A las objeciones:

1. El Señor impuso ese precepto respecto de los pueblos en cuyo territorio habían penetrado los judíos y que eran inclinados a la idolatría. Por eso mismo había que temer que el trato continuo con los idólatras les apartara a ellos de la fe. De ahí que allí mismo se añada: Porque desviarían a tus hijos de mi seguimiento (Dt 7,4).

2. La Iglesia no dicta sentencia contra los infieles infligiéndoles una pena espiritual. Tiene, no obstante, competencia sobre determinados infieles para castigarles con alguna pena temporal. A ello se refiere el hecho de que, en alguna ocasión, la Iglesia, por ciertas causas especiales, sustrae a los infieles del trato con los fieles.

3. Hay más probabilidad de que el siervo, que se rige por las órdenes del señor, se convierta a la fe de éste que a la inversa. Por eso no se les prohíbe a los fieles tener criados infieles. Pero si se diera el caso de que, por el trato con ese criado, incurriera en peligro la fe del señor, debería apartarlo de sí, a tenor del mandato del Señor: Si te escandaliza tu pie, córtatelo y arrójalo lejos de ti (Mt 5,13; 18,8).

Artículo 10

¿Pueden tener los infieles autoridad o dominio sobre los fieles?

Objeciones por las que parece que los infieles pueden tener autoridad o dominio sobre los fieles:

1. Enseña el Apóstol: Todos los que están como esclavos bajo el yugo de la servidumbre, consideren a sus dueños como dignos de todo respeto (1 Tim 6,1). Y es evidente que habla de los infieles por lo que añade: Los que tengan dueños creyentes no les falten al respeto (v.2). San Pedro, por su parte, exhorta: Criados, sed sumisos, con respeto, a vuestros dueños, no sólo a los buenos e indulgentes, sino también a los severos (1 Pe 2,18). Ahora bien, no preceptuaría esto la enseñanza apostólica si los infieles no tuvieran autoridad sobre los fieles. Parece, pues, que los infieles pueden tener autoridad sobre los fieles.

2. Los domésticos de un príncipe están sometidos a él. Pues bien, ha habido fieles que eran domésticos de príncipes infieles. Testimonio de ello nos lo ofrece este pasaje de la Escritura: Os saludan todos los santos, especialmente los de la casa del César (Flp 4,22). Luego los infieles pueden tener autoridad sobre los fieles.

3. Como afirma el Filósofo en I Pol. , el siervo es instrumento de su señor en todo lo referente a la vida humana, por el mismo título que lo es del artista su

ayudante en lo que se refiere a la obra de arte. Pues bien, en esas cosas pueden los fieles estar sometidos a un infiel, porque pueden ser colonos de los infieles. Por lo tanto, los infieles pueden tener autoridad e incluso dominio sobre el fiel.

Contra esto: está el hecho de que quien tiene autoridad, tiene también jurisdicción sobre quienes le están sometidos. Pero los infieles no tienen jurisdicción sobre los fieles, a tenor de lo que escribe el Apóstol: Cuando alguno de vosotros tiene un pleito con otro, ¿se atreve a llevar la causa ante los injustos, es decir, los infieles, y no ante los santos? (1 Cor 6,1). No parece, pues, que los infieles puedan tener autoridad sobre los fieles.

Respondo: En este problema se pueden considerar dos aspectos. Uno de ellos, restablecer el dominio o potestad de los infieles sobre los fieles. En este sentido, de ningún modo puede permitirse, ya que conllevaría escándalo y peligro para la fe. Sucede con facilidad que quienes están bajo la jurisdicción de otros pueden ser inducidos por sus superiores a seguir sus órdenes, a no ser que los subordinados sean de gran virtud. De igual modo, los infieles desprecian la fe de los fieles en el momento en que conozcan sus defectos. Y ésta es la razón por la que prohibía el Apóstol a los fieles acudir en juicio ante un infiel. Por eso mismo tampoco permite de ningún modo la Iglesia que los infieles adquieran dominio sobre los fieles, ni que, de cualquier forma que sea, estén al frente de ningún cargo .

Otro modo de hablar de dominio o prelación es cuando se trata de un dominio o potestad que ya existía antes. En este caso se debe considerar que el dominio y autoridad han sido introducidos por el derecho humano, mientras que es de derecho divino la distinción entre fiel e infiel. Ahora bien, el derecho divino, que procede de la gracia, no abroga el derecho humano, que se funda en la razón natural. Por lo tanto, la distinción entre fiel e infiel, en sí misma, no abroga el dominio y jurisdicción de los infieles sobre los fieles. Puede, no obstante, ser derogado, en justicia, ese derecho de dominio o prelación por sentencia u ordenación de la Iglesia, investida de la autoridad de Dios. Efectivamente, los infieles, debido a su infidelidad, merecen perder su autoridad sobre los fieles, que han sido elevados a hijos de Dios. La Iglesia, sin embargo, unas veces lo hace y otras no. Y así, en los casos de infieles sometidos a ella y a sus miembros en el plano temporal, estableció la Iglesia lo siguiente: que un esclavo de judíos, una vez hecho cristiano, quedara libre de la esclavitud, sin tener que dar precio alguno si fuera vernáculo, es decir, nacido en estado de servidumbre; la misma prescripción valía si, siendo infiel, era comprado para la servidumbre. Mas en el caso de que hubiera sido comprado para el comercio, debía ser expuesto a la venta dentro de los tres meses. En esto no infliere la Iglesia ninguna injuria, porque, dado que los mismos judíos son siervos de la Iglesia, puede ésta disponer de sus cosas, del mismo modo que los príncipes seculares promulgan muchas leyes en favor de la libertad de sus súbditos. Mas en el caso de los infieles no sometidos temporalmente a la Iglesia o a sus miembros, no estableció ésta ese derecho, aunque pudiera jurídicamente establecerlo. La Iglesia adopta esa postura para evitar el escándalo. También el Señor manifestó que podía excusarse del tributo porque los hijos son libres (Mt 17,24). Sin embargo, mandó pagar el tributo para evitar el escándalo. Asimismo, San Pablo, después de ordenar que los siervos honren a sus señores, añade: para que no se blasfeme el nombre de Dios y de la doctrina (1 Tim 6,1).

A las objeciones:

1. La respuesta ya consta después de lo dicho.

2. La jurisdicción del César era anterior a la distinción de fieles e infieles, y por eso no quedaba abrogada por la conversión de algunos a la fe. Era incluso útil la existencia de algunos fieles en la familia del emperador para defender a los demás cristianos. Así, San Sebastián confortaba el ánimo de los cristianos a quienes veía desfallecer en los tormentos, y aún permanecía oculto bajo la clámide militar en la casa de Diocleciano.

3. Los esclavos están sometidos a sus amos en la totalidad de su vida, y los súbditos lo están a sus prefectos en cuanto a todas sus ocupaciones; los ayudantes, en cambio, de los artífices lo están solamente en cuanto a algunas obras especiales. Por ello es más peligroso el que los infieles adquieran dominio o prelación sobre los fieles que el que les sirvan de ayuda en alguna honra. Por esa razón permite la Iglesia a los cristianos cultivar las tierras de los judíos, ya que eso no conlleva la necesidad de estar en sociedad con ellos. Salomón pidió también al rey de Tiro maestros de obras para cortar la madera, según el libro de los Reyes (3 Re 5,6). Sin embargo, si de esa comunicación o convivencia hubiera que temer la perversión de los fieles, habría de prohibirse en absoluto.

Artículo 11

¿Se deben permitir los ritos de los infieles?

Objeciones por las que parece que no se deben tolerar los ritos de los infieles:

1. Es manifiesto que los infieles pecan observando sus ritos. Mas parece que consiente con ese pecado quien, pudiendo, no lo prohíbe. Así lo dice la Glosa, comentando el pasaje del Apóstol: No sólo quienes lo hacen, sino quienes aplauden a los que lo hacen (Rom 1,32). Pecan, pues, quienes permiten sus ritos.

2. Los ritos de los judíos se comparan con la idolatría. En efecto, comentando también la Glosa el texto del Apóstol: No os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la servidumbre (Gál 5,1), dice: Esta servidumbre no es más suave que la de la idolatría. Ahora bien, no toleraría nadie el ejercicio de la idolatría; antes al contrario, los príncipes cristianos, según San Agustín en XVIII De civ. Dei, ordenaron, primero, cerrar y después destruir los templos de los ídolos. Tampoco, pues, deben tolerarse los ritos de los judíos.

3. El mayor de los pecados es el de infidelidad, como ya hemos expuesto (a.3). Ahora bien, otros pecados, como el adulterio, el robo y otros semejantes, no se toleran, sino que son castigados por la ley. Luego tampoco se deben tolerar los ritos de los infieles.

Contra esto: está lo que dice San Gregorio y recogen las Decretales sobre los judíos: Tengan libre licencia de observar y celebrar todas sus festividades como hasta ahora ellos y sus padres han venido celebrándolas por tan largo tiempo.

Respondo: El gobierno humano proviene del divino y debe imitarle. Pues bien, siendo Dios omnipotente y sumamente bueno, permite, sin embargo, que sucedan males en el universo pudiéndolos impedir, no suceda que, suprimiendo esos males, queden impedidos bienes mayores o incluso se sigan peores males. Así, pues, en el gobierno humano, quienes gobiernan toleran también razonablemente algunos males para no impedir otros bienes, o incluso para evitar peores males. Así lo afirma San Agustín en II De Ordine: Quita a las meretrices de entre los humanos y habrás turbado todas las cosas con sensualidades. Por consiguiente, aunque pequen en sus ritos, pueden ser tolerados los infieles, sea por algún bien que puede provenir de ello, sea por evitar algún mal.

Mas del hecho de observar los judíos sus ritos, en los que estaba prefigurada la verdad de fe que tenemos, proviene la ventaja de que tengamos en nuestros enemigos un testimonio de nuestra fe y cómo, en figura, está representado lo que nosotros creemos. Por esa razón se les toleran sus ritos. No hay, en cambio, razón alguna para tolerar los ritos de los infieles, que no nos aportan ni verdad ni utilidad, a no ser para evitar algún mal, como es el escándalo, o la discordia que ello pudiera originar, o la oposición a la salvación de aquellos que, poco a poco, tolerados de esa manera, se van convirtiendo a la fe. Por eso mismo, en alguna ocasión, toleró también la Iglesia los ritos de los herejes y paganos: cuando era grande la muchedumbre de infieles.

A las objeciones: Queda patente con lo que acabamos de exponer.

Artículo 12

¿Se debe bautizar a los niños de los judíos o de otros infieles contra la voluntad de sus padres?

Objeciones por las que parece que no deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres los niños de los judíos ni de los demás infieles:

1. Es mayor el vínculo matrimonial que el derecho de patria potestad; éste, ciertamente, puede ser disuelto por el hombre cuando se emancipa el hijo de familia; aquél, en cambio, no puede ser disuelto por el hombre. De ello da testimonio San Mateo en estos términos: Lo que Dios unió no lo separe el hombre (19,6). Ahora bien, el vínculo matrimonial se disuelve por la infidelidad, según el Apóstol: Si la parte no creyente quiere separarse, que se separe; en ese caso, el hermano o la hermana no están ligados (1 Cor 7,15). Y el Canon, por su parte, dice asimismo que, si el cónyuge infiel no quiere permanecer con el otro sin afrenta de su Creador, el otro cónyuge no debe cohabitar con él. Con mayor motivo, por tanto, se pierde la patria potestad sobre los hijos por razones de infidelidad. Pueden, pues, ser bautizados sus hijos contra la voluntad de los padres.

2. Hay mayor deber de socorrer al hombre en caso de peligro de muerte eterna que en el de muerte temporal. Ahora bien, pecaría quien viera a un hombre en peligro de muerte temporal y no le auxiliara. Por lo tanto, dado el peligro de muerte eterna en que están los hijos de los judíos y de los infieles dejados a sus padres, que les instruyen en la infidelidad, parece que se les debe arrebatarse sus hijos, se les debe bautizar y se les debe instruir en la fidelidad.

3. Los hijos de los esclavos son esclavos y están bajo el poder de sus señores. Pues bien, los judíos son esclavos de reyes y príncipes; luego también sus hijos. Por lo tanto, los reyes y príncipes tienen potestad de hacer lo que quieran de los hijos de los judíos. No cometen, pues, injuria alguna si los bautizan contra la voluntad de sus padres.

4. Todo hombre es más de Dios, de quien recibe el alma, que del padre carnal, de quien recibe el cuerpo. No se comete, pues, injuria si se sustrae a los niños de sus padres y se les consagra a Dios por el bautismo.

5. Finalmente, el bautismo es más eficaz para la salvación que la predicación, ya que por el bautismo se borra al instante la mácula del pecado, el reato de la pena, y se abre la puerta del cielo. Pues bien, si sobreviene un peligro por falta de predicación, esto le queda imputado a quien no predicó, según el testimonio de Ezequiel a propósito de quien ve venir la espada y no toca la trompeta (Ez 3,18.20; 33,6.8). Con mayor razón, pues, si se condenaran los niños de los judíos por no haber recibido el bautismo, se imputaría a pecado a quienes

podieron y no les bautizaron.

Contra esto: está el hecho de que a nadie se le debe inferir injuria. Y se inferiría injuria a los judíos si fueran bautizados sus hijos no queriéndolo sus padres, ya que perderían la patria potestad sobre sus hijos hechos ya fieles. Por lo tanto, no se les debe bautizar contra la voluntad de sus padres.

Respondo: La costumbre de la Iglesia constituye una autoridad de gran peso y se la debe seguir siempre y en todo. Porque hasta la enseñanza misma de los grandes doctores de la Iglesia recibe de ella su peso de autoridad, y por esa razón hemos de atenernos más a la autoridad de la Iglesia que a la de San Agustín, San Jerónimo o de cualquier otro doctor. Pues bien, la Iglesia nunca tuvo por norma que fueran bautizados los hijos de los judíos contra la voluntad de sus padres. En tiempos pasados, aunque hubo muchos príncipes católicos muy poderosos, como Constantino y Teodosio, que tuvieron por confidentes a obispos muy santos, como Constantino a San Silvestre y Teodosio a San Ambrosio, éstos no habrían dejado de pedírselo si fuera conforme a razón. Por ese motivo parece peligroso introducir la nueva tesis de que, al margen de la costumbre hasta ahora observada en la Iglesia, sean bautizados los hijos de los judíos contra la voluntad de los padres. Hay dos razones para esto. La primera de ellas es el peligro de la fe. Efectivamente, si los niños recibieran el bautismo antes del uso de razón, después, al llegar a mayoría de edad, podrían ser inducidos con facilidad por sus padres a abandonar lo que sin conocer recibieron. Y esto redundaría en detrimento de la fe. La segunda razón es el hecho de que está en pugna con la justicia natural. El hijo, en realidad, es naturalmente algo del padre. En primer lugar, porque, en un primer momento, mientras está en el seno de la madre, no se distingue corporalmente de sus padres. Después, una vez que ha salido del útero materno, antes del uso de razón, está bajo el cuidado de sus padres, como contenido en un útero espiritual. Porque, mientras no tiene uso de razón, el niño no difiere del animal irracional. Por eso, del mismo modo que el buey o el caballo son propiedad de alguien y puede usar de ellos a voluntad, como de un instrumento propio, según el derecho natural, es también de derecho natural que el hijo, antes del uso de razón, esté bajo la protección de sus padres. Iría, pues, contra la justicia natural el sustraer del cuidado de los padres a un niño antes del uso de razón, o tomar alguna decisión sobre él en contra de la voluntad de los mismos. Mas, una vez que comienza a tener uso de razón, empieza también a ser él mismo, y en todo lo concerniente al derecho divino o natural puede ser provisor de sí mismo. En esa situación debe ser inducido a la fe, no a la fuerza, sino por la persuasión, y puede también, contra la voluntad de los padres, prestar su asentimiento a la fe y recibir el bautismo; mas no antes del uso de razón. De ahí que de los niños de los antiguos padres se diga que fueron salvados en la fe de sus padres. Con ello se quiere dar a entender que incumbe a los padres proveer sobre la salvación de sus hijos, sobre todo antes del uso de razón.

A las objeciones:

1. En el vínculo matrimonial tienen ambos cónyuges el uso de su libre albedrío, y pueden los dos asentir a la fe contra la voluntad del otro. Esto no se da en el caso del niño antes del uso de razón. Pero, una vez que llegue al uso de razón, está en situación parecida si quisiera convertirse.

2. Nadie puede ser arrebatado de la muerte natural contra la disposición del derecho civil. Por ejemplo, si uno es condenado a muerte por el juez, nadie debe arrebatarse de ella con violencia. Por eso, tampoco puede nadie violar el orden natural, que pone al hijo bajo el cuidado del padre para librarle del peligro

de muerte eterna .

3. Los judíos son siervos de los príncipes con servidumbre civil, y ésta no excluye el orden del derecho natural ni del divino.

4. El hombre se ordena a Dios por la razón, por la cual puede conocerlo. Luego el niño, antes del uso de razón, según el orden natural, está ordenado a Dios por la razón de sus padres, bajo cuya protección naturalmente se encuentra, y en lo concerniente a las cosas divinas debe actuarse sobre el niño solamente de acuerdo con la voluntad de sus padres.

5. El peligro que se sigue por omisión de la predicación recae solamente sobre quien tiene el deber de predicar. De ahí que advierta de antemano Ezequiel: Yo te he puesto por atalaya de la casa de Israel (Ez 3,17; 33,7). Mas el proveer a los hijos de los infieles lo que se refiere a los sacramentos de salvación incumbe a los propios padres. Por eso recae sobre ellos la amenaza de que, por no haber recibido el sacramento, sufra menoscabo la salvación de sus hijos.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 10

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 11

Cuestión 11. La herejía

Corresponde a continuación tratar el tema de la herejía, sobre el cual se formulan cuatro preguntas:

1. La herejía, ¿es una especie de la infidelidad?
2. Materia sobre la que versa.
3. ¿Se debe tolerar a los herejes?
4. ¿Se ha de recibir a los que retornan de la herejía?

Artículo 1

¿Es la herejía una especie de la infidelidad?

Objeciones por las que parece que la herejía no es una especie de infidelidad:

1. La infidelidad, según hemos dicho (q.10 a.2), afecta al entendimiento, Pues bien, parece que la herejía afecta no al entendimiento, sino más bien a la potencia apetitiva. Dice, efectivamente, San Jerónimo, y lo recoge el Decreto: Herejía, vocablo griego, significa elección; es decir, que cada uno elige la disciplina que considera mejor. Ahora bien, como ya hemos expuesto (1-2 q.13 a.1), la elección es acto del apetito. Luego la herejía no es una especie de infidelidad.

2. El vicio toma su especie principalmente del fin; por eso dice el Filósofo en V Ethic. que quien fornicar para robar es más ladrón que fornicador. Ahora bien, el fin de la herejía es la utilidad temporal y, sobre todo, el principado y la gloria, que pertenecen a la soberbia o codicia. San Agustín, en el libro De util, cred., afirma, efectivamente, que el hereje, por el interés de un provecho temporal, y sobre todo por el interés de gloria y principado, provoca o sigue opiniones falsas y nuevas. Por lo tanto, la herejía no es una especie de infidelidad, sino más bien de soberbia.

3. La infidelidad que radica en el entendimiento no parece que tenga nada que ver con la carne. La herejía, en cambio, según el Apóstol, pertenece a las obras de la carne, a tenor de estas palabras: Las obras de la carne son conocidas: la fornicación, la impureza, y luego, entre otras cosas, añade: las disensiones, las sectas (Gál 5,19-20), que son lo mismo que la herejía. La herejía, pues, no es una especie de infidelidad.

Contra esto: está el hecho de que la falsedad se opone a la verdad. Ahora bien, el hereje es el que o provoca o sigue opiniones falsas o nuevas. Por lo tanto, se opone a la verdad en que se apoya la fe. Luego la herejía está comprendida bajo la infidelidad.

Respondo: Según acabamos de afirmar, la palabra herejía implica elección. Pero la elección, hemos dicho también (1-2 q.13 a.3), tiene por objeto los medios orientados a un fin que se presupone. Por otra parte, como asimismo hemos demostrado (q.4 a.3; a.5 ad 1), en las cosas que hay que creer la voluntad se adhiere a una verdad como bien propio. De ahí que lo que es verdad principal tiene razón de fin último; las cosas secundarias, en cambio, tienen razón de medios que conducen hacia el fin. Y dado que el que cree asiente a las palabras de otro, parece que lo principal y como fin de cualquier acto de creer es aquel en cuya aserción se cree; son, en cambio, secundarias las verdades a las que se asiente creyendo en él. En consecuencia, quien profesa la fe cristiana tiene voluntad de asentir a Cristo en lo que realmente constituye su enseñanza. Pues bien, de la rectitud de la fe cristiana se puede uno desviar de dos maneras. La primera: porque no quiere prestar su asentimiento a Cristo, en cuyo caso tiene

mala voluntad respecto del fin mismo. La segunda: porque tiene la intención de prestar su asentimiento a Cristo, pero falla en la elección de los medios para asentir, porque no elige lo que en realidad enseñó Cristo, sino lo que le sugiere su propio pensamiento. De este modo es la herejía una especie de infidelidad, propia de quienes profesan la fe de Cristo, pero corrompiendo sus dogmas.

A las objeciones:

1. La elección pertenece a la infidelidad como la voluntad a la fe, según acabamos de exponer.

2. Los vicios se especifican por el fin próximo; el género y la causa, en cambio, por el fin remoto. Así, cuando alguien fornicica para robar, la especie de la fornicación viene del propio fin y objeto; pero del fin último proviene que tal acto derive del hurto y esté comprendido bajo él como efecto en su causa o como especie en el género, hecho que resulta evidente de lo que dijimos al tratar de los actos humanos en común (1-2 q.18 a.7). De un modo semejante, en el caso que nos ocupa, el fin próximo de la herejía es asentir a la opinión propia falsa, y esto es lo que la especifica. Pero en el fin remoto aparece su causa, sea ésta la soberbia o la codicia.

3. Como el término herejía proviene de elegir, así el de secta de seguir, según San Isidoro en el libro Etymol. . Por eso son lo mismo herejía y secta, y ambas se clasifican también entre las obras de la carne, no por el acto mismo de la infidelidad respecto del objeto próximo, sino por su causa, la cual es el apetito de un fin indebido, que proviene de la soberbia o de la codicia, como acabamos de decir, o también de cualquier fantasía o ilusión, que, como escribe el Filósofo en IV Metaphys. , es principio de errores. La fantasía, por su parte, concierne de alguna manera a la carne, en cuanto que su acto se realiza con órgano corporal.

Artículo 2

¿Versa la herejía propiamente sobre las cosas de fe?

Objeciones por las que parece que la herejía no versa propiamente sobre las cosas de fe:

1. Entre los cristianos se dan herejías y sectas, como se dieron también entre los judíos y fariseos, según enseña San Isidoro en el libro Etymol. . Ahora bien, las discordias de éstos no versaban sobre materia de fe. La herejía, pues, no tiene como materia propia las cosas que versan sobre la fe.

2. Son materia de fe las cosas que se creen. Pero la herejía no versa solamente sobre cosas, sino también sobre palabras y expresiones de la Sagrada Escritura. Dice, efectivamente, San Jerónimo que a quienquiera que entienda la Sagrada Escritura de modo distinto al que reclama al sentido del Espíritu Santo, bajo el cual ha sido escrita, aunque no apostate de la Iglesia, puede llamársele hereje. Y en otra parte afirma que de palabras desordenadamente proferidas brota la herejía. Luego la herejía no versa propiamente sobre materia de fe.

3. Sobre las cosas de fe disienten a veces hasta los mismos doctores, como lo hicieron San Jerónimo y San Agustín sobre la cesación de las observancias legales, y esto queda fuera del vicio de herejía. Luego la herejía no recae propiamente sobre materia de fe.

Contra esto: está la enseñanza de San Agustín contra los maniqueos: Son herejes quienes en la Iglesia de Cristo tienen el gusto de lo mórbido y depravado, y, corregidos para que abracen lo sano y lo recto, resisten contumaces y se niegan a enmendar sus dogmas pestíferos y mortales, y persisten más bien en defenderlos . Ahora bien, los dogmas pestíferos y mortales no son otra cosa que

lo que se opone a los dogmas de fe, de la cual vive el justo, como afirma el Apóstol (Rom 1,17). Luego la herejía tiene como materia propia las cosas que son de fe.

Respondo: Aquí hablamos de la herejía en cuanto implica corrupción de la fe cristiana. Mas no hay corrupción de la fe cristiana si se tiene una opinión falsa en cosas que no pertenecen a la fe, como problemas de geometría o cosas semejantes, que son del todo extraños a la fe. Hay, en cambio, herejía cuando se tiene una opinión falsa sobre algo que pertenece a la fe. Ahora bien, como ya hemos dicho (1 q.32 a.4), a la fe pertenece una verdad de dos maneras: una, directa y principal, como los artículos de la fe; otra, indirecta y secundaria, como las cosas que conllevan la corrupción de un artículo. Pues bien, sobre ambos extremos puede versar la herejía, lo mismo que la fe.

A las objeciones:

1. Así como las herejías de los judíos y fariseos recaían sobre opiniones que afectaban al judaísmo y al fariseísmo, las de los cristianos tienen como materia lo que atañe a la fe de Cristo.

2. Se dice que expone la Sagrada Escritura de manera distinta a la que reclama el Espíritu Santo el que fuerza su exposición hasta el extremo de contrariar lo que ha sido revelado por el Espíritu Santo. De ahí que Ezequiel diga de los falsos profetas que, ofreciendo exposiciones falsas de la Escritura, se emperraron en confirmar el oráculo (Ez 13,6). Otro tanto ocurre en el caso de la fe con las palabras con que se hace profesión de ella. Efectivamente, la confesión es acto de fe, según hemos expuesto (q.3 a.1). De ahí que, si hay una manera inadecuada de hablar, puede derivarse de ello su corrupción. Por eso, el papa León advierte en una carta al obispo alejandrino Proterio: Porque los enemigos de la cruz de Cristo nos acechan en todo, en las palabras y aun en las sílabas, no les demos la más ligera ocasión para que mientan diciendo que concordamos con el sentir nestoriano .

3. Como afirma San Agustín y consta en el Decreto , si algunos defienden su manera de pensar, aunque falsa y perversa, pero sin pertinaz animosidad, sino enseñando con cauta solicitud la verdad y dispuestos a corregirse cuando la encuentran, en modo alguno se les puede tener por herejes. Efectivamente, no han hecho una elección en contradicción con la enseñanza de la Iglesia. En ese sentido parece que se han dado disensiones entre algunos doctores, o sobre aspectos que de una manera u otra no afectan a la fe, o también sobre aspectos que concernían a la fe, pero que aún no estaban definidos por la Iglesia. Pero, una vez que quedaran definidos por la autoridad de la Iglesia universal, si alguien impugnara con pertinacia esa ordenación, sería tenido por hereje. Y esa autoridad de la Iglesia radica de manera principal en el Papa, ya que se lee en el Decreto : Cuantas veces se ventile una cuestión de fe, pienso que todos nuestros hermanos y obispos no deben someterla sino a Pedro, es decir, a la autoridad de su nombre. Con esa clase de autoridad no defienden su manera de pensar ni San Jerónimo ni San Agustín ni ninguno de los santos doctores. Por eso escribe San Jerónimo : Esta es, beatísimo Papa, la fe que aprendimos en la Iglesia. Y si en ella hemos sustentado algo con menos pericia o menos cautela, deseamos que sea enmendado por ti, que posees la sede y la fe de Pedro. Mas si esta nuestra confesión se ve aprobada por el juicio de tu apostolado, quien pretenda culparme a mí, dará con ello prueba de que es imperito o malvado, e incluso no católico, sino hereje.

Artículo 3

¿Hay que tolerar a los herejes?

Objeciones por las que parece que deben ser tolerados los herejes:

1. En la carta a Timoteo dice el Apóstol: A un siervo del Señor (le conviene) ser sufrido y que corrija con mansedumbre a los adversarios, por si Dios les otorga la conversión que les haga conocer plenamente la verdad y volver al buen sentido, librándose de los lazos del diablo (2 Tim 2,24). Ahora bien, si no se tolera a los herejes, sino que se les entrega a la muerte, se les quita la oportunidad de arrepentirse. Y entonces parece que se obra contra el mandato del Apóstol.

2. Se debe tolerar lo que sea necesario en la Iglesia. Pues bien, en la Iglesia son necesarias las herejías, ya que afirma el Apóstol: Tiene que haber también entre vosotros discusiones para que se ponga de manifiesto quiénes entre vosotros son de probada virtud (1 Cor 11,19). Parece, pues, que deben ser tolerados los herejes.

3. El Señor mandó a sus siervos (Mt 13,30) que dejaran crecer la cizaña hasta la siega, que es el fin del mundo, según se expresa allí mismo (v.39). Mas por la cizaña, en expresión de los santos, están significados los herejes. Por lo tanto, se debe tolerar a los herejes.

Contra esto: está lo que escribe el Apóstol: Después de una primera y segunda corrección, rehuye al hereje, sabiendo que está pervertido (Tit 3,10-11).

Respondo: En los herejes hay que considerar dos aspectos: uno, por parte de ellos; otro, por parte de la Iglesia. Por parte de ellos hay en realidad pecado por el que merecieron no solamente la separación de la Iglesia por la excomunión, sino también la exclusión del mundo con la muerte. En realidad, es mucho más grave corromper la fe, vida del alma, que falsificar moneda con que se sustenta la vida temporal. Por eso, si quienes falsifican moneda, u otro tipo de malhechores, justamente son entregados, sin más, a la muerte por los príncipes seculares, con mayor razón los herejes convictos de herejía podrían no solamente ser excomulgados, sino también entregados con toda justicia a la pena de muerte.

Mas por parte de la Iglesia está la misericordia en favor de la conversión de los que yerran, y por eso no se les condena, sin más, sino después de una primera y segunda amonestación (Tit 3,10), como enseña el Apóstol. Pero después de esto, si sigue todavía pertinaz, la Iglesia, sin esperanza ya de su conversión, mira por la salvación de los demás, y los separa de sí por sentencia de excomunión. Y aún va más allá relajándolos al juicio secular para su exterminio del mundo con la muerte. A este propósito afirma San Jerónimo y se lee en el Decreto : Hay que remondar las carnes podridas, y a la oveja sarnosa hay que separarla del aprisco, no sea que toda la casa arda, la masa se corrompa, la carne se pudra y el ganado se pierda. Arrio, en Alejandría, fue una chispa, pero, por no ser sofocada al instante, todo el orbe se vio arrasado con su llama.

A las objeciones:

1. A esa moderación incumbe corregir una y otra vez. Y si se niega a volver de nuevo, se le considera pervertido, como consta por la autoridad aducida del Apóstol (Tit 3,10).

2. La utilidad de las herejías es ajena a la intención de los herejes. Es decir, la firmeza de los fieles, como afirma el Apóstol, queda comprobada y ella parece sacudir la pereza y penetrar con mayor solicitud en las divinas Escrituras, como escribe San Agustín. La intención, en cambio, de los herejes es corromper la fe, que es el mayor perjuicio. Por esa razón hay que prestar mayor atención a

lo que directamente pretenden, para excluirlos, que a lo que está fuera de su intención, para tolerarlos.

3. Según consta en el Decreto , una cosa es la excomunión y otra la extirpación, pues se excomulga a uno, como dice el Apóstol, para que su alma se salve en el día del Señor. Mas si, por otra parte, son extirpados por la muerte los herejes, eso no va contra el mandamiento del Señor. Ese mandamiento se ha de entender para el caso de que no se pueda extirpar la cizaña sin el trigo, como ya dijimos al tratar de los infieles en general (q.10 a.8 ad 1) .

Artículo 4

¿Han de ser recibidos en la Iglesia, quienes se convierten de la herejía?

Objeciones por las que parece que siempre deben ser recibidos en la Iglesia quienes se convierten de la herejía:

1. En nombre del Señor dice Jeremías: Has fornicado con muchos compañeros; con todo, vuelve a mí, dice el Señor (Jer 3,1). Ahora bien, el juicio de la Iglesia es el juicio de Dios a tenor de estas palabras: Escucharéis al pequeño lo mismo que al grande, y no tendréis acepción de personas, porque el juicio pertenece a Dios (Dt 1,17). Por lo tanto, quienes han fornicado por la infidelidad, que es una fornicación espiritual, deben ser recibidos.

2. El Señor manda a Simón Pedro que perdone al hermano que ha pecado no sólo siete veces, sino hasta setenta veces siete (Mt 18,22). Por ello se entiende, según la exposición de San Jerónimo , que, cuantas veces pecare, otras tantas se le ha de perdonar. Por lo tanto, cuantas veces pecare uno recayendo en la herejía, debe acogerlo la Iglesia.

3. La herejía es una infidelidad. Pues bien, la Iglesia recibe a los infieles que quieran convertirse. Luego debe recibir también a los herejes.

Contra esto: está el testimonio de la Decretal que dice: Si alguno, después de abjurar del error, fuera sorprendido reincidiendo en la herejía que abjuró, sea entregado al juicio secular. La Iglesia, pues, no debe recibirlos.

Respondo: La Iglesia, por institución del Señor, extiende a todos su caridad; no sólo a los amigos, sino también a los enemigos y perseguidores, a tenor de las palabras de San Mateo: Amad a vuestros enemigos; haced el bien a los que os odian (Mt 5,44). Pues bien, a la caridad incumbe no solamente querer, sino también procurar el bien del prójimo. Pero hay un doble bien. Está, primero, el bien espiritual, que es la salvación del alma, y al cual se encamina principalmente la caridad. Ese bien debe quererlo cualquiera, a los otros por caridad. Por eso, desde este punto de vista, admite la Iglesia a penitencia a los herejes que vuelvan, aunque sean relapsos, pues de este modo los incorpora al camino de la salvación.

Pero hay igualmente otro bien al que atiende secundariamente la caridad, es decir, el bien temporal, como la vida corporal, las propiedades temporales, la buena fama y la dignidad eclesiástica o secular. Este tipo de bienes no estamos obligados por caridad a quererlo para los demás, sino en orden a la salvación eterna, tanto propia como ajena. De ahí que, si un bien de estos que posee alguno puede impedir la salvación eterna de otros, no es razonable que por caridad lo queramos para él; antes al contrario, debemos querer, por caridad, que carezca de él, ya que se debe preferir la salvación eterna a cualquier otro bien, y el bien de muchos al bien de uno. Según eso, si los herejes conversos fueron recibidos siempre para conservar su vida y demás bienes temporales, podría redundar esto en detrimento de la salvación común, tanto por el peligro de corrupción, si

reinciden, cuanto porque, si quedaran sin castigo, caerían otros con mayor desembarazo en la herejía, a tenor de lo que leemos en la Escritura: ¡Otro absurdo!: que no se ejecute en seguida la sentencia de la conducta del malo, con lo que el corazón de los humanos se llena de ganas de hacer el mal (Ecl 8,11). Por eso la Iglesia, a los que vienen por primera vez de la herejía, no solamente les recibe a penitencia, sino que les conserva también la vida; a veces incluso les restituye benévolamente a las dignidades eclesiásticas, si dan muestras de verdaderos convertidos. Y tenemos constancia testimonial de que esto se ha hecho con frecuencia por el bien de la paz. Mas cuando, admitidos, reinciden, es una muestra de su inconstancia en la fe; por eso, si vuelven, son recibidos a penitencia, pero no hasta el extremo de evitar la sentencia de muerte.

A las objeciones:

1. En el juicio de Dios son recibidos siempre, porque Dios es escrutador de los corazones y conoce a quienes vuelven de verdad. Pero esto no lo puede imitar la Iglesia. Más bien presiente que no vuelven de verdad quienes, una vez recibidos, reinciden de nuevo. Por eso no les niega el camino de la salvación, pero tampoco les libra de la pena de muerte.

2. El Señor habla a Pedro del pecado cometido contra él, pecado que se debe perdonar de suerte que sea perdonado el hermano que vuelve. No se entiende, en cambio, del pecado cometido contra el prójimo o contra Dios, el cual no está a nuestro arbitrio perdonar, como dice San Jerónimo , sino que se establece para ello un modo legal mirando al honor de Dios y al provecho del prójimo.

3. Los infieles que nunca habían recibido la fe, una vez convertidos a ella, todavía no han dado señal de inconstancia en la fe, como los herejes relapsos. Por eso no vale la misma razón para unos que para otros.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 11

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 12

Cuestión 12. La apostasía

Viene a continuación el tema de la apostasía, sobre el cual se formulan dos preguntas:

1. La apostasía, ¿pertenece a la infidelidad?
2. Por la apostasía, ¿quedan los súbditos desligados del dominio de sus señores?

Artículo 1

¿Pertenece la apostasía a la infidelidad?

Objeciones por las que parece que la apostasía no pertenece a la infidelidad:

1. No parece que pertenezca a la infidelidad lo que es principio de todo pecado, pues se dan muchos pecados sin infidelidad. Ahora bien, parece que la apostasía es el principio de todo pecado, a tenor de las palabras de la Escritura: El principio de la soberbia del hombre es apartarse de Dios (Eclo 10,14), y después añade: Principio de todo pecado es la soberbia (v.15). La apostasía, pues, no pertenece a la infidelidad.

2. Además, la infidelidad se da en el entendimiento. La apostasía, en cambio, parece residir más en la obra exterior o en la palabra, e incluso en la voluntad interior, según leemos en la Escritura: Hombre apóstata, varón inútil, anda en boca mentirosa, guiña el ojo, refriega los pies, habla con los dedos, tiene el corazón lleno de maldad y siembra siempre discordias (Prov 6,12). Asimismo, si alguien se circuncidara o adorara el sepulcro de Mahoma, sería considerado como apóstata. Luego la apostasía no pertenece directamente a la infidelidad.

3. La herejía, por pertenecer a la infidelidad, es una de sus especies determinadas. Por lo tanto, si la apostasía perteneciera a la infidelidad, sería también una especie determinada de la misma, lo cual no parece cierto, a tenor de lo que hemos expuesto (q.10). Luego la apostasía no pertenece a la infidelidad.

Contra esto: está el testimonio de San Juan: Muchos de sus discípulos se retiraron (Jn 6,67), es decir, apostataron, cosa que se afirma de quienes había dicho antes el Señor: Algunos de vosotros no creen (v.65). La apostasía, pues, pertenece a la infidelidad.

Respondo: La apostasía implica cierto retroceso de Dios. Y ese retroceso se produce según los diferentes modos con que el hombre se une a El. Efectivamente, el hombre se une a Dios, primero, por la fe; segundo, por la debida y rendida voluntad de obedecer sus mandamientos; tercero, por obras especiales de supererogación, por ejemplo, las de religión, el estado clerical o las órdenes sagradas. Ahora bien, eliminando lo que está en segundo lugar, permanece lo que está antes, pero no a la inversa. Ocurre, pues, que hay quien apostata de Dios dejando la religión que profesó o la orden (sagrada) que recibió, y a ésta se la llama apostasía de la religión o del orden sagrado. Pero sucede también que hay quien apostata de Dios oponiéndose con la mente a los divinos mandatos. Y dándose estas dos formas de apostasía, todavía puede el hombre permanecer unido a Dios por la fe. Pero si abandona la fe, entonces parece que se retira o retrocede totalmente de Dios. Por eso, la apostasía, en sentido absoluto y principal, es la de quien abandona la fe; es la apostasía llamada de perfidia. Según eso, la apostasía propiamente dicha pertenece a la infidelidad.

A las objeciones:

1. Esa objeción se refiere al segundo modo de apostasía, que implica la voluntad rebelde a los mandatos de Dios, y se da en todo pecado mortal.

2. A la fe pertenece no sólo la credibilidad del corazón, sino también la confesión pública de la fe interior con palabras y obras exteriores, pues la confesión es acto de la fe. De esta manera, algunas palabras y obras externas pertenecen a la infidelidad en cuanto que son señales de la misma, al modo como se dicen sanos los signos de salud. En cuanto a la autoridad citada, si bien puede aplicarse a todo tipo de apostasía, se aplica, sin embargo, con toda verdad, a la apostasía de la fe. Porque, en efecto, la fe es fundamento primero de las cosas que esperamos (Heb 11,1), y sin la fe es imposible agradar a Dios (Heb 11,6); perdida la fe, de nada dispone el hombre que le sea útil para la salvación eterna. Por esa razón se escribe primero hombre apóstata, hombre inútil. Mas la fe es también vida del alma, a tenor de las palabras del Apóstol: El justo vive por la fe (Rom 1,17). Por lo tanto, del mismo modo que, cuando desaparece la vida corporal, todos los miembros y partes del hombre pierden su disposición debida, así también, cuando desaparece la vida de justicia, que se da por la fe, aparece el desorden en todos los miembros. Aparece primero en la boca, por la cual se manifiesta el corazón; segundo, en los ojos; tercero, en los órganos del movimiento, y, por último, en la voluntad, que tiende al mal. De aquí se sigue que el apóstata siembra discordias intentando alejar a otros de la fe, como se alejó él mismo.

3. Las especies de una cualidad o de una forma no adquieren su diversidad de las realidades que son el principio o el término del movimiento; más bien sucede a la inversa: las especies se definen por los términos formales del movimiento. Ahora bien, la apostasía se refiere a la infidelidad como término final hacia el que se encamina el movimiento de quien se aleja de la fe. Por eso la apostasía no implica una especie bien determinada de infidelidad, sino una circunstancia agravante, según el testimonio de San Pedro: Más le hubiera valido no haber conocido el camino de la justicia que, una vez conocido, volverse atrás (2 Pe 2,21).

Artículo 2

Por la apostasía, ¿pierde el príncipe el dominio sobre sus súbditos, de tal manera que no estén obligados a obedecerle?

Objeciones por las que parece que por la apostasía de la fe no pierde el príncipe el dominio sobre sus súbditos hasta el extremo de que éstos no queden obligados a obedecerle:

1. Dice San Ambrosio que el emperador Juliano, aunque era apóstata, tuvo, sin embargo, bajo su mando a soldados cristianos, los cuales, cuando les arengaba diciendo «saltad al campo en defensa de la república», le obedecían. Por la apostasía, pues, del príncipe no quedan los súbditos libres de su dominio.

2. El apóstata de la fe es un infiel. Pues bien, hubo santos varones que sirvieron fielmente a sus señores infieles, como José a Faraón, Daniel a Nabucodonosor y Mardoqueo a Asuero. Luego la apostasía de la fe no es razón para que los súbditos abandonen la obediencia al príncipe.

3. Lo mismo que aleja de Dios la apostasía, aleja cualquier pecado. Por lo tanto, si por la apostasía perdiera el príncipe el derecho de imperar sobre sus súbditos, por idéntico motivo la perdería por otros pecados, cosa evidentemente falsa. Por lo tanto, la apostasía de la fe no es razón para negar obediencia a los príncipes.

Contra esto: está la autoridad de Gregorio VII, que dice: Nos, siguiendo los estatutos de nuestros santos predecesores, con nuestra autoridad apostólica,

absolvemos del juramento a aquellos que están sometidos a excomunión por fidelidad o juramento, y ¿es prohibimos por todos los medios que les guarden fidelidad hasta que vengan a debida satisfacción. Ahora bien, los apóstatas de la fe son excomulgados como los herejes, a tenor de la decretal Ad abolendam. Por tanto, no se ha de obedecer a los príncipes que apostatan de la fe.

Respondo: Según hemos expuesto (q.10 a.10), la infidelidad no se opone de suyo al dominio, dado que éste está introducido por derecho de gentes y un derecho humano; la distinción, en cambio, entre fieles e infieles es de derecho divino, que no rescinde el derecho humano. Sin embargo, quien incurre en pecado de infidelidad puede perder por sentencia el derecho de dominio, como ocurre a veces por otras culpas. Mas no incumbe a la Iglesia castigar la infidelidad en quienes nunca recibieron la fe, a tenor del testimonio del Apóstol: ¿Por qué voy a juzgar yo a los de fuera? (1 Cor 5,12); puede, no obstante, castigarla judicialmente en quienes la recibieron. Y es conveniente que sean castigados a no ejercer la soberanía sobre sus súbditos, pues, de lo contrario, podría redundar en una gran corrupción de la fe, ya que, como hemos dicho (a.1 ad 2), el hombre apóstata maquina el mal en su corazón depravado y siembra discordias, tratando de arrancar a los hombres de la fe. Por eso, tan pronto como se ha dictado judicialmente sentencia de excomunión por apostasía en la fe, quedan sus súbditos libres de su dominio y del juramento de fidelidad con que le estaban sometidos.

A las objeciones:

1. En aquel tiempo, la Iglesia, en su novedad, no tenía potestad para reprimir a los príncipes terrenos . Por eso toleró que los fieles obedecieran a Juliano el Apóstata en cosas que no eran contrarias a la fe, para evitar un peligro mayor en ella.

2. La objeción se refiere a los infieles que nunca han profesado la fe, como queda dicho.

3. La apostasía de la fe, como hemos expuesto, aparta totalmente al hombre de Dios, cosa que no acontece con ningún otro pecado .

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 12

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 13

Cuestión 13. De la blasfemia en general

Corresponde a continuación considerar el pecado de blasfemia, que se opone a la confesión de fe. En primer lugar, de la blasfemia en general; después, de la blasfemia tomada como pecado contra el Espíritu Santo (q.14).

Acerca de la primera se plantean cuatro problemas:

1. La blasfemia, ¿se opone a la confesión de fe?
2. La blasfemia, ¿es siempre pecado mortal?
3. ¿Es la blasfemia el mayor de los pecados?
4. ¿Se da la blasfemia en los condenados?

Artículo 1

¿Se opone la blasfemia a la confesión de fe?

Objeciones por las que parece que la blasfemia no se opone a la confesión de fe:

1. Blasfemar es proferir palabras de ultraje u otros insultos en injuria al Creador. Ahora bien, esto corresponde más bien al odio a Dios que a la infidelidad. Luego la blasfemia no se opone a la confesión de fe.

2. Sobre el texto de Efesios 4,31: Alejad de vosotros la blasfemia, añade la Glosa: La cual se comete contra Dios y contra los santos. Pues bien, la confesión de fe parece que no recae más que sobre las cosas que se refieren a Dios, objeto de la fe. En consecuencia, la blasfemia no siempre se opone a la confesión de fe.

3. Hay quien sostiene que se dan tres tipos de blasfemia : la que atribuye a Dios lo que no le pertenece; la que le niega lo que le es propio; la que atribuye a la criatura lo que es propio de Dios. Parece, pues, que la blasfemia se da no solamente contra Dios, sino también contra las criaturas. La fe, en cambio, solamente tiene por objeto a Dios. Luego la blasfemia no se opone a la confesión de fe.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol: Antes fui un blasfemo y un perseguidor insolente (1 Tim 1,13), y añade después: obré por ignorancia en mi infidelidad. De esto, pues, se deduce que la blasfemia pertenece a la infidelidad.

Respondo: El concepto de blasfemia parece implicar cierta negación de alguna bondad excelente, y sobre todo de la divina. Pero Dios, como afirma Dionisio en De div. nom. , es la esencia misma de la bondad, y por eso, lo que compete a Dios pertenece a su bondad; lo que no le compete, en cambio, queda lejos de la razón perfecta de bondad, que constituye su esencia. Por lo tanto, todo el que o niega algo que compete a Dios o afirma de él lo que no le pertenece, deroga la bondad divina. Y esto puede ocurrir de dos maneras: o por la sola estimación del entendimiento, o unida con detestación del afecto, del mismo modo que, a la inversa, la fe en Dios se perfecciona con su amor. Por lo tanto, la derogación de la bondad divina se da, o solamente en el entendimiento, o también en el afecto. Si pues se da únicamente en el corazón, se llama blasfemia del corazón. Pero si se manifiesta al exterior por el lenguaje, es la blasfemia verbal. En este segundo sentido se opone la blasfemia a la confesión de fe.

A las objeciones:

1. Quien habla contra Dios con intención de inferirle un insulto, deroga la bondad divina no sólo en la verdad del entendimiento, sino también según la perversidad de la voluntad, que detesta e impide, en cuanto puede, el honor divino. Esta es la blasfemia consumada.

2. Del mismo modo que es ensalzado Dios en sus santos en cuanto que se ensalzan las obras que hace en ellos, así la blasfemia contra los santos redundará,

como consecuencia, en Dios.

3. En esas tres formas (de blasfemia), hablando con rigor, no cabe distinguir tres especies diversas de pecado de blasfemia. Efectivamente, atribuir a Dios lo que no le corresponde o negarle lo que le pertenece, no difieren más que en cuanto afirmación o negación. Mas esa diversidad no diferencia en realidad la especie del hábito, pues una misma ciencia da a conocer la falsedad de las afirmaciones y de las negaciones, y la misma ignorancia yerra de los dos modos, ya que, como enseña el Filósofo, la negación se prueba con la afirmación. Mas en cuanto al hecho de atribuir a Dios lo que es propio de las criaturas, parece incidir en el hecho de atribuirle lo que no le corresponde. En efecto, lo propio de Dios es el mismo Dios, y, por lo mismo, atribuir lo propio de Dios a una criatura es afirmar que Dios mismo es igual a la criatura.

Artículo 2

¿Es siempre mortal el pecado de blasfemia?

Objeciones por las que parece que la blasfemia no es siempre pecado mortal:

1. Sobre el texto del Apóstol ahora deponed también... (Col 3,8) comenta la Glosa: Prohibe lo menor después de lo mayor . Pues bien, entre los pecados menores enumera también la blasfemia. Luego la blasfemia se clasifica entre los pecados menores, cuales son los veniales.

2. Todo pecado mortal se opone a algún precepto del decálogo. Ahora bien, la blasfemia no parece que se oponga a ninguno de esos preceptos. Por tanto, la blasfemia no es pecado mortal.

3. No son mortales los pecados que se cometen sin deliberación; y así, los primeros movimientos no son pecados mortales, porque, como ya hemos demostrado (1-2 q.74 a.3 ad 3; a.10), preceden a la deliberación de la razón. Ahora bien, la blasfemia se produce a veces sin deliberación. En consecuencia, la blasfemia no siempre es pecado mortal.

Contra esto: está el testimonio del Levítico: Quien blasfemare el nombre de Yahveh, será muerto (Lev 24,16). Ahora bien, la pena de muerte no se aplica sino por pecado mortal. En consecuencia, la blasfemia es pecado mortal.

Respondo: Según hemos expuesto (1-2 q.72 a.5), por el pecado mortal se aparta el hombre del primer principio de la vida espiritual, que es la caridad de Dios. De ahí que lo que es contrario a la caridad es en su género pecado mortal. La blasfemia, por su género, se opone a la caridad divina, ya que, como hemos dicho (a.1), deroga la bondad divina, objeto de la caridad. En consecuencia, la blasfemia es, por su género, pecado mortal .

A las objeciones:

1. Esa Glosa no debe interpretarse en el sentido de que sean pecados menores todos los que se añaden a continuación, sino que, como antes había expuesto los mayores, consigna después algunos menores, y entre ellos incluye algunos de los mayores.

2. Por el hecho de oponerse a la confesión de fe, según hemos dicho (a.1), la prohibición de la blasfemia se reduce a la prohibición de la infidelidad sobrentendida en estas palabras: Yo soy el Señor tu Dios, etc. (Ex 20,2). O también se prohíbe en estas otras palabras: No tomarás en falso el nombre de Yahveh, tu Dios (Ex 20,7). Efectivamente, toma más en vano el nombre de Dios el que afirma algo falso de El que quien confirma algo falso con su nombre.

3. La blasfemia puede tener lugar de improviso y sin deliberación, de dos

modos. El primero, no dándose cuenta de que es blasfemia lo que profiere. Y esto puede ocurrir cuando alguien, de repente, llevado de la pasión, prorrumpe en palabras imaginadas cuyo alcance no considera. En ese caso es pecado venial, y, en realidad, propiamente hablando, no tiene carácter de blasfemia. El segundo, cuando se advierte que es blasfemia considerando el significado de las palabras. En este caso no hay excusa de pecado mortal, como tampoco la tiene quien, en un arrebatado de ira, mata a quien está sentado a su lado.

Artículo 3

¿Es la blasfemia el mayor pecado?

Objeciones por las que parece que el de blasfemia no es el mayor pecado:

1. Según San Agustín en Enchir., mal es lo que daña . Pues bien, causa mayor daño el pecado de homicidio, que destruye la vida de un hombre, que la blasfemia, que no puede causar perjuicio a Dios. Es por lo mismo más grave el pecado de homicidio que el de blasfemia.

2. Quien perjura pone a Dios por testigo de una falsedad, y con ello parece decir que en Dios hay falsedad. Ahora bien, quien blasfema no llega al extremo de afirmar que Dios sea falso. Por consiguiente, el perjurio es más grave que el pecado de blasfemia.

3. Sobre las palabras del salmo no levantéis en algo vuestras frentes (Sal 74,4-5), comenta la Glosa: El vicio mayor es el de la excusa de pecado. No es, pues, la blasfemia el mayor pecado.

Contra esto: está el comentario de la Glosa al texto de Isaías al pueblo terrible (Is 18,2), que dice: Todo pecado, comparado con la blasfemia, es leve.

Respondo: Como ya hemos expuesto (a.1), la blasfemia se opone a la confesión de fe; por eso conlleva la gravedad de la infidelidad. Y el pecado se agrava si sobreviene la repulsa de la voluntad, y todavía más si prorrumpe en palabras; de la misma manera que la alabanza de la fe se acrecienta por el amor y la confesión. Por eso, siendo la infidelidad el máximo pecado en su género, como hemos dicho (q.10 a.3), también lo es la blasfemia, que pertenece a su género y lo agrava.

A las objeciones:

1. Si se comparan entre sí los objetos contra los que se peca con el homicidio y con la blasfemia, es evidente que la blasfemia, por ser pecado directo contra Dios, supera al homicidio, pecado contra el prójimo. Pero si se les compara por sus efectos, entonces sobrepuja el homicidio, ya que perjudica más el homicidio al hombre que la blasfemia a Dios. Pero dado que la gravedad de la culpa está en función más de la intención de la voluntad perversa que del efecto de la obra, como hemos demostrado (1-2 q.73 a.8), absolutamente hablando, el blasfemo, que tiene la intención de denigrar al honor divino, peca más que el homicida. El homicidio, sin embargo, ocupa el primer rango entre los pecados cometidos contra el prójimo.

2. Comentando la Glosa las palabras del Apóstol: Alejad de vosotros la blasfemia (Ef 4,31), escribe: Es peor blasfemar que perjurarse . Efectivamente, quien perjura no dice ni siente algo falso contra Dios como el que blasfema. Lo que hace es poner a Dios por testigo de una falsedad, no como si pensara que Dios es testigo falso, sino como quien espera que no testificará con alguna señal evidente.

3. El excusarse de pecado es una circunstancia agravante de todo pecado, incluso de la misma blasfemia. Por eso se dice que es el mayor pecado, porque a

todos los hace mayores.

Artículo 4

¿Blasfeman los condenados?

Objeciones por las que parece que los condenados no blasfeman:

1. En este mundo se reprimen algunos de la blasfemia por el temor de las penas eternas. Pues bien, los condenados están experimentando esas penas y por eso las detestan más. En consecuencia, se reprimen mucho más de blasfemar.

2. La blasfemia, siendo gravísimo pecado, es extraordinariamente demeritoria. Ahora bien, en la vida futura no hay estado de merecer ni de desmerecer. Luego tampoco queda lugar para la blasfemia.

3. Tenemos el testimonio de la Escritura: En el lugar en que caiga el leño, en ése quedará (Ecl 11,3). Por eso es evidente que, después de esta vida, no acrecienta el hombre ni el mérito ni el pecado que no tuvo en ésta. Ahora bien, serán castigados muchos que en esta vida no fueron blasfemos. Por lo tanto, tampoco blasfemarán en la otra.

Contra esto: está el testimonio del Apocalipsis: Los hombres fueron abrasados con un calor abrasador. No obstante, blasfemaron del Dios del cielo por sus dolores y por sus plagas (Ap 16,9). Y la Glosa lo comenta así: Los condenados del infierno, aunque saben que son castigados por merecerlo, se dolerán, sin embargo, de que Dios tenga tanto poder que les castigue con plagas. Ahora bien, esto, en el presente estado, sería blasfemia; luego también en el futuro.

Respondo: Como hemos expuesto (a.1 y 3), es de esencia de la blasfemia detestar la bondad divina. Ahora bien, los condenados conservarán la voluntad perversa apartada de la justicia de Dios, ya que aman aquello por lo que están castigados y querrían disfrutar de ello, si pudieran, odiando las penas que se les infligen por sus pecados. Se duelen, sin embargo, de los pecados cometidos, no porque los detesten, sino porque son castigados por ellos. Por lo tanto, esa detestación de la justicia de Dios constituye en ellos la blasfemia interior del corazón, y es creíble que, después de la resurrección, proferirán también la blasfemia oral, lo mismo que los santos la alabanza vocal de Dios.

A las objeciones:

1. En el estado presente se contienen los hombres de blasfemar por el temor de las penas que esperan evitar. Los condenados, en cambio, tienen perdida la esperanza de poderse evadir. Por eso, como desesperados, se lanzan a cuanto les sugiera su voluntad perversa.

2. Tanto merecer como demerecer es propio del estado actual. Por eso, en quienes se encuentran en el estado de viadores, el bien es meritorio, y el mal, demeritorio. En los bienaventurados, en cambio, el bien no es meritorio, sino algo que corresponde al premio de la bienaventuranza. De manera semejante, en los condenados, el mal no es demeritorio, sino que forma parte de su condenación.

3. Quien muere en pecado mortal, lleva consigo una voluntad en situación de detestar la justicia divina en algún aspecto. Por ese motivo podrá agregársele la blasfemia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 13

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 14

Cuestión 14. De la blasfemia contra el Espíritu Santo

Viene a continuación tratar en especial de la blasfemia contra el Espíritu Santo. Sobre este tema se formulan cuatro preguntas:

1. La blasfemia o pecado contra el Espíritu Santo, ¿es lo mismo que pecado de malicia manifiesta?
2. Especies de este pecado.
3. ¿Es irremisible?
4. ¿Puede comenzar alguno pecando contra el Espíritu Santo antes de haber cometido otros pecados?

Artículo 1

¿Es lo mismo pecado contra el Espíritu Santo que pecado de malicia manifiesta?

Objeciones por las que parece que el pecado contra el Espíritu Santo no es lo mismo que el pecado de malicia manifiesta:

1. El pecado contra el Espíritu Santo es el pecado de blasfemia, como consta en Mt 12,31. Mas no todo pecado de malicia manifiesta es blasfemia, ya que, en verdad, hay otros muchos géneros de pecado que se cometen con malicia manifiesta. No se identifican, pues, pecado contra el Espíritu Santo y pecado de malicia manifiesta.

2. El pecado de malicia manifiesta se distingue por oposición de los pecados de ignorancia y de debilidad. En cambio, el pecado contra el Espíritu Santo se distingue, por oposición, del pecado contra el Hijo del hombre, como se ve en Mt 12,32. No son, pues, lo mismo el pecado contra el Espíritu Santo y el pecado de malicia manifiesta, pues las cosas que tienen contrarios opuestos son también distintas entre sí.

3. El pecado contra el Espíritu Santo es un género de pecado al que se le asignan determinadas especies. Pero el pecado de malicia manifiesta no es un género especial de pecado, sino una condición o circunstancia general que puede darse en todo tipo de pecado. Luego el pecado contra el Espíritu Santo no es lo mismo que el pecado de malicia manifiesta.

Contra esto: está la enseñanza del Maestro, que dice que peca contra el Espíritu Santo aquel a quien agrada la malicia por sí misma, y eso es precisamente pecar con malicia manifiesta. Parece, pues, que se identifican pecado con malicia manifiesta y pecado contra el Espíritu Santo.

Respondo: Del pecado o blasfemia contra el Espíritu Santo se habla de tres modos. Los antiguos doctores, o sea, San Atanasio, San Hilario, San Ambrosio, San Jerónimo y San Juan Crisóstomo, afirman que se peca contra el Espíritu Santo cuando se dice literalmente algo blasfemo contra él, bien se tome «Espíritu Santo» como nombre esencial que conviene a la Trinidad, cuyas personas son las tres espíritus y santos, bien se tome por el nombre personal de una persona de la Trinidad. En este sentido se distingue en Mt (12,32) la blasfemia contra el Espíritu Santo de la blasfemia contra el Hijo del hombre. Efectivamente, Cristo realizaba algunas acciones como hombre, por ejemplo, comer, beber y similares; pero hacía asimismo otras cosas como Dios, por ejemplo, expulsar demonios, resucitar muertos, etc. Y estas cosas las realizaba Cristo en virtud de la propia divinidad y también por la operación del Espíritu Santo, del que estaba lleno en su humanidad. Pero los judíos blasfemaron primero contra el Hijo del hombre diciendo de él que era glotón, bebedor y amigo de publicanos, como consta en Mt (11,19). Blasfemaron después contra el

Espíritu Santo atribuyendo al príncipe de los demonios las obras que realizaba Jesús en virtud de la propia divinidad y por la operación del Espíritu Santo. De esta forma se dice que blasfemaron contra el Espíritu Santo.

San Agustín, en cambio, en el libro *De verb. Dom.*, considera como blasfemia o pecado contra el Espíritu Santo la impenitencia final, o sea, la permanencia en el pecado mortal hasta la muerte. Pero esto se da no solamente de palabra, sino también en la palabra del corazón y en la obra, y no una vez, sino muchas. Se dice que esta palabra así entendida es contra el Espíritu Santo por ser contra el perdón de los pecados, que se da por el Espíritu Santo, Amor del Padre y del Hijo. Y esto no lo dijo el Señor a los judíos en el sentido de que ellos pecaran contra el Espíritu Santo, ya que aún no estaban en la impenitencia final; les amonestó, sin embargo, a que, hablando de esa manera, no llegaran a pecar contra el Espíritu Santo. En ese sentido hay que entender a San Marcos cuando, después de decir quien blasfemare contra el Espíritu Santo, etc. (Mc 3,29), añade el evangelista: porque decían: está poseído por espíritu inmundo (v.30).

Otros lo entienden de otra manera, diciendo que hay pecado o blasfemia contra el Espíritu Santo cuando se peca contra el bien apropiado al Espíritu Santo, al cual se le apropia la bondad, como al Padre el poder y al Hijo la sabiduría. Según eso, dicen que hay pecado contra el Padre cuando se peca por debilidad; contra el Hijo, por ignorancia; y contra el Espíritu Santo, por malicia manifiesta, o sea, por la elección del mal, como ya hemos expuesto (1-2 q.78 a.1 y 3). Esto, a su vez, sucede de dos maneras. La primera, en virtud del hábito vicioso llamado malicia, y en este sentido no es lo mismo pecar por malicia que pecar contra el Espíritu Santo. O también sucede cuando se desecha o aparta con desprecio lo que podía impedir la elección del pecado, por ejemplo, la esperanza, por la desesperación, el temor, por la presunción, y otras cosas semejantes, como luego se dirá (a.2). Todo cuanto impide la elección del pecado es efecto de la acción del Espíritu Santo en nosotros. Y por eso, pecar así por malicia es pecar contra el Espíritu Santo.

A las objeciones:

1. Como la confesión de fe no sólo consiste en la manifestación con la boca, sino también en la confesión con la obra, así también la blasfemia contra el Espíritu Santo se puede considerar en la boca, en el corazón y en la obra.

2. En la tercera acepción se distingue la blasfemia contra el Espíritu Santo de la blasfemia contra el Hijo del hombre, en cuanto que el Hijo del hombre es también Hijo de Dios, o sea, poder y sabiduría de Dios (1 Cor 1,24). De ahí que, en este aspecto, el pecado contra el Hijo del hombre sea pecado de ignorancia o de debilidad.

3. El pecado de malicia manifiesta, en cuanto que procede de la inclinación de un hábito, no es pecado especial, sino condición general del pecado. Mas en cuanto nace de especial desprecio del efecto del Espíritu Santo en nosotros, tiene carácter de pecado especial. En este sentido, el pecado contra el Espíritu Santo es también un género particular de pecado, como lo es igualmente en la forma de interpretarlo la primera exposición; no es, en cambio, un género especial de pecado en el sentido en que lo interpreta la segunda, ya que la impenitencia final puede ser circunstancia de cualquier género de pecado.

Artículo 2

¿Están debidamente asignadas las seis especies de pecado contra el Espíritu Santo?

Objeciones por las que parece que no están debidamente asignadas las seis especies de pecado contra el Espíritu Santo, a saber: la desesperación, la presunción, la impenitencia, la obstinación, la impugnación de la verdad conocida y la envidia de la gracia fraterna, expuestas por el Maestro.

1. Negar la justicia divina o la misericordia corresponde a la infidelidad. Pues bien, la misericordia divina se rechaza por la desesperación; y por la presunción, su justicia. En consecuencia, cada uno de estos actos es más bien especie de infidelidad que de pecado contra el Espíritu Santo.

2. La impenitencia parece referirse a pecado pasado; la obstinación, en cambio, a pecado futuro. Ahora bien, el pasado y el futuro no diversifican una especie de virtud o de vicio, ya que con la misma fe con que creemos que ha nacido Cristo creyeron los antiguos que había de nacer. La obstinación, pues, y la impenitencia no deben ponerse como dos especies de pecado contra el Espíritu Santo.

3. Como leemos en San Juan, la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo (Jn 1,17). En consecuencia, parece que la impugnación de la verdad conocida y la envidia de la gracia fraterna pertenecen más a la blasfemia contra el Hijo del hombre que a la blasfemia contra el Espíritu Santo.

4. Finalmente, tenemos el testimonio de San Bernardo en el libro *De dispensat. et praecept.*: Negarse a obedecer es resistir al Espíritu Santo, y también lo que dice la Glosa sobre el Levítico 10,16: La penitencia simulada es blasfemia contra el Espíritu Santo. El cisma, por su parte, parece que se opone también directamente al Espíritu Santo, por quien recibe la Iglesia su unidad. En consecuencia, parece que no están suficientemente divididas las especies de pecado contra el Espíritu Santo.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín en el libro *De fide ad Petrum*, según el cual pecan contra el Espíritu Santo quienes desesperan del perdón de los pecados o quienes sin méritos presumen de la gracia de Dios. Asimismo, en *Enchiridion*, añade que quien termina su día postrero con la obstinación de la mente es reo de pecado contra el Espíritu Santo. Llega también a decir en el libro *De Verb. Dom.* que la impenitencia es pecado contra el Espíritu Santo. Afirma, asimismo, en el libro *De Ser. Dom. in Monte*, que impugnar la fraternidad con el ardor de la envidia es pecar contra el Espíritu Santo. Por último, escribe en el libro *De unico bapt.* que quien desprecia la verdad, o es maligno con los hermanos a quienes les es revelada la verdad, o es ingrato para con Dios, cuya inspiración instruye a la Iglesia. En consecuencia, parece que se peca contra el Espíritu Santo.

Respondo: Tomado en el tercer sentido el pecado contra el Espíritu Santo, están bien señaladas las especies referidas, que se distinguen por la eliminación o el desprecio de lo que puede impedir en el hombre la elección del pecado. Esto acontece, o por parte del juicio divino, o por parte de sus dones, o incluso por parte del mismo pecado. El hombre, en efecto, se retrae de la elección del pecado por la consideración del juicio divino, que conlleva entremezcladas justicia y misericordia, y encuentra también ayuda en la esperanza que surge ante el pensamiento de la misericordia, que perdona el mal y premia el bien; esta esperanza la destruye la desesperación. El hombre encuentra también ayuda en el temor que nace de pensar que la justicia divina castiga el pecado, y ese temor desaparece por la presunción, que lleva al hombre al extremo de pensar que puede alcanzar la gloria sin méritos y el perdón sin arrepentimiento. Ahora bien, los dones de Dios que nos retraen del pecado son dos. Uno de ellos, el

conocimiento de la verdad, y contra él se señala la impugnación a la verdad conocida, hecho que sucede cuando alguien impugna la verdad de fe conocida para pecar con mayor libertad. El otro, el auxilio de la gracia interior, al que se opone la envidia de la gracia fraterna, envidiando no sólo al hermano en su persona, sino también el crecimiento de la gracia de Dios en el mundo.

Por parte del pecado, son dos las cosas que pueden retraer al hombre del mismo. Una de ellas, el desorden y la torpeza de la acción, cuya consideración suele inducir al hombre a la penitencia del pecado cometido. A ello se opone la impenitencia, no en el sentido de permanencia en el pecado hasta la muerte, como se entendía en otro lugar (a.1) (ya que en ese sentido no sería pecado especial, sino una circunstancia del pecado); aquí, en cambio, se entiende la impenitencia en cuanto entraña el propósito de no arrepentirse. La otra cosa que aleja al hombre del pecado es la inanidad y caducidad del bien que se busca en él, a tenor del testimonio del Apóstol: ¿Qué frutos cosechasteis de aquellas cosas que al presente os avergüenzan? (Rom 6,21). Esta consideración suele inducir al hombre a no afianzar su voluntad en el pecado. Todo ello se desvanece con la obstinación, por la que reitera el hombre su propósito de aferrarse en el pecado. De estas dos malicias habla Jeremías diciendo: Nadie hay que se arrepienta de su pecado, diciendo ¿qué hice yo? (respecto de la primera), y Todos se extravían, cada cual en su carrera, cual caballo que irrumpe en la batalla (en cuanto a la segunda) (Jer 8,6).

A las objeciones:

1. El pecado de desesperación o de presunción no consiste en no creer en la justicia o en la misericordia de Dios, sino en despreciarlas.

2. La obstinación y la impenitencia difieren no por su relación con el pasado o el futuro, sino por determinadas razones formales derivadas de la distinta consideración que hay que tener en cuenta en el pecado, como hemos expuesto.

3. La gracia y la verdad las hizo Cristo por los dones, del Espíritu Santo otorgados a los hombres.

4. Negarse a obedecer corresponde a la obstinación; simular la penitencia es impenitencia; el cisma se suma a la envidia de la gracia fraterna en que se unen entre sí los miembros de la Iglesia.

Artículo 3

¿Es irremisible el pecado contra el Espíritu Santo?

Objeciones por las que parece que no sea irremisible el pecado contra el Espíritu Santo:

1. En palabras de San Agustín, en el libro De verb. Dom., no hay que desesperar de nadie mientras la paciencia del Señor atraiga a penitencia. Pues bien, si se diera algún pecado irremisible, habría que desesperar de algún pecador. No es, pues, irremisible el pecado contra el Espíritu Santo.

2. El pecado no se perdona sino porque Dios sana al alma. Ahora bien, las palabras de la Escritura cura todas tus enfermedades (Sal 102,3) las comenta la Glosa: Para el médico todopoderoso no hay mal alguno incurable. En consecuencia, no es irremisible el pecado contra el Espíritu Santo.

3. El libre albedrío es indiferente para el bien y para el mal. Pero mientras dure el estado de viador, puede uno apartarse de la virtud, ya que también el ángel cayó del cielo, y por eso se dice: Si... aun a sus ángeles achaca desvarío, cuánto más a los que habitan estas casas de arcilla (Job 4,18-19). Luego, por la

misma razón, puede uno volver de cualquier pecado al estado de justicia. Por lo tanto, el pecado contra el Espíritu Santo no es irremisible.

Contra esto: está lo que leemos en San Mateo: Al que diga una palabra contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro (Mt 12,32). Y San Agustín, por su parte, en el libro de De Serm. Dom., escribe: Tan grande es la mancha de este pecado, que no puede borrarla la humildad suplicante

Respondo: La condición irremisible del pecado contra el Espíritu Santo hay que valorarla en función de las diversas acepciones de ese pecado. Y así, si se le considera en cuanto impenitencia final, es irremisible, pues de ninguna manera se perdona. Efectivamente, el pecado mortal en el que persevera el hombre hasta la muerte, dado que no se perdona en esta vida por la penitencia, tampoco en la futura. Pero, según las otras dos acepciones, se dice que es irremisible, mas no en el sentido de que no pueda ser perdonado de ninguna manera, sino en el de que, de suyo, no merece ser perdonado. Esto acontece de dos maneras. La primera, en cuanto a la pena. En verdad, quien peca por ignorancia o debilidad, merece pena menor; pero quien peca con malicia manifiesta no tiene excusa alguna que disminuya su pena. De igual suerte que quien blasfemaba contra el Hijo del hombre cuando su divinidad no estaba aún revelada, podía tener alguna excusa, por la flaqueza de la carne que veía en El, y por eso merecía menor castigo. No tenía, en cambio, excusa alguna que disminuyera su pena quien blasfemaba de su divinidad atribuyendo al diablo las obras del Espíritu Santo. Por eso se dice, siguiendo la interpretación de San Juan Crisóstomo, que ese pecado no se les perdonaba a los judíos ni en esta vida ni en la otra, y por él padecieron, en la vida presente, de los romanos, y en la vida futura, con las penas del infierno. En el mismo sentido aduce San Atanasio el ejemplo de sus padres, quienes primero se alzaron contra Moisés por la falta de agua y del pan, cosa que el Señor toleró pacientemente, ya que tenían excusa en la debilidad de la carne. Pero después pecaron con mayor gravedad contra el Espíritu Santo, atribuyendo al diablo los beneficios recibidos de Dios que les había sacado de Egipto, y así dijeron: Estos son, Israel, tus dioses que te sacaron de la tierra de Egipto (Ex 32,4). Por eso quiso Dios que fueran castigados también temporalmente, ya quemurieron aquel día unos tres mil hombres (Ex 32,28), y de cara al futuro les amenaza con el castigo diciendo: En el día de la venganza visitaré yo su pecado (Ex 32,34). En segundo lugar, en cuanto se refiere a la culpa. Sucede algo análogo a lo que se dice de una enfermedad que por su misma naturaleza es incurable, porque no hay base de recuperación, sea porque se destruye la virtud de la naturaleza, sea porque causa náuseas de la comida o de la medicina, aunque esa dolencia pueda curarla Dios. Así sucede con el pecado contra el Espíritu Santo. Se dice de él que es irremisible por su naturaleza, en cuanto que excluye lo que causa la remisión del pecado. No queda, sin embargo, cerrado del todo el camino del perdón y de la salud a la omnipotencia y misericordia de Dios, la cual, como por milagro, sana a veces espiritualmente a esos impenitentes.

A las objeciones:

1. Consideradas la omnipotencia y misericordia divinas, de nadie se debe desesperar en esta vida. Pero si se considera la condición del pecado, se dice de algunos que son hijos de la desconfianza, como se lee en el Apóstol (Ef 2,2).

2. Esa razón arguye por parte de la omnipotencia de Dios, no por la condición del pecado.

3. El libre albedrío permanece siempre mudable en esta vida. Sin embargo, a veces rechaza de sí, en cuanto está en su mano, lo que le puede inducir al bien. De ahí que, de su parte, el pecado es irremisible, aunque Dios lo pueda perdonar.

Artículo 4

¿Puede el hombre comenzar pecando contra el Espíritu Santo sin presuponer otros pecados?

Objeciones por las que parece que el hombre no puede comenzar pecando contra el Espíritu Santo sin presuponer otros pecados:

1. En el orden natural se pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Esto es evidente en el bien, según el texto de la Escritura: La senda del justo es como luz de aurora, que va en aumento hasta ser pleno día (Prov 4,18). Pero en el mal lo perfecto es el mal en máximo grado, según el Filósofo en V Metaphys. . Por lo tanto, dado que el pecado contra el Espíritu Santo es precisamente el más grave, parece que se llega a él a través de otros menores.

2. Pecar contra el Espíritu Santo es pecar por malicia manifiesta o por elección. Pero esto no lo puede hacer el hombre inmediatamente sin haber pecado antes muchas veces, pues, como escribe el Filósofo en V Ethic. , aunque puede el hombre cometer injusticias, no puede obrar de repente como injusto, es decir, por elección. En consecuencia, parece que el pecado contra el Espíritu Santo no puede cometerse sino después de otros pecados.

3. La penitencia y la impenitencia versan sobre lo mismo. Ahora bien, la penitencia no hace sino relación a pecados pasados. Luego tampoco la impenitencia, especie de pecado contra el Espíritu Santo. En consecuencia, el pecado contra el Espíritu Santo presupone otros pecados.

Contra esto: está el testimonio del Eclesiástico: Fácil cosa es al Señor enriquecer de repente al pobre (Eclo 11,23). Luego, a la inversa, es también posible que, por la malicia que sugiere el demonio, pueda el hombre ser inducido en un instante al mayor pecado, es decir, al pecado contra el Espíritu Santo.

Respondo: Como ya hemos expuesto (a.1), una de las maneras de pecar contra el Espíritu Santo es hacerlo con malicia manifiesta. Ahora bien, pecar con malicia manifiesta se puede hacer de dos maneras, como hemos dicho (a.1). Una, por inclinación del hábito, lo cual no es con propiedad pecar contra el Espíritu Santo, y pecar de esta manera con malicia manifiesta no se da ya desde un principio; es preciso que vaya precedido de actos de pecado que engendran el hábito que inclina a pecar. La segunda manera con que puede uno pecar con malicia manifiesta consiste en rechazar por desprecio lo que retiene al hombre del pecado, y esto es propiamente pecar contra el Espíritu Santo, como hemos dicho (a.1). Esto presupone, las más de las veces, otros pecados, porque, como vemos en la Escritura, el impío, cuando llega al profundo en los pecados, desprecia (Prov 18,3). Puede, sin embargo, ocurrir que peque uno por desprecio contra el Espíritu Santo ya en el primer acto de pecado, sea por la libertad del libre albedrío, sea también en virtud de múltiples disposiciones precedentes, sea incluso por algún incentivo fuerte hacia el mal y un afecto débil hacia el bien. Por eso, en el perfecto apenas o nunca puede ocurrir que peque ya desde un principio contra el Espíritu Santo. Así dice Orígenes en I Peri. Arch.: No creo que ninguno que haya alcanzado sumo grado de perfección se vacíe o caiga de repente, sino que por necesidad ha de desfallecer poco a poco y por partes . La misma razón vale para el caso en que el pecado contra el Espíritu Santo se tome literalmente por blasfemia contra El. Efectivamente, esa blasfemia de que habla

el Señor proviene siempre de malicioso desprecio.

Mas si por pecado contra el Espíritu Santo se entiende, como hace San Agustín, la impenitencia final, entonces no hay cuestión, ya que para el pecado contra el Espíritu Santo se requiere la continuidad de pecado hasta el final de la vida.

A las objeciones:

1. Tanto en el bien como en el mal, generalmente se pasa de lo imperfecto a lo perfecto, ya que el hombre progresa tanto en el bien como en el mal. Sin embargo, tanto en lo uno como en lo otro se puede comenzar por un grado mayor que otro. Y así, aquello por donde se empieza puede ser perfecto en su género, tanto en el bien como en el mal, aunque sea imperfecto en el proceso del hombre que progresa en mejor o en peor.

2. Esa razón concluye para el pecado de malicia que procede por inclinación de un hábito.

3. Si se toma la impenitencia en el sentido de San Agustín, en cuanto conlleva la permanencia en el pecado hasta el fin, es entonces evidente que la impenitencia, como también la penitencia, presupone pecados. Pero si hablamos de la impenitencia habitual, especie de pecado contra el Espíritu Santo, es claro que puede darse también antes de los pecados. Efectivamente, quien nunca pecó, puede tener el propósito de arrepentirse o de no arrepentirse si le aconteciera pecar.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 14

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 15

Cuestión 15. Ceguera de la mente y embotamiento del sentido

Corresponde ahora la consideración de los vicios opuestos a la ciencia y al entendimiento. Y dado que, al tratar el tema de las causas de los pecados (1 2 q.76), quedó ya expuesto lo que se refiere a la ignorancia, que se opone a la ciencia, se ha de abordar ahora lo que afecta a la ceguera de la mente y al embotamiento del sentido, que se oponen al don de entendimiento.

Sobre este tema se formulan tres preguntas:

1. La ceguera de la mente, ¿es pecado?
2. El embotamiento del sentido, ¿es pecado distinto de la ceguera de la mente?
3. Estos vicios, ¿tienen su origen en los pecados carnales?

Artículo 1

¿Es pecado la ceguera de la mente?

Objeciones por las que parece que no sea pecado la ceguera de la mente:

1. No parece que sea pecado lo que excusa de él. Pues bien, la ceguera excusa de pecado, según el testimonio de San Juan: Si fuerais ciegos, no tendríais pecado (Jn 9,41). Luego la ceguera de la mente no es pecado.

2. La pena se distingue de la culpa. Ahora bien, la ceguera de la mente es una pena, como se ve por las palabras del profeta: Endureces el corazón de este pueblo (Is 6,10). Como se trata de un mal, no provendría de Dios si no fuera pena. Por lo tanto, la ceguera de la mente no es pecado.

3. Todo pecado es voluntario, como expone San Agustín. Mas la ceguera de la mente no es voluntaria, a tenor de lo que escribe el mismo San Agustín en X Confess.: Todos desean conocer la luminosa verdad, y el Eclesiastés, por su parte, afirma: Dulce es la vida y agradable a los ojos ver el sol (Ecl 11,7). En consecuencia, la ceguera de la mente no es pecado.

Contra esto: está la autoridad de San Gregorio en XXXIMoral., que pone la ceguera de la mente entre los vicios que origina la lujuria.

Respondo: Como la ceguera corporal es la privación de lo que es principio de visión corporal, así también la ceguera de la mente es privación de lo que es principio de la visión mental o intelectual. Y este principio es, en realidad, triple. El primero: la luz de la razón natural. Esta luz, por pertenecer a la naturaleza específica del alma racional, jamás se apaga en ella. A veces, sin embargo, se encuentra impedida para realizar su propio acto por la remora que le ofrecen las fuerzas inferiores de las cuales necesita el entendimiento humano para entender, como puede comprobarse en los amentes y furiosos, tema del que ya hemos tratado (1 q.84 a.7 y 8). Otro principio de la visión intelectual es cierta luz habitual sobreañadida a la luz natural de la razón, luz de la que también se priva a veces el alma. Esta privación es la ceguera, que es pena, en el sentido de que la privación de la luz de la gracia se considera como una pena. Por eso se dice de algunos: Les ciega su maldad (Sab 2,21). Finalmente, hay otro principio de visión intelectual, y es todo principio inteligible por el que entiende el hombre otras cosas. A este principio inteligible puede o no prestar atención la mente humana, y el que no le preste atención puede acontecer de dos maneras. Unas veces, porque la voluntad se aparta espontáneamente de su consideración, conforme a lo que leemos en la Escritura: Ha renunciado a ser cuerdo y a obrar bien (Sal 35,4). Otras veces, por ocuparse la mente en cosas que ama más y alejan la atención de ese principio, según las palabras del salmo: Cayó sobre ellos el fuego --de la concupiscencia-- y no vieron el sol (Sal 57,9). En ambos casos la

ceguera de la mente es pecado.

A las objeciones:

1. La ceguera que excusa de pecado es la que se produce por falta de luz natural para ver.

2. La razón aducida es válida para la segunda especie de ceguera, que es pena.

3. Entender la verdad es en sí mismo amable para cualquiera, aunque accidentalmente resulte odioso para alguno, es decir, en cuanto significa para él un obstáculo que le impide la consecución de lo que más ama.

Artículo 2

El embotamiento de los sentidos, ¿es distinto de la ceguera de la mente?

Objeciones por las que parece que el embotamiento de los sentidos no es otra cosa que la ceguera de la mente:

1. Una cosa contraría solamente a otra. Ahora bien, al don de entendimiento se opone el embotamiento, como consta por San Gregorio en II Moral. , y se opone también la ceguera de la mente, por el hecho de que el entendimiento significa cierto principio de visión. Luego el embotamiento del sentido es lo mismo que la ceguera de la mente.

2. Hablando del embotamiento, lo llama San Gregorio en XXXI Moral, embotamiento del sentido en torno a la inteligencia . Pues bien, tener embotado el sentido en torno a la inteligencia parece que no es otra cosa que no entender bien, lo cual es propio de la ceguera de la mente. En consecuencia, el embotamiento del sentido es lo mismo que la ceguera de la mente.

3. Si difieren en algo, parece que la diferencia mayor está en el hecho de que, como hemos expuesto (a.1), la de la mente es ceguera voluntaria, y la del embotamiento del sentido, un defecto natural, y según eso no sería pecado. Pero esto contradice a San Gregorio , que lo enumera entre los vicios que tienen su origen en la gula.

Contra esto: está el hecho de que a efectos diversos corresponden causas también diversas. Ahora bien, San Gregorio en XXXI Moral. dice que el embotamiento del sentido tiene su origen en la gula; la ceguera de la mente, en cambio, en la lujuria. En consecuencia, son también vicios diversos.

Respondo: Lo embotado se opone a lo agudo. Ahora bien, se llama agudo lo penetrante, y por eso se llama embotada una cosa que es roma e impotente para penetrar. Por semejanza, se dice del sentido corporal que penetra el medio en cuanto que percibe su objeto a cierta distancia, y también en cuanto que puede percibir la intimidad de las cosas como penetrándolas. Por eso, en lo corporal, se dice que una cosa tiene sentido agudo cuando, a distancia, puede percibir algo sensible, viendo, oyendo u olfateándolo; a la inversa, se dice que tiene embotado el sentido quien solamente lo percibe de cerca y los objetos de más tamaño.

Por semejanza con el sentido corporal, se dice que en la inteligencia hay cierto sentido que versa sobre algunos primeros principios, como se dice en VI Ethic. , del mismo modo que el sentido conoce lo sensible como un cierto principio de conocimiento. Pero el sentido intelectual capta el objeto no por medio de la distancia corporal, sino por otros distintos, como por las propiedades de las cosas se percibe su esencia, y por el efecto la causa. En consecuencia, se dice que tiene un sentido intelectual agudo el que tan pronto como capta las propiedades o también los efectos de una cosa, comprende su naturaleza y llega hasta penetrar los menores detalles de la realidad. Se dice, en cambio, que tiene

su inteligencia embotada el que no puede llegar al conocimiento de la verdad sino después de habérsela expuesto muchas veces, y ni aun entonces penetra con perfección en la realidad de su naturaleza.

Así, pues, el embotamiento del sentido en la inteligencia implica cierta debilidad mental en la consideración de los bienes espirituales; pero la ceguera de la mente implica la privación total del conocimiento de esos bienes. Lo uno y lo otro se oponen al don de entendimiento, por el que con la mera percepción conoce el hombre los bienes espirituales y penetra sutilmente en su intimidad. El embotamiento, en cambio, como también la ceguera de la mente, tiene carácter de pecado por ser voluntario, como se ve en quien tiene su afecto en lo carnal y siente fastidio o descuida tratar delicadamente lo espiritual.

A las objeciones: Con esto van dadas las respuestas a las objeciones.

Artículo 3

La ceguera de la mente y el embotamiento de los sentidos, ¿tienen su origen en los pecados carnales?

Objeciones por las que parece que la ceguera de la mente y el embotamiento de los sentidos no tienen su origen en los pecados carnales:

1. Retractando San Agustín en el libro Retract. lo que había dicho en los soliloquios: ¡Oh Dios, que quisiste que sólo los limpios supieran la verdad! , afirma: Se puede responder que también otros muchos no limpios han sabido muchas cosas verdaderas. Ahora bien, los hombres se vuelven inmundos sobre todo por los vicios carnales. En consecuencia, la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido no son causados por los vicios carnales.

2. La ceguera de la mente y el embotamiento del sentido son defectos que afectan a la parte intelectual del alma; los vicios de la carne, en cambio, afectan a la corrupción de la carne. Pues bien, la carne no influye en el alma, sino más bien a la inversa. Luego los vicios de la carne no causan ni la ceguera de la mente ni el embotamiento del sentido.

3. Afecta más lo que está cerca que lo que está lejos. Pues bien, los vicios espirituales están más cerca de la mente que los carnales. Luego la ceguera de la mente y el embotamiento de los sentidos son productos más de los vicios espirituales que de los carnales.

Contra esto: está la autoridad de San Gregorio, que en XXXIMoral, dice que el embotamiento del sentido en la inteligencia tiene su origen en la gula; y la ceguera de la mente, en la lujuria.

Respondo: La perfección de la operación intelectual en el hombre consiste en la capacidad de abstracción de las imágenes sensibles. Por eso, cuanto más libre estuviere de esas imágenes el entendimiento humano, tanto mejor podría considerar lo inteligible y ordenar lo sensible. Como afirmó Anaxágoras, es preciso que el entendimiento esté separado y no mezclado para imperar en todo, y es asimismo conveniente que el agente domine la materia para poderla mover. Resulta, sin embargo, evidente que la satisfacción refuerza el interés hacia aquello que es gratificante, y por esa razón afirma el Filósofo en X Ethic. que cada uno hace muy bien aquello que le proporciona complacencia; lo enojoso, en cambio, o lo abandona o lo hace con deficiencia. Ahora bien, los vicios carnales, es decir, la gula y la lujuria, consisten en los placeres del tacto, o sea, el de la comida y el del deleite carnal, los más vehementes de los placeres corporales. De ahí que por estos vicios se decida el hombre con resolución en favor de lo corporal, y, en consecuencia, quede debilitada su operación en el plano

intelectual. Este fenómeno se da más en la lujuria que en la gula, por ser más fuerte el placer venéreo que el del alimento. De ahí que de la lujuria se origine la ceguera de la mente, que excluye casi de manera total el conocimiento de los bienes espirituales; de la gula, en cambio, procede el embotamiento de los sentidos, que hace al hombre torpe para captar las cosas. A la inversa, las virtudes opuestas, es decir, la abstinencia y la castidad, disponen extraordinariamente al hombre para que la labor intelectual sea perfecta. Por eso se dice en la Escritura: A estos jóvenes --es decir, a los abstinentes y continent-- les dio Dios sabiduría y entendimiento en todas las letras y ciencias (Dan 1,17).

A las objeciones:

1. Aunque hay quien, sometido a los vicios carnales, pueda a veces tratar sutilmente cosas espirituales por la bondad de su ingenio natural o de un hábito sobreañadido, sin embargo, las más de las veces, su intención se aleja necesariamente de esa sutil contemplación por los placeres del cuerpo. Y así, los impuros pueden saber algunas verdades; pero su impureza constituye para ellos un serio obstáculo.

2. La carne no influye en la parte intelectual alterándola, sino impidiendo su operación en la forma explicada.

3. Los vicios carnales, cuanto más lejos están del espíritu, tanto más desvían su atención hacia cosas ajenas; por eso impiden más la contemplación del alma.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 15

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 16

Cuestión 16. De los preceptos sobre la fe, la ciencia y el entendimiento

Pasamos ahora a tratar el tema de los preceptos que atañen a estos hábitos virtuosos. Sobre este tema se plantean dos problemas:

1. El de los preceptos que se refieren a la fe.
2. El de los preceptos que pertenecen a los dones de ciencia y de entendimiento.

Artículo 1

¿Se debieron dar preceptos sobre la fe en la ley antigua?

Objeciones por las que parece que se debieron dar preceptos sobre la fe en la ley antigua:

1. Los preceptos versan sobre lo debido y necesario. Ahora bien, al hombre le es del todo necesario el creer, conforme al testimonio de la Escritura: Sin la fe es imposible agradar a Dios (Heb 11,6). Fue, pues, muy conveniente que se dieran preceptos sobre la fe.

2. El Nuevo Testamento se contiene en el Antiguo como lo figurado en la figura, según hemos expuesto (1-2 q.107 a.3). Pues bien, en el Nuevo Testamento se da mandamiento expreso sobre la fe a tenor de estas palabras: Creéis en Dios, creed también en mí (Jn 14,1). En consecuencia, parece que en la ley antigua debieron darse también preceptos sobre la fe.

3. Es idéntico el motivo para prescribir el acto de la virtud y para prohibir el vicio opuesto. Ahora bien, en la ley antigua hay muchos preceptos que prohíben la infidelidad, como dan testimonio estas palabras: No tendrás dioses extraños en mi presencia (Ex 20,3), y en otro lugar (Dt 13,1-3) se prescribe que no den oído a las palabras del profeta o soñador que pretenda apartarles de la fe en Dios. Por lo tanto, la ley antigua debió dar también preceptos sobre la fe.

4. Más todavía: La confesión es acto de fe, como hemos expuesto (q.3 a.1). Pues bien, en la ley antigua se da el precepto de confesar y de promulgar la fe. Y así, en el Éxodo (20,3) se ordena dar al hijo explicación cumplida de la observancia de la pascua, y en el Deuteronomio (13) se prescribe dar muerte a quien difunda enseñanzas contrarias a la fe. Luego la ley antigua debió dar preceptos sobre la fe.

5. Por último, todos los libros del Antiguo Testamento se contenían en la ley, y por eso dice el Señor (Jn 15,25) que estaba escrito en la ley me aborrecieron sin motivo, y en realidad está escrito en el salmo (34,19). Mas en el Eclesiástico (2,8) se afirma: Los que teméis al Señor, escuchadle (6,4). En consecuencia, en la ley antigua se debieron dictar preceptos sobre la fe.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol, que llama a la ley antigua ley de las obras, contraponiéndola a la ley de la fe (Rom 3,27). Luego en la ley antigua no se debieron dictar preceptos sobre la fe.

Respondo: La ley la impone un señor solamente a su súbditos, y por eso los preceptos de cualquier ley presuponen la sumisión de quien recibe a quien da la ley. Ahora bien, la primera sumisión del hombre a Dios se da por la fe, según las palabras del Apóstol: Es preciso que quien se acerca a Dios crea que existe (Heb 11,6). Por eso la verdad de fe se presupone a los preceptos de la ley. De ahí que en el Éxodo lo que respecta a la fe se pone como preámbulo a los preceptos de la ley, al decir: Yo soy el Señor tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto (Ex 20,2). De igual modo, en el Deuteronomio (6,4) se pone en primer término: Oye, Israel, el Señor es uno e inmediatamente después presenta los preceptos. Pero dado que hay muchas cosas ordenadas a la fe por la que creemos

que existe Dios, que es lo primero y principal de cuanto creemos, como hemos dicho (q.1 a.7), por eso, presupuesta la fe en Dios por la que está asegurada la sumisión de la mente del hombre a Dios, pueden dictarse ya otros preceptos sobre cosas que se deben creer. En ese sentido, exponiendo las palabras de Jn 15,12: Este es mi mandamiento, afirma San Agustín que son múltiples los preceptos de la fe. Pero en la ley antigua no se debían exponer al pueblo los secretos de la ley. Por eso, presupuesta la fe en un solo Dios, no se dio en la ley antigua ningún otro precepto sobre lo que debía creerse.

A las objeciones:

1. La fe es necesaria como principio de vida espiritual. Por eso se presupone a la recepción de la ley.

2. También allí presupone el Señor algo en relación con la fe, es decir, la fe en un solo Dios, cuando dice: Creéis en Dios, y prescribe igualmente alguna otra cosa, es decir, la fe en la encarnación, por la cual Dios se hace hombre. Pero esta explicación de la fe pertenece al Nuevo Testamento. Por eso añade: Creed también en mí.

3. Los preceptos prohibitivos conciernen a los pecados que corrompen la virtud, y ésta, como ya hemos dicho (q.10 a.5), se destruye por defectos particulares. Por eso, en la ley antigua, presupuesta la fe, hubo que dar muchos preceptos que vedaran a los hombres los defectos particulares que pudieran corromper la fe.

4. La confesión o la enseñanza de la fe presuponen también la sumisión del hombre a Dios por la fe. Por eso, en la ley antigua se podían dar mejor preceptos sobre la confesión y la doctrina de la fe que sobre la misma fe.

5. En la autoridad citada se presupone también la fe por la que creemos que existe Dios. Por eso se pone primero: Los que teméis a Dios; esto no se podría dar sin la fe. Mas respecto a lo que añade: Creedle, hay que referirlo a algunas verdades especiales de fe, y sobre todo a las que promete Dios a quienes le obedecen. Por eso añade: Y vuestra recompensa no será vana.

Artículo 2

¿Están bien propuestos en la ley antigua los preceptos acerca de la ciencia y del entendimiento?

Objeciones por las que parece que no están bien propuestos en la ley antigua los preceptos acerca de la ciencia y el entendimiento:

1. La ciencia y el entendimiento pertenecen al conocimiento. Ahora bien, el conocimiento precede y dirige la acción. En consecuencia, esos preceptos de ciencia y de entendimiento deben preceder a los que se refieren a la acción. Por consiguiente, dado que los preceptos del decálogo constituyen los primeros preceptos de la ley, parece que debieran darse algunos sobre la ciencia y el entendimiento.

2. El aprendizaje antecede a la doctrina ; el hombre, efectivamente, antes de enseñar, aprende de otro. Pues bien, en la ley antigua se dan algunos preceptos acerca de la doctrina; unos afirmativos, como éste: Los enseñarás a tus hijos y nietos (Dt 4,9); y otros negativos, como el siguiente: No añadirás ni quitarás nada a la palabra que os hablo (Dt 4,2). Parece, pues, que también se deberían haber prescrito preceptos que indujeran al hombre a aprender.

3. Los preceptos de ciencia y de entendimiento parecen más necesarios al sacerdote que al rey, y así se dice: Los labios del sacerdote guardarán la ciencia, y la ley se buscará en su boca (Mal 2,7). Y en otro lugar: Porque abandonaste la

ciencia, te abandonaré también yo a ti para que no me desempeñes el sacerdocio (Os 4,6). Al rey, en cambio, se le manda aprender la ciencia de la ley, como se ve claramente en la Escritura (Dt 17,18-19). Luego con mayor motivo se debió mandar en la ley que la aprendieran los sacerdotes.

4. Finalmente, la reflexión sobre cuanto atañe a la ciencia y al entendimiento no se puede realizar durmiendo, y lo impiden también ocupaciones ajenas. Por eso, sin razón se manda: Meditarás en ellas estando en tu casa, de viaje, al dormir y al levantarte (Dt 6,7). No están, pues, bien presentados en la ley antigua los preceptos sobre la ciencia y el entendimiento.

Contra esto: está el testimonio siguiente: Todos los que oigan estos preceptos dirán: he aquí un pueblo sabio e inteligente (Dt 4,3).

Respondo: En la ciencia y el entendimiento se pueden considerar tres cosas: la primera, su consecución; la segunda, su uso; la tercera, su conservación. La ciencia y el entendimiento se consiguen a través de la doctrina y la disciplina, y las dos cosas están prescritas en la ley. Así se dice: Las palabras que yo te mando estarán en tu corazón (Dt 6,6), y esto corresponde a la disciplina, ya que el discípulo debe aplicar el corazón a lo que se le enseña. A la doctrina pertenece lo que se añade a continuación: Y ¿as comentarás a tus hijos (v.7). El uso de la ciencia y del entendimiento es la reflexión sobre lo que se aprende y entiende, y sobre ello se dice: Las meditarás estando en casa... (ib.). Su conservación se logra con la memoria, y sobre ello se prescribe: Las ligarás como señal en tu mano y estarán y se moverán ante tus ojos y las has de escribir en el umbral y en las puertas de tu casa (v.8-9). Y esto indica recuerdo continuo de los mandamientos de Dios, ya que lo que está constantemente ante nuestros sentidos, sea a través del tacto, como lo que tenemos entre manos; sea de la vista, como lo que continuamente está ante los ojos de la mente, sea algo a lo que tenemos que recurrir con frecuencia, como la puerta de casa, no se puede borrar de nuestro recuerdo. Esto se nos dice de manera más terminante con estas palabras: No olvides las palabras que han visto tus ojos y no caigan de tu corazón en todos los días de tu vida (Dt 4,9). Tales mandatos se leen también con mayor profusión en el Nuevo Testamento, tanto en la enseñanza evangélica como en la apostólica.

A las objeciones:

1. Cuando se afirma en el Deuteronomio (4,6): Esta es vuestra sabiduría y vuestro entendimiento delante de los pueblos, se quiere dar a entender que la ciencia y el entendimiento de los pueblos está en los preceptos de la ley. Por eso, primero se deben proponer los preceptos de la ley; después hay que inducir a los hombres a su ciencia y entendimiento. De ahí que estos dos preceptos no se debían introducir entre los del decálogo, que son los primeros.

2. Como hemos expuesto, entre los preceptos de la ley van incluidos también los relacionados con la disciplina. Sin embargo, está expresada de forma más explícita la doctrina que la disciplina, porque aquélla atañe a los mayores, que son independientes y están directamente bajo la ley; y a ellos, por consiguiente, se les deben dar sus preceptos. La disciplina, en cambio, atañe a los menores, a quienes deben llegar los preceptos de la ley a través de los mayores.

3. La ciencia de la ley está tan vinculada al sacerdote, que la conexión con el cargo conlleva también aneja la ciencia de la ley. Por eso no se consideró necesario formular precepto alguno sobre la instrucción de los sacerdotes. Sin embargo, la doctrina de la ley no va aneja al oficio real, porque el rey está constituido sobre el pueblo en los asuntos temporales. Por eso se prescribe especialmente la instrucción del rey por el sacerdote en lo que atañe a la ley de

Dios.

4. Ese precepto de la ley no se debe interpretar en el sentido de que el hombre, mientras duerme, medite sobre la ley, sino que, cuando se duerme, o sea, yendo a dormir, medite sobre ella. Los hombres, ciertamente, durmiendo logran imágenes más aptas en cuanto que pasan del estado de vigilia al del sueño, como escribe el Filósofo en I Ethic. De la misma manera se ordena que en toda acción se medite en la ley, no en el sentido de que se piense en ella, sino en el de que cuanto se haga vaya regulado por la ley.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 16

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 17

Cuestión 17. La esperanza

Completando lo anterior, procede ahora considerar el tema de la esperanza. En primer lugar, la esperanza en sí misma. Segundo, el don de temor (q.19). Tercero, los vicios opuestos (q.20). Cuarto, los preceptos (q.22).

Sobre lo primero se plantean dos problemas: la esperanza en sí misma (q.17) y su sujeto (q.18).

Sobre lo primero se formulan ocho preguntas:

1. ¿Es virtud la esperanza?
2. ¿Es su objeto la bienaventuranza eterna?
3. ¿Puede esperar el hombre la bienaventuranza de otro por la virtud de la esperanza?
4. El hombre, ¿puede esperar en el hombre?
5. La esperanza, ¿es virtud teologal?
6. Su distinción de las otras virtudes teologales.
7. Su ordenación a la fe.
8. Su ordenación a la caridad.

Artículo 1

¿Es virtud la esperanza?

Objeciones por las que parece que la esperanza no es virtud:

1. De la virtud nadie usa mal, enseña San Agustín en el libro De lib. arb. Pues bien, hay quien usa mal de la esperanza, pues en la esperanza, como en toda pasión, se da medio y extremo. La esperanza, pues, no es virtud.

2. Ninguna virtud proviene de los méritos, ya que, como escribe San Agustín: La virtud la causa Dios en nosotros sin nosotros. La esperanza, empero, proviene de la gracia y de los méritos, como escribe el Maestro. No es, por lo tanto, virtud.

3. La virtud es la disposición de lo perfecto, como se lee en VII Physic. La esperanza, en cambio, es disposición del imperfecto, es decir, de quien no tiene lo que espera. En consecuencia, la esperanza no es virtud.

Contra esto: está la autoridad de San Gregorio, que en I Moral, dice que en las tres hijas de Job están representadas las tres virtudes: la fe, la esperanza y la caridad. Luego la esperanza es virtud.

Respondo: Según el Filósofo en II Ethic. : La virtud, en todo ser, es lo que hace bueno a quien la tiene y hace buena su obra. Es menester, por lo tanto, que, donde haya un acto bueno, ese acto corresponda a una virtud humana. Ahora bien, en todas las cosas humanas sometidas a una regla y a una medida se valora el bien por el hecho de que la persona en cuestión se ajuste a su propia regla, como decimos que es bueno el vestido ajustado a sus propias medidas. Ahora bien, como ya hemos expuesto (1-2 q.71 a.6), para los actos humanos hay doble medida: una próxima y homogénea, o sea, la razón natural; y otra suprema y trascendente, que es Dios. Por eso es bueno todo acto humano que llega a la razón o a Dios mismo. Pues bien, el acto de esperanza, de que tratamos aquí, llega a Dios porque, como expusimos al tratar de la pasión de la esperanza (1-2 q.40 a.1), el objeto de la misma es el bien futuro, arduo y asequible. Por otra parte, una cosa nos es asequible de dos maneras: la primera, por nosotros mismos; la segunda, por otros, como se ve en III Ethic. Por lo tanto, en cuanto esperamos algo como asequible gracias a la ayuda divina, nuestra esperanza llega hasta Dios mismo, en cuya ayuda nos apoyamos. Por eso resulta evidente que la esperanza es virtud: hace bueno el acto del hombre y se ajusta a la regla

adecuada.

A las objeciones:

1. En las pasiones, el medio virtuoso se toma del hecho de que llega a la recta razón: es la definición misma de virtud. Por lo tanto, en el caso de la esperanza, el bien de la misma en cuanto virtud se toma también del hecho de que el hombre, esperando, llega a la regla debida, es decir, Dios. De ahí que nadie puede usar mal de la esperanza apoyada en Dios, como tampoco de la virtud moral que se apoya en la razón, dado que el hecho de llegar hasta la propia regla es el buen uso de la virtud. Pero es de advertir que la esperanza de que ahora tratamos no es pasión, sino hábito, como se verá después (q.18 a.1).

2. Se piensa que la esperanza proviene de los méritos en cuanto a la realidad misma que se espera, es decir, en el sentido de que se espera alcanzar la bienaventuranza por la gracia y los merecimientos, o también en cuanto al acto de esperanza formada. Pero el hábito mismo de la esperanza por la que se espera alcanzar la bienaventuranza no lo causan los méritos, sino que es obra exclusiva de la gracia.

3. Quien espera es en verdad imperfecto en cuanto a lo que espera tener y que aún no tiene; pero es perfecto en cuanto al hecho de llegar hasta la propia regla, es decir, Dios, en cuya ayuda se apoya.

Artículo 2

¿Es la bienaventuranza eterna el objeto de la esperanza?

Objeciones por las que parece que el objeto de la esperanza no es la bienaventuranza eterna:

1. El hombre no espera lo que rebasa toda aspiración de su alma, y la esperanza es una aspiración del alma. Ahora bien, la bienaventuranza eterna sobrepuja toda aspiración del alma humana, a tenor de las palabras del Apóstol: No vino al corazón del hombre (1 Cor 2,9). La bienaventuranza, pues, no es objeto propio de la esperanza.

2. La oración es intérprete de la esperanza, según leemos en la Escritura: Revela al Señor tu camino y espera en El, y El actuará (Sal 36,5). Pues bien, el hombre pide lícitamente a Dios no sólo la bienaventuranza eterna, sino también los bienes de la vida presente, tanto temporales como espirituales, e incluso la liberación de los males, que no existirán en la bienaventuranza eterna, como se ve en la oración dominical (Mt 6,11ss). En consecuencia, la bienaventuranza eterna no es objeto propio de la esperanza.

3. El objeto de la esperanza es lo arduo. Ahora bien, para el hombre hay otras muchas cosas arduas, además de la bienaventuranza eterna. Luego la bienaventuranza eterna no es objeto propio de la esperanza.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol (Heb 6,19): Tenemos esperanza que camina --es decir, hace caminar hasta el interior del velo, o sea la bienaventuranza celestial, como expone la Glosa. En consecuencia, el objeto de la esperanza es la bienaventuranza eterna.

Respondo: Como hemos expuesto (a.1), la esperanza de que tratamos alcanza a Dios apoyándose en su auxilio para conseguir el bien esperado. Ahora bien, entre el efecto y la causa debe haber proporción, y por eso el bien que propia y principalmente debemos esperar de Dios es un bien infinito proporcionado al poder de Dios que ayuda, ya que es propio del poder infinito llevar al bien infinito, y este bien es la vida eterna, que consiste en la fruición del mismo Dios. En efecto, de Dios no se puede esperar un bien menor que El, ya

que la bondad por la que comunica bienes a sus criaturas no es menor que su esencia. Por eso el objeto propio y principal de la esperanza es la bienaventuranza eterna.

A las objeciones:

1. La bienaventuranza eterna no llega en realidad de manera perfecta al hombre, es decir, hasta el punto de que pueda conocer el hombre viador cuál y cómo sea; puede, no obstante, llegar su conocimiento bajo una razón común, es decir, la de bien perfecto, y así tiende hacia ella la esperanza. Por eso dice terminantemente el Apóstol que la esperanza penetra hasta el interior del velo (Heb 6,19), pues lo que esperamos queda aún velado para nosotros.

2. Cualquier tipo de bien no lo debemos pedir a Dios sino en orden a la bienaventuranza eterna. De ahí que la esperanza se dirige también principalmente a la bienaventuranza eterna; en cambio, los demás bienes que se piden a Dios los considera de manera secundaria, es decir, en orden a la bienaventuranza eterna. Sucede lo mismo que con la fe, que se refiere principalmente a Dios, y de manera secundaria, a lo que a El se refiere, como hemos visto (q.1 a.1; a.6 ad 1).

3. Al hombre que anhela algo grande le parece pequeño lo que no es grande. Por eso, al hombre que espera la bienaventuranza ¡eterna no le parece difícil ninguna cosa en orden a ella. Mas respecto a la capacidad del que espera pueden serle también difíciles otras cosas. Bajo este aspecto puede tener esperanza de ellas en i orden al objeto principal.

Artículo 3

¿Puede uno esperar para otro la bienaventuranza eterna?

Objeciones por las que parece que se puede esperar para otro la bienaventuranza eterna:

1. Dice el Apóstol: Tengo confianza de que quien inició la obra entre vosotros, la llevará hasta el día de Cristo Jesús (Flp 1,6). Ahora bien, la perfección de aquel día será la bienaventuranza eterna. En consecuencia, se puede esperar para otro la bienaventuranza eterna.

2. Pedimos a Dios lo que esperamos obtener de El. Pues bien, pedimos a Dios que lleve a otros a la bienaventuranza eterna, a tenor de las palabras de Santiago: Orad unos por otros para que os salvéis (5,16). Podemos, pues, esperar para otros la bienaventuranza eterna.

3. La esperanza y la desesperación versan sobre lo mismo. Se puede desesperar de la salvación de otro, pues, de otra suerte, en vano diría San Agustín en el libro De verb. Dom.: De nadie hay que desesperar mientras vive. Por lo tanto, se puede esperar también para otro la bienaventuranza eterna.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín en Enchir.: La esperanza no es sino de cosas que pertenecen a quien las espera.

Respondo: Hay dos modos de tener esperanza. Uno, absoluto, y así hay esperanza solamente del bien arduo que le atañe a uno; o bien, presupuesta otra cosa. Bajo este aspecto puede recaer también sobre las cosas de otro. Para comprender esto se ha de saber que el amor y la esperanza difieren en que el amor implica cierta unión entre quien ama y lo que ama; la esperanza, en cambio, entraña un movimiento o inclinación del apetito hacia el bien arduo. Ahora bien, la unión se da entre realidades distintas; por eso puede el amor referirse directamente a aquel con quien se está unido por el amor considerándolo como el bien de sí mismo. El movimiento, por su parte, implica siempre tendencia a un final apropiado al móvil; de ahí que la esperanza haga referencia directamente al

bien propio, no al bien que atañe a otro. Pero, presupuesta la unión de amor con otro, puede desear y esperar algo para él como para sí mismo. Bajo este aspecto puede uno esperar para otro la vida eterna en cuanto está unido a él por el amor. Y como es la misma la virtud de la caridad con que se ama a Dios, a sí mismo y al prójimo, una misma es también la virtud de la esperanza con que se espera para sí y para otro.

A las objeciones: Con lo dicho va dada la respuesta a las objeciones.

Artículo 4

¿Se puede lícitamente esperar en el hombre?

Objeciones por las que parece que se puede lícitamente esperar en el hombre:

1. El objeto de la esperanza es la bienaventuranza eterna. Ahora bien, para conseguir la bienaventuranza eterna nos valemos del patrocinio de los santos, según el testimonio de San Gregorio en IDial.: La predestinación se ayuda con las oraciones de los santos. Se puede, pues, esperar en el hombre.

2. Si no se pudiera esperar en el hombre, a nadie se le podría inculpar que otro no quiera esperar en él. Pues bien, a algunos se les echa esto en cara, según leemos en Jeremías: Cada cual se guarde de su prójimo y no tenga confianza en ningún hermano suyo (Jer 9,4). En consecuencia, se puede lícitamente esperar en el hombre.

3. Según hemos dicho (a.2 arg.2), la oración es intérprete de la esperanza. Pues bien, si se puede lícitamente pedir a otro, lícitamente también se puede esperar de él.

Contra esto: está el testimonio del profeta: Maldito el hombre que confía en el hombre (Jer 17,5).

Respondo: Según hemos expuesto (1-2 q.40 a.7; q.42 a.1; a.4 ad 3), la esperanza tiene dos objetos: el bien que se pretende conseguir y el auxilio con el que se consigue. Pues bien, el bien que se espera conseguir tiene razón de causa final; el auxilio, en cambio, con el que se espera conseguir tiene carácter de causa eficiente. Pero en cada género de esas causas hay que considerar lo que es principal y lo que es secundario. El fin principal es el fin último, y el secundario es el bien ordenado al fin. De manera análoga, la causa eficiente principal es el agente primario, y la causa eficiente secundaria es el agente instrumental secundario. Ahora bien, la esperanza tiene como fin último la bienaventuranza eterna; el auxilio divino, en cambio, como causa primera que conduce a la bienaventuranza. Por lo tanto, como fuera de la bienaventuranza eterna no es lícito esperar bien alguno como fin último, sino sólo como ordenado a ese fin de la bienaventuranza, tampoco es lícito esperar en ningún hombre, o en criatura alguna, como causa primera que conduzca a la bienaventuranza; es lícito, sin embargo, esperar en el hombre o en otra criatura como agente secundario instrumental, que ayude a conseguir cualquier bien ordenado a la bienaventuranza. De esta manera recurrimos a los santos, e incluso pedimos algunos bienes a los hombres, y son vituperados aquellos en quienes no podemos esperar que aporten ningún tipo de auxilio.

A las objeciones: Con esto quedan resueltas las objeciones.

Artículo 5

¿Es virtud teologal la esperanza?

Objeciones por las que parece que la esperanza no es virtud teologal:

1. La virtud teologal tiene por objeto a Dios. Pues bien, el objeto de la

esperanza es no solamente Dios, sino también otros bienes que esperamos obtener de El. En consecuencia, la esperanza no es virtud teologal.

2. La virtud teologal, como hemos expuesto (1-2 q.64 a.4), no consiste en un medio entre dos vicios. Pero la esperanza consiste en un medio entre la presunción y la desesperación. La esperanza, pues, no es virtud teologal.

3. La expectación pertenece a la longanimidad, parte de la fortaleza, y la esperanza es cierta expectación. No parece, pues, que sea virtud teologal, sino moral.

4. Finalmente, el objeto de la esperanza es lo arduo. Ahora bien, tender hacia lo arduo corresponde a la magnanimidad, virtud moral. Luego la esperanza es virtud moral, no teologal.

Contra esto: está el hecho de que el Apóstol la enumera juntamente con la fe y la caridad, virtudes teologales (1 Cor 13,15).

Respondo: Dado que las diferencias específicas dividen de manera conveniente el género, se debe tener en cuenta de dónde deriva la naturaleza virtuosa de la esperanza para saber en qué especie haya que situarla. Pues bien, hemos visto (a.1) que la esperanza tiene razón de virtud por alcanzar la regla suprema de los actos humanos, a la cual llega tanto en su calidad de causa eficiente primera, en cuyo auxilio se apoya, como en su calidad de causa final última, al esperar la bienaventuranza en la posesión de Dios. Resulta, pues, evidente que el objeto principal de la esperanza, en cuanto virtud, es Dios. Ahora bien, dado que la razón de virtud teologal consiste en tener como objeto a Dios, como hemos demostrado (1-2 q.62 a.1), es evidente que la esperanza es virtud teologal.

A las objeciones:

1. Todo cuanto espera alcanzar la esperanza, lo espera en orden a Dios como último fin y como causa eficiente primera, según hemos dicho (a.4).

2. En las cosas reguladas y medidas se logra el medio en cuanto se alcanza la regla o medida; si excede la regla, sobreviene lo superfino; si no se llega, lo defectuoso. Pero en la regla o medida en sí misma no cabe hablar de medio o extremo. Pues bien, la virtud moral tiene como objeto propio algo regulado por la razón, y por eso le corresponde esencialmente estar en el justo medio respecto de su objeto propio; la virtud teologal, en cambio, tiene por objeto propio la regla primera en sí misma, no regulada por ninguna otra. De ahí que, de suyo, y por su objeto propio, a la virtud teologal no le compete consistir en un medio. Puede, sin embargo, competirle accidentalmente, en función de algo ordenado al objeto principal. Así, la fe no puede tener medio y extremos en cuanto es adhesión a la verdad primera, a la cual nadie puede adherirse excesivamente; puede, sin embargo, darse medio y extremo respecto de los objetos que cree, como una verdad es medio entre dos falsedades. Igualmente, la esperanza no conlleva medio y extremos por parte de su objeto principal, porque nadie confía en demasía en el auxilio divino; puede, no obstante, darse medio y extremo en lo que pretende conseguir, en cuanto que presume lo que está sobre sus posibilidades, o desespera de lo que está a su alcance.

3. La expectación que entra en la definición de esperanza no entraña dilación, como la expectación implicada en la longanimidad; pero sí la entraña respecto del auxilio divino, se difiera o no el bien esperado .

4. La magnanimidad tiende a lo arduo esperando lo que está dentro de sus posibilidades. Tiende, pues, propiamente a hacer cosas grandes. Pero la esperanza como virtud teologal tiende a lo arduo que se ha de lograr con el

auxilio de otro, como hemos expuesto.

Artículo 6

¿Es la esperanza una virtud distinta de las otras virtudes teologales?

Objeciones por las que parece que la esperanza no es virtud distinta de las otras virtudes teologales:

1. Los hábitos se distinguen por los objetos, como hemos expuesto (1-2 q.54 a.2). Pues bien, el objeto de la esperanza y el de las otras virtudes teologales es el mismo. La esperanza, pues, no se distingue de las otras virtudes teologales.

2. En el Símbolo, en el que hacemos profesión de fe, se dice: Espero la resurrección de los muertos y la vida del siglo futuro. Ahora bien, según hemos dicho (a.2), la expectación de la bienaventuranza futura pertenece a la esperanza. En consecuencia, no se distingue de la fe.

3. Por la esperanza tiende el hombre hacia Dios, y esto atañe propiamente a la caridad. No se distingue, pues, la esperanza de la caridad.

Contra esto: está el hecho de que no hay distinción donde no hay número. Ahora bien, la esperanza se enumera entre las otras virtudes teologales, según la autoridad de San Gregorio en I Moral., que afirma que son tres las virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad. En consecuencia, la esperanza es virtud teologal distinta de las otras dos.

Respondo: Se dice que es teologal una virtud por tener por objeto a Dios a quien se adhiere. Pues bien, a una cosa podemos adherirnos de dos maneras: o por sí misma o en cuanto por ella llegamos a otra realidad. Así, la caridad hace que el hombre se una a Dios por El mismo, uniendo su espíritu con Dios por afecto de amor. La esperanza, en cambio, y la fe hacen que el hombre se una a Dios como principio del que le vienen otros bienes. Ahora bien, de Dios nos viene tanto el conocimiento de la verdad como la consecución de la verdad perfecta. Por eso la fe une al hombre con Dios en cuanto principio de conocer la verdad: creemos, en efecto, que es verdadero lo que nos dice Dios. La esperanza, en cambio, hace que el hombre se adhiera a Dios en cuanto principio de perfecta bondad, es decir, en cuanto por ella nos apoyamos en el auxilio divino para conseguir la bienaventuranza.

A las objeciones:

1. Dios es objeto de las virtudes teologales bajo distintas razones formales, como acabamos de decir. Mas para la distinción de hábitos es suficiente el aspecto formal diverso del objeto, como ya hemos expuesto (1-2 q.54 a.2).

2. La expectación se pone en el Símbolo de la fe, no porque sea acto propio de ella, sino en cuanto que el acto de esperanza presupone el de la fe, como luego diremos (a.7). De esta manera, los actos de fe se manifiestan por los de esperanza.

3. La esperanza hace tender hacia Dios como bien final que hay que alcanzar y como ayuda eficaz para auxiliarnos. La caridad, en cambio, propiamente encamina a Dios por la unión del afecto del hombre con Dios, de suerte que el hombre viva no para sí, sino para Dios.

Artículo 7

¿Precede la esperanza a la fe?

Objeciones por las que parece que la esperanza precede a la fe:

1. Comentando la Glosa las palabras del salmo: Espera en el Señor y haz el bien (Sal 36,3), escribe : La esperanza es la puerta de la fe, principio de la salvación. Ahora bien, la salvación viene por la fe, por la cual quedamos

justificados. En consecuencia, la esperanza precede a la fe.

2. Lo que entra en la definición de una realidad debe ser anterior y más conocido. Pues bien, en la definición de la fe entra la esperanza, como se ve en la definición del Apóstol: Es la sustancia de lo que se espera (Heb 11,1). La esperanza, pues, es anterior a la fe.

3. Según el testimonio del Apóstol, la esperanza precede al acto meritorio, ya que escribe: El que ara debe arar con la esperanza de percibir el fruto (1 Cor 9,10). Luego la esperanza precede a la fe.

Contra esto: está el testimonio del Evangelista: Abraham engendró a Isaac (Mt 1,2), o sea, según la Glosa: La fe a la esperanza .

Respondo: La fe precede, en absoluto, a la esperanza. El objeto de la esperanza es, efectivamente, un bien futuro arduo y asequible. Por lo tanto, para esperar algo es preciso que a la esperanza le sea presentado un objeto como posible. Ahora bien, el objeto de la esperanza es, por una parte, la bienaventuranza eterna; y, por otra, el auxilio divino, como se deduce de lo que hemos expuesto (a.2 y 4; a.6 ad 3). Esas dos cosas nos las propone la fe , pues nos hace conocer que podemos llegar a la bienaventuranza eterna, y que para ello nos está preparado el auxilio divino, según el testimonio del Apóstol: Quien se llega a Dios ha de creer que existe y que es premiadador de quienes le buscan (Heb 11,6). Es, pues, evidente que la fe precede a la esperanza.

A las objeciones:

1. Como añade allí mismo la Glosa , la esperanza es puerta de la fe, es decir, de la realidad creída, porque por la esperanza se entra a ver lo que se cree. También se podría responder que es puerta de la fe, porque por ella entra el hombre a estabilizarse y perfeccionarse en la fe.

2. En la definición de la fe entra la realidad esperada, porque el objeto propio de la fe es una realidad no evidente en sí misma. De ahí que fuera necesario designarla por esa circunlocución mediante algo que viene en pos de la fe.

3. No todo acto meritorio tiene como precedente el de la esperanza; basta que lo tenga concomitante o consiguiente.

Artículo 8

¿Es la esperanza anterior a la caridad?

Objeciones por las que parece que la caridad es anterior a la esperanza:

1. Comentando San Ambrosio el texto de Lc 17,6: Si tuvierais fe como un grano de mostaza, etc., escribe: De la fe, la caridad; de la caridad, la esperanza. Pero la fe es anterior a la caridad. Luego la caridad precede a la esperanza.

2. Dice San Agustín en XIV De civ. Dei: Los buenos impulsos y los afectos proceden del amor y de la santa caridad . Pero el esperar, en cuanto acto de la esperanza, es un movimiento bueno del alma. En consecuencia, se deriva de la caridad.

3. Dice el Maestro que la esperanza proviene de los méritos que preceden no sólo a lo que se espera, sino también a la esperanza misma, a la cual antecede la caridad. La caridad, pues, es anterior a la esperanza.

Contra esto: está lo que enseña el Apóstol: El fin del precepto es la caridad de un corazón puro y buena conciencia (1 Tim 1,5), y añade la Glosa: Es decir, de la esperanza. En consecuencia, la esperanza precede a la caridad.

Respondo: Hay un doble orden. Uno, por vía de generación y de materia, y, según ese orden, lo imperfecto precede a lo perfecto. El otro es el orden de

perfección, y, según ese orden, lo perfecto por naturaleza es anterior a lo imperfecto. A tenor del primer orden, la esperanza es anterior a la caridad. Esto se pone en evidencia por el hecho de que la esperanza y todo movimiento del apetito se deriva del amor, como hemos visto al tratar de las pasiones (1-2 q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.40 a.7). Ahora bien, el amor puede ser perfecto o imperfecto. Es en verdad perfecto el amor por el que alguien es amado por sí mismo, en cuanto se le quiere desinteresadamente el bien; tal es el amor del hombre al amigo. Es, en cambio, imperfecto el amor con que se ama algo no por sí mismo, sino para aprovecharse de su bien, como ama el hombre las cosas que codicia. Pues bien, el amor de Dios en el primer sentido corresponde a la caridad, que hace unirse a Dios por sí mismo; a la esperanza, en cambio, corresponde el amor en el segundo sentido, ya que quien espera intenta obtener algo para sí. De ahí que, en el orden de generación, la esperanza precede a la caridad. Efectivamente, de la misma manera que el hombre llega a amar a Dios porque, temiendo el castigo divino, cesa en el pecado, como afirma San Agustín en *Super primam Canonicam Ioann.*, así también la esperanza conduce a la caridad, en cuanto que, esperando de Dios la remuneración, se mueve a amarle y a guardar sus mandamientos. Pero en el orden de perfección la caridad es anterior a la esperanza. Por eso, cuando aparece la caridad, se hace más perfecta la esperanza, ya que esperamos más de los amigos. En este sentido dice San Ambrosio que la esperanza proviene de la caridad.

A las objeciones:

1. Con lo expuesto queda resuelta la primera objeción.
2. La esperanza y todo movimiento del apetito proviene de algún tipo de amor, es decir, del amor hacia lo que se espera. Pero no toda esperanza proviene de la caridad, sino sólo la esperanza formada, o sea, aquella con la que el hombre espera de Dios el bien como de un amigo.
3. En ese lugar habla el Maestro de la esperanza formada, que va precedida naturalmente de la caridad y de los méritos causados por ella.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 17

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 18

Cuestión 18. Sujeto de la esperanza

Viene a continuación el tema del sujeto de la esperanza.

Sobre él se formulan cuatro preguntas:

1. La esperanza, ¿radica en la voluntad?
2. ¿Se da en los bienaventurados?
3. ¿Hay esperanza en los condenados?
4. ¿Tiene certeza la esperanza de los viadores?

Artículo 1

¿Radica la esperanza en la voluntad?

Objeciones por las que parece que la esperanza no radica en la voluntad:

1. Como ya hemos expuesto (q.17 a.1; 1-2 q.40 a.1), el objeto de la esperanza es el bien arduo. Ahora bien, lo arduo no es objeto de la voluntad, sino del apetito irascible. En consecuencia, la esperanza no radica en la voluntad, sino en el irascible.

2. Resulta superfluo añadir algo cuando se tiene lo suficiente. Pues bien, para perfeccionar la potencia de la voluntad es suficiente la caridad, la más perfecta de las virtudes. Por lo tanto, la esperanza no radica en la voluntad.

3. Una potencia no puede prorrumpir a la vez en dos actos, como el entendimiento no puede entender a la vez muchas cosas. Pero el acto de la esperanza puede darse a la vez con el de la caridad, y el acto de ésta pertenece, con toda evidencia, a la voluntad. Luego la esperanza no radica en la voluntad.

Contra esto: está el hecho de que el alma no es capaz de poseer a Dios más que con el espíritu, que implica memoria, entendimiento y voluntad, como demuestra San Agustín en el libro De Trin. . Ahora bien, la esperanza es virtud teologal, que tiene por objeto a Dios. Por lo tanto, como no puede radicar ni en la memoria ni en el entendimiento, que pertenecen a la facultad cognoscitiva, por fuerza tiene que radicar en la voluntad.

Respondo: Como hemos demostrado (1 q.8 a.2), los hábitos se conocen por sus actos. Ahora bien, el de la esperanza es un movimiento de la parte apetitiva, ya que su objeto es el bien. Mas dado que en el hombre hay dos apetitos, el sensitivo, que se divide en irascible y concupiscible, y el intelectual, llamado voluntad, del que hemos tratado en otra parte (1 q.80 a.2; q.82 a.5), a los movimientos que se dan en el apetito inferior con pasión, corresponden en el superior otros semejantes que se dan sin ella, como hemos expuesto (1 q.82 a.5 ad 1; 1-2 q.22 a.3 ad 3). Pero el acto de la virtud de la esperanza no puede pertenecer al apetito sensitivo, ya que el bien, que es el objeto principal de esta virtud, no es bien sensible, sino divino. Por eso la esperanza tiene como sujeto el apetito superior, no el inferior, al cual corresponde el irascible.

A las objeciones:

1. El objeto del apetito irascible es lo arduo sensible. En cambio, el objeto de la virtud de la esperanza es lo arduo inteligible, o más bien, que trasciende lo inteligible.

2. La caridad perfecciona de manera suficiente la voluntad en cuanto al único acto, que es amar. Pero se requiere otra virtud que la perfeccione en otro acto de la misma, que es la esperanza.

3. Como ya quedó demostrado (q.17 a.8), el movimiento de la esperanza y el de la caridad guardan mutua relación entre sí. Por eso nada impide que uno y otro movimiento se den en la misma potencia, de igual modo que el entendimiento puede entender al mismo tiempo muchas cosas relacionadas entre

sí, como quedó demostrado en la primera parte (q.17 a.3).

Artículo 2

¿Se da esperanza en los bienaventurados?

Objeciones por las que parece que se da esperanza en los bienaventurados:

1. Cristo, desde el principio de su concepción, fue comprensor. Ahora bien, Cristo tuvo esperanza, pues en su persona se dice: En ti, Señor, esperaré (Sal 30,1), como expone la Glosa . En consecuencia, puede darse esperanza en los bienaventurados.

2. Como la consecución de la bienaventuranza es un bien arduo, también su continuación. Pues bien, los hombres, antes de conseguir la bienaventuranza, tienen esperanza de alcanzarla. Luego, después de alcanzarla, pueden esperar su continuación.

3. Por la virtud de la esperanza se puede esperar la bienaventuranza no sólo para sí, sino también para otros, como ya hemos demostrado (q.17 a.3). Mas los bienaventurados que están en la patria esperan la bienaventuranza para otros, pues de lo contrario no rogarían por ellos. Luego en los bienaventurados puede haber esperanza.

4. Finalmente, a la bienaventuranza de los santos compete la gloria, no sólo del alma, sino también del cuerpo. Pero las almas de los santos que están en la patria esperan todavía la gloria del cuerpo, como se ve en la Escritura (Ap 6,9) y en XII De Gen. ad litt. En consecuencia, en los bienaventurados puede haber esperanza.

Contra esto: está lo que escribe el Apóstol: Lo que uno ve, ¿cómo esperararlo? (Rom 8,24). Ahora bien, los bienaventurados gozan de la visión de Dios. Luego en ellos no hay lugar para la esperanza.

Respondo: Si se sustrae a una realidad lo que le da la especie, se pierde esa especie, y la realidad no puede permanecer la misma; así, perdida la forma del cuerpo natural, no permanece específicamente el mismo. Ahora bien, la esperanza, como las demás virtudes, reciben su especie de su objeto principal, como ya quedó expuesto (q.17 a.5 y 6). Pero el objeto principal de la esperanza es la bienaventuranza eterna en cuanto asequible con el auxilio divino, como ya hemos dicho (q.17 a.2). Luego, dado que el bien arduo y posible no cae bajo la razón formal de la esperanza sino en cuanto futuro, se sigue de ello que, cuando la bienaventuranza no es ya futura, sino presente, no puede haber allí lugar alguno para la virtud de la esperanza. De ahí que la esperanza, lo mismo que la fe, desaparece en la patria, y ninguna de las dos puede darse en los bienaventurados.

A las objeciones:

1. Cristo, aunque comprensor y, por lo mismo, bienaventurado en cuanto al goce divino, era, no obstante, al mismo tiempo, viador por la pastbilidad de la naturaleza humana que todavía llevaba. Por eso podía esperar la gloria de la impassibilidad y de la inmortalidad. Pero no por tener la virtud de la esperanza, cuyo objeto principal no es la gloria del cuerpo, sino la fruición divina.

2. Se piensa que la bienaventuranza de los santos es la vida eterna, porque, por el hecho de gozar de Dios, se hacen, en cierta manera, participantes de la eternidad divina, que está por encima de todo tiempo. Por eso la continuación de la bienaventuranza no se distingue en presente, pasado y futuro. De ahí que los bienaventurados no tienen esperanza de su continuación en la bienaventuranza, sino que poseen la realidad misma, pues allí no hay razón de futuro.

3. Permaneciendo la virtud de la esperanza, por la misma se espera para sí y para los demás. Pero cuando desaparece en los bienaventurados la esperanza con que esperan para sí mismos la bienaventuranza, en realidad la esperan también para los demás, pero no por la virtud de la esperanza, sino más bien por amor de caridad. Del mismo modo que quien tiene caridad de Dios ama con ella al prójimo, y, sin embargo, se puede amar al prójimo sin la virtud de caridad, sino por otra forma de amor.

4. Siendo la esperanza virtud teologal cuyo objeto es Dios, el objeto principal de la misma es la gloria del alma, que consiste en el goce divino, pero no la gloria del cuerpo. Por otra parte, la gloria del cuerpo, aunque tenga razón formal de arduo respecto a la naturaleza humana, no la tiene, sin embargo, para quien posee la gloria del alma, bien porque la gloria del cuerpo es insignificante en comparación con la gloria del alma, bien porque quien tiene la gloria del alma posee ya en su causa suficiente la del cuerpo.

Artículo 3

¿Hay esperanza en los condenados?

Objeciones por las que parece que hay esperanza en los condenados:

1. Según el testimonio de San Mateo (25,4): Id, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles, el diablo es no solamente un condenado, sino también el príncipe de ellos. Ahora bien, el diablo tiene esperanza, según el testimonio de Job (40,28): He aquí que su esperanza le defraudará. Parece, pues, que los condenados tienen esperanza.

2. Así como la fe puede ser formada e informe, así la esperanza. Pues bien, en los demonios y en los condenados puede haber fe informe, según leemos en Santiago (2,19): Los demonios creen, y se estremecen. Luego parece que en los condenados puede haber también esperanza informe.

3. Ningún hombre después de la muerte crece en mérito o en demérito que no tuvo en vida, según leemos en la Escritura: Si cayere el leño al medio día o al aquilón, allí quedará (Eclo 11,3). Pero muchos de los que serán condenados tuvieron en esta vida esperanza, no desesperando nunca. Luego tendrán también esperanza en la vida futura.

Contra esto: está el hecho de que la esperanza causa gozo, según el Apóstol: Gomaos en la esperanza (Rom 12,12). Los condenados, en cambio, no tienen gozo, sino dolor y llanto, como escribe Isaías (65,14): Mis siervos alabarán con exaltado corazón, y vosotros clamaréis por el dolor del vuestro y aullaréis por la contrición del espíritu. En consecuencia, en los condenados no hay esperanza.

Respondo: Como es de esencia de la bienaventuranza saciar la voluntad, es también de esencia de la pena que contraríe a la voluntad aquello por lo que se inflige el castigo. Ahora bien, nada ignorado puede aquietar o contrariar a la voluntad. Por eso dice San Agustín en Super Gen. ad litt. que los ángeles no pudieron ser perfectamente bienaventurados en el primer instante antes de la confirmación ni miserables antes de su caída, por no saber su porvenir. En verdad, para la verdadera y perfecta bienaventuranza se requiere estar ciertos de la perpetuidad de su felicidad; de lo contrario no se aquietaría la voluntad. De igual modo, formando parte de la pena de los condenados la perpetuidad de la misma, tampoco tendría razón de pena si no contrariara a la voluntad, lo cual sucedería en realidad si ignoraran su perpetuidad. Por eso, a la condición de miseria de los condenados atañe saber ellos mismos que de ningún modo podrán

evadir la condenación y alcanzar la bienaventuranza. Por eso se lee en Job (15,22): No confía escapar de las tinieblas a la luz. De todo eso resulta evidente que no pueden aprehender la bienaventuranza como un bien posible, ni tampoco los bienaventurados como un bien futuro. Por eso, ni en los bienaventurados ni en los condenados hay esperanza. Pero los viadores, estén en esta vida o estén en el purgatorio, pueden tener esperanza: unos y otros la conciben como un futuro posible.

A las objeciones:

1. Como escribe San Gregorio en XXXIII Moral., esto se dice del diablo en sus miembros, cuya esperanza será anulada. Y si se entiende del diablo mismo, puede referirse a la esperanza que tiene de vencer sobre los santos a tenor de lo que antes había dicho: Espera que el Jordán afluya a su boca (Job 40,18). Pero de esta esperanza no tratamos aquí.

2. Como escribe San Agustín en Enchir.: La fe versa sobre cosas buenas y malas; pasadas, presentes y futuras; propias y ajenas. La esperanza, en cambio, versa sólo sobre cosas buenas futuras que atañen a uno mismo. Por eso en los condenados se puede dar mejor la fe informe que la esperanza, puesto que los bienes divinos no son para ellos futuros posibles, sino ausentes.

3. La falta de esperanza en los condenados no varía su demérito, como tampoco en los bienaventurados el cese de ella aumenta el mérito, sino que lo uno y lo otro acontece por el cambio de estado.

Artículo 4

¿Tiene certeza la esperanza de los viadores?

Objeciones por las que parece que la esperanza de los viadores no tiene certeza:

1. La esperanza radica en la voluntad. Ahora bien, la certidumbre pertenece al entendimiento, no a la voluntad. Luego la esperanza no tiene certeza.

2. La esperanza proviene de ía gracia y de los méritos, como hemos dicho (q.17 a.1 arg.2). Pues bien, en esta vida no podemos saber con certeza que tenemos la gracia, según lo ya expuesto (1-2 q.112 a. 5). En consecuencia, la esperanza de los viadores carece de certeza.

3. No se puede tener certeza de lo que puede fallar. Pero muchos viadores que tienen esperanza fallan en la consecución de la bienaventuranza. Por consiguiente, la esperanza de los viadores no tiene certeza.

Contra esto: está lo que dice el Maestro: La esperanza es expectación cierta de la bienaventuranza futura. Y estas palabras se pueden tomar en el sentido que afirma el Apóstol: Sé a quién me he confiado y estoy cierto de que es poderoso para guardar mi depósito (2 Tim 1,12).

Respondo: La certeza puede darse en una persona de dos maneras: esencial y participada. De manera esencial se da en la facultad cognoscitiva; de manera participada, en cambio, en todo aquello que la facultad cognoscitiva encamina de manera infalible hacia su fin. En este sentido se dice que la naturaleza obra con certeza como movida por el entendimiento divino, que encamina todo hacia su fin. En idéntico sentido se dice también que las virtudes morales obran con más certeza que el arte, en cuanto que están movidas a sus actos por la razón, al modo de la naturaleza. De este modo tiende también la esperanza hacia su fin con certeza, como participando de la certeza de la fe, que está en la potencia cognoscitiva.

A las objeciones:

1. La respuesta a la primera objeción queda dada en la solución al problema.

2. La esperanza no se apoya principalmente en la gracia ya recibida, sino en la omnipotencia y misericordia divinas, por la cual quien no tiene la gracia puede conseguirla y así llegar a la vida eterna. Y de la omnipotencia de Dios y de su misericordia está cierto el que tiene fe.

3. El hecho de que fallen en la consecución de la bienaventuranza algunos que tienen fe proviene del defecto del libre albedrío que pone el obstáculo del pecado ; nunca por falta de la omnipotencia o de la misericordia divinas en la que se apoya la esperanza; por eso no va en detrimento de su certeza.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 18

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 19

Cuestión 19. El don de temor

Pasamos ahora a tratar el tema del don de temor. Sobre ese tema se plantean doce problemas:

1. ¿Debe temerse a Dios?
2. División del temor en filial, inicial, servil y mundano.
3. El temor mundano, ¿es siempre malo?
4. El temor servil, ¿es bueno?
5. El temor servil, ¿se identifica sustancialmente con el filial?
6. Al sobrevenir la caridad, ¿queda excluido el temor servil?
7. El temor, ¿es principio de la sabiduría?
8. El temor inicial, ¿es sustancialmente lo mismo que el filial?
9. El temor, ¿es don del Espíritu Santo?
10. ¿Disminuye al crecer la caridad?
11. ¿Permanece en la patria?
12. ¿Qué le corresponde entre las bienaventuranzas y los frutos?

Artículo 1

¿Puede ser temido Dios?

Objeciones por las que parece que Dios no puede ser temido:

1. Como ya hemos dicho (1-2 q.41 a.2; q.41 a.1), el objeto del temor es el mal futuro. Pero Dios está exento de todo mal, ya que es la bondad por esencia. Por lo tanto, Dios no puede ser temido.

2. El temor se opone a la esperanza. Ahora bien, tenemos esperanza en Dios. Luego no podemos a la vez temerle.

3. Como escribe el Filósofo en II Rhet., tememos aquello de que nos puede provenir un mal. Ahora bien, nuestros males provienen no de Dios, sino de nosotros mismos, según la Escritura: Tu perdición, de ti, Israel; de mí proviene tu auxilio (Os 13,9). En consecuencia, Dios no debe ser temido.

Contra esto: está el testimonio del profeta: ¿Quién no te temerá, rey de las naciones? (Jer 10,7), y este otro: Si yo soy el Señor, ¿dónde está mi temor? (Mal 1,6).

Respondo: Así como la esperanza tiene doble objeto: el bien futuro, cuya consecución se espera, y el auxilio de alguien por el que se espera conseguir ese bien, el temor puede tener doble objeto: el mal mismo del que huye el hombre, y aquello de lo que puede provenir el mal. Pues bien, Dios, que es la bondad misma, no puede ser objeto de temor del primer modo. Del segundo, en cambio, puede serlo, en cuanto que de El o con respecto a El nos puede amenazar algún mal. De Dios, en verdad, nos puede sobrevenir el mal de pena, que no es mal absoluto, sino mal relativo y bien absoluto. Efectivamente, dado que el bien dice orden al fin y el mal conlleva la privación de ese orden, es mal absoluto lo que excluye totalmente el orden al fin último, cual es el mal de culpa. El mal de pena, en cambio, es ciertamente un mal, en cuanto priva de un bien particular; pero en absoluto es bien, en cuanto que está dentro del orden al fin último. Mas con relación a Dios nos puede sobrevenir el mal de culpa si nos separamos de El. Bajo este aspecto, Dios puede y debe ser temido.

A las objeciones:

1. La razón aducida se refiere al mal que es objeto de temor.
2. En Dios se han de considerar no sólo la justicia por la que castiga a los pecadores, sino también la misericordia por la que nos libra. Por eso la consideración de su justicia promueve en nosotros el temor, y de la consideración

de su misericordia brota en nosotros la esperanza. De ese modo, bajo diversos aspectos, Dios es objeto de esperanza y de temor.

3. El autor del mal de culpa no es Dios, sino nosotros mismos por apartarnos de El; el mal de pena, en cambio, proviene en realidad de Dios en cuanto a su aspecto de bien, a saber, por ser pena justa. Pero el que Dios justamente nos inflija una pena sucede primordialmente por causa de nuestros pecados. Es el modo de que habla la Escritura en estos términos: Dios no hizo la muerte; pero los impíos la llaman con sus obras y sus palabras (Sab 1,13.16).

Artículo 2

¿Es adecuada la división del temor en filial, inicial, servil y mundano?

Objeciones por las que parece que no es adecuada la división del temor en filial, inicial, servil y mundano:

1. El Damasceno pone seis especies de temor: pereza, vergüenza, y los demás que ya hemos enumerado (1-2 q.41 a.4), y que no se tocan en esta división. Parece, pues, que no es adecuada esa división del temor.

2. Cualquiera de estos temores o es bueno o es malo. Pero hay algún temor, es decir, el natural, que ni es bueno moralmente, pues se da en los demonios, como dice este testimonio: Los demonios creen, y se estremecen (Sant 2,19), ni es malo, ya que lo tuvo Cristo, a tenor de estas palabras: Comenzó Jesús a tener tedio y temor (Mc 14,33). En consecuencia, es insuficiente esa división del temor.

3. Son diversas las relaciones del padre con el hijo, de la esposa con el marido, del criado con su señor. Mas el temor filial, que es el del hijo hacia su padre, se distingue del servil, o sea, el del criado hacia su señor. Por consiguiente, de estos temores debe distinguirse también el temor casto, que es el de la esposa hacia su marido.

4. Del mismo modo que el servil, el temor inicial y el mundano temen la pena. No debieron, pues, distinguirse entre sí estos temores.

5. Finalmente, como la concupiscencia recae sobre el bien, el temor recae sobre el mal. Pero una es la concupiscencia de los ojos, con la que se codician los bienes del mundo, y otra la de la carne, con la que se apetecen los propios placeres. Por lo tanto, es también distinto el temor mundano con que se teme perder los bienes externos, y el temor humano con que se teme detrimento en la propia persona.

Contra esto: está la autoridad del Maestro .

Respondo: Aquí tratamos del temor en cuanto que de algún modo nos conduce a convertirnos a Dios o nos apartamos de El. Dado que, efectivamente, el objeto del temor es el mal, el hombre se aparta a veces de Dios por los males que teme, y este temor recibe el nombre de «humano» o «mundano». Otras, en cambio, el hombre se convierte a Dios y se une a El por el mal que teme. Y este tipo de mal es doble, a saber: el mal de pena y el de culpa. Por lo tanto, si se convierte a Dios y se une a El por el temor de pena, tenemos el temor servil; pero si lo hace por el temor de culpa, será el temor filial, pues es propio de los hijos temer la ofensa del padre. Pero si se teme por los dos, es el temor inicial, el cual está entre los dos. Si se puede temer el mal de culpa, es tema que se estudió en su lugar (1-2 q.42 a.3) al tratar de la pasión del temor.

A las objeciones:

1. El Damasceno divide el temor en cuanto pasión del alma. Pero esta otra división del temor se considera en relación a Dios, como hemos expuesto.

2. El bien moral consiste principalmente en la conversión a Dios; y el mal, en la aversión. Por lo tanto, estos temores implican siempre o un bien o un mal moral. El temor natural, en cambio, es previo al bien o al mal moral, y por eso no se cuenta entre ellos.

3. La relación del criado con su señor se basa en la potestad de éste sobre el siervo que le está sometido. La relación, en cambio, del hijo con el padre, o de la esposa con el esposo, se basa en el afecto del hijo, que se somete a su padre; o de la esposa, que se une al esposo con unión de amor. De ahí que el temor filial y el temor casto se refieran a una misma realidad, pues por el amor de caridad Dios se hace nuestro Padre, a tenor de estas palabras: Habéis recibido un espíritu de adopción de hijos con el cual llamamos: ¡Abba!, Padre (Rom 8,15), y por la misma caridad se llama nuestro esposo, según otro testimonio del Apóstol: Os he desposado como virgen casta con un varón, Cristo (2 Cor 11,2). El temor servil, en cambio, es distinto, ya que en su concepto no implica caridad.

4. Esos tres temores se refieren a la pena, pero de manera distinta. En efecto, el temor mundano o humano se refiere a la pena que aparta de Dios, la cual a veces la infligen los enemigos de Dios o amenazan con ella. Mas el temor inicial y el servil se refieren a la pena que lleva a Dios, una pena que El inflige o con la que amenaza, y a esta pena se refieren: el temor servil, de manera principal; el inicial, de manera secundaria.

5. Por la misma razón, el hombre se aparta de Dios por el temor de perder los bienes del mundo y por el temor de perder la incolumidad de su cuerpo, ya que los bienes exteriores pertenecen a éste. Por eso, uno y otro temor se consideran aquí como uno solo, aunque son distintos los males que se temen, como también lo son los bienes que se desean. Y de esa diferencia proviene la diversidad específica de pecados, aunque tienen todos de común el alejamiento de Dios.

Artículo 3

¿Es siempre malo el temor mundano?

Objeciones por las que parece que el temor mundano no es siempre malo:

1. Al temor mundano parece competirle la veneración a los hombres. Ahora bien, a quienes no reverencian a los hombres se les vitupera, como se ve en el caso del juez inicuo, que ni temía a Dios ni reverenciaba a los hombres (Lc 18,2). Parece, pues, que el temor mundano no siempre es malo.

2. Al temor mundano parecen corresponder las penas impuestas por los poderes seculares. Pues bien, esas penas nos incitan a obrar bien, según estas palabras: ¿Quieres no temer al poder? Haz el bien y recibirás su alabanza (Rom 13,3). Luego el temor mundano no es siempre malo.

3. No parece malo lo que nos es inherente por naturaleza, puesto que lo natural nos viene de Dios. Mas es natural al hombre temer el daño del propio cuerpo y perder los bienes naturales con que se conserva la vida presente. Por lo tanto, parece que el temor mundano no es siempre malo.

Contra esto: está lo que dice el Señor: No temáis a quienes matan el cuerpo (Mt 10,28), y con esas palabras se proscriben el temor mundano. Pues bien, nada que no sea malo está divinamente prohibido. Luego el temor mundano es malo.

Respondo: Como ya hemos probado (1-2 q.18 a.2; q.54 a.2), los actos morales y los hábitos se especifican y reciben el nombre por los objetos. Ahora bien, el objeto propio del movimiento apetitivo es el bien final; por eso, todo

movimiento del apetito sensitivo recibe del propio fin su especie y su nombre. En efecto, si alguien llamara a la codicia amor al trabajo, porque los hombres trabajan por codicia, no le daría el nombre adecuado, pues los codiciosos no buscan el trabajo como fin, sino como medio, ya que como fin buscan las riquezas. Por eso la codicia se denomina rectamente deseo o amor de las riquezas, lo cual es un mal. En el mismo sentido se llama propiamente amor mundano aquel por el que uno se apega al mundo como fin último; y así, el amor mundano siempre es malo. Pero el temor nace del amor, ya que el hombre teme perder lo que ama, como demuestra San Agustín en el libro Octog. trium quaest. Y por eso el temor mundano procede del amor mundano como de una raíz mala, y por eso es siempre malo.

A las objeciones:

1. Al hombre se le puede reverenciar de dos maneras. Por una parte, en cuanto hay en él algo divino, por ejemplo, la gracia o la virtud; o al menos la imagen natural de Dios; y por eso son vituperados quienes no reverencian a los hombres. Se les puede reverenciar también en cuanto son contrarios a Dios; bajo este aspecto son alabados quienes no los reverencian, como se lee de Elías y Eliseo: En sus días no tembló ante los príncipes (Eclo 48,13).

2. Los poderes seculares, en cuanto imponen penas para retraer del pecado, son ministros de Dios, a tenor de las palabras del Apóstol: Es ministro de Dios vengador, airado con quien obra mal (Rom 13,4). Temer de este modo al poder secular no atañe al temor mundano, sino al servil o al inicial.

3. Es natural que el hombre trate de evitar el detrimento corporal, como incluso el daño en lo temporal. Pero va contra la razón natural que por ellos se aparte de la justicia. Por eso dice también el Filósofo en III Ethic. que hay cosas, como las obras de los pecados, a las que nadie debe sentirse forzado por ningún temor, porque es peor cometer tales pecados que sufrir cualquier tipo de penas.

Artículo 4

¿Es bueno el temor servil?

Objeciones por las que parece que el temor servil no es bueno:

1. El mal uso de cualquier cosa es malo. Pues bien, el uso del temor servil es malo, ya que, sobre el texto de Rom 8,15, dice la Glosa: Quien hace algo por temor, aunque sea bueno lo que hace, no lo hace bien. En consecuencia, el temor servil no es bueno.

2. No es bueno lo que nace de la raíz del pecado. Ahora bien, el temor servil nace de la raíz del pecado, porque, comentando San Gregorio las palabras de Job (3,11) por qué no morí en el vientre de mi madre, escribe: Cuando se teme la pena presente por el pecado y no se ama la faz perdida de Dios, el temor lo inspira el orgullo, no la humildad. El temor servil es, por lo tanto, malo.

3. Como el amor mercenario se opone al amor de caridad, así parece que el temor servil se opone al temor casto. Luego también el temor servil.

Contra esto: está el hecho de que ningún mal proviene del Espíritu Santo, porque comentando la Glosa el texto no habéis recibido el espíritu de servidumbre (Rom 8,15), escribe: Un mismo Espíritu es quien engendra dos temores, el servil y el casto. Luego el temor servil no es malo.

Respondo: El temor servil es malo por su servilismo, ya que la servidumbre se opone a la libertad. Por eso, siendo libre el que es causa de sí mismo, como se escribe en el comienzo de los Metafísicas, es siervo quien actúa no por sí mismo, sino como movido desde fuera por otro. Ahora bien, todo el que

actúa por amor, lo hace como por sí mismo, ya que se mueve a ello por propia inclinación. Por eso, el obrar por amor va contra el servilismo. En consecuencia, el temor servil, en cuanto servil, se opone a la caridad.

Por tanto, si el servilismo fuera esencial al temor, el temor servil sería absolutamente malo, como es absolutamente malo el adulterio, porque entraña en su esencia oponerse a la caridad. Mas el temor servil no entraña esencialmente el servilismo, como tampoco la fe informe entraña en su esencia la infortitud. Y esto es así porque el hábito o el acto moral se especifica por el objeto. Ahora bien, el objeto del temor servil es la pena, a la cual es accidental que el bien contrario a ella sea amado como último fin, y por lo mismo pasa a ser temida como el mal principal, hecho que se da en quien no tiene caridad. Puede, asimismo, suceder que el bien vaya ordenado a Dios como fin y que, por consiguiente, la pena no sea temida como mal principal, fenómeno que acontece en quien tiene caridad. En realidad, la especie del hábito no se pierde por la orientación del objeto o del fin a otro fin superior. Por eso el temor servil es sustancialmente bueno; el servilismo, en cambio, malo.

A las objeciones:

1. La cita de San Agustín hay que entenderla referida a quien hace una cosa por temor servil en cuanto servil, hasta el extremo de que no ame la justicia, sino que solamente tema la pena.

2. El temor servil, en su esencia, no brota del orgullo. El servilismo, en cambio, brota del orgullo en cuanto que el hombre no quiere someter su afecto por amor al yugo de la justicia.

3. Se llama amor mercenario el de quien ama a Dios por los bienes temporales, y esto es de suyo contrario a la caridad. Por eso es siempre malo. El amor servil, en cambio, esencialmente sólo implica temor de la pena, sea o no ésta temida como mal principal.

Artículo 5

¿Se identifican sustancialmente el temor servil y el filial?

Objeciones por las que parece que el temor servil se identifica esencialmente con el filial:

1. Parece que el temor filial está con el servil en la misma relación que la fe formada con la informe. De estos elementos, unos pueden coexistir con el pecado mortal, es decir, la fe informe y el temor servil; otros, en cambio, no, o sea, el temor filial y la fe formada. Ahora bien, la fe formada y la informe son sustancialmente la misma fe. En consecuencia, lo son también el temor servil y el filial.

2. Los hábitos se especifican por los objetos. Pero el objeto del temor filial y del servil es el mismo, pues por ambos se teme a Dios. Por lo tanto, sustancialmente son lo mismo.

3. El hombre espera gozar de Dios y también obtener de El beneficios, y del mismo modo teme verse separado de Dios y sufrir penas. Ahora bien, con la misma esperanza esperamos gozar de Dios y alcanzar sus beneficios, como ya hemos dicho (q.17 a.2 ad 2; a.3). En consecuencia, son lo mismo también el temor filial con que tememos la separación de Dios y el servil con que tememos ser castigados por El.

Contra esto: está lo que escribe San Agustín en Super prim. Canonic. Ioann. . Hay dos temores, uno servil y otro filial o casto.

Respondo: El objeto propio del temor es el mal. Y dado que, como se ha

demostrado (1-2 q.18 a.5; q.54 a.2), los hábitos se distinguen por los objetos, es preciso que por la diversidad de males se diferencien específicamente los temores. Pues bien, específicamente se diferencian el mal de pena que rehuye el temor servil, y el de culpa del cual se aleja el filial, como hemos visto (1 q.48 a.5). Es, pues, evidente que el temor filial y el servil no son sustancialmente idénticos, sino específicamente diferentes.

A las objeciones:

1. La fe formada y la informe no difieren por el objeto, ya que las dos creen a Dios y creen en Dios. Difieren solamente por algo extrínseco, o sea, por la presencia o ausencia de la caridad. Por eso no se diversifican sustancialmente. El temor servil y el filial, en cambio, difieren por los objetos. Por eso no hay paridad de razones.

2. El temor servil y el filial no guardan la misma relación con Dios. El temor servil, en efecto, se refiere a Dios como principio que inflige penas; el filial, en cambio, se refiere a El no como principio activo de culpa, sino más bien como término del que rehuye verse separado por la culpa. Por eso la identidad específica no se deriva del mismo objeto, que es Dios. También los movimientos naturales se diversifican específicamente por su distinta relación con el mismo término; en realidad no son específicamente el mismo movimiento el que parte de la blancura y el que tiende a ella.

3. La esperanza tiende a Dios como principio, tanto en el aspecto de fruición divina como en el de cualquier otro beneficio. No ocurre lo mismo en el caso del temor. Por lo tanto, no hay paridad de razones.

Artículo 6

¿Permanece el temor servil con la caridad?

Objeciones por las que parece que el temor servil no permanece con la caridad:

1. Dice San Agustín en Super primam Canonic. Ioan. que cuando empieza a habitar la caridad es expulsado el temor que le preparó el lugar.

2. En palabras del Apóstol, el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo (Rom 5,5). Pues bien, donde está el Espíritu del Señor está la libertad (2 Cor 3,17), y puesto que la libertad excluye la servidumbre, parece que al sobrevenir la caridad es expulsado el temor servil.

3. El temor servil está causado por el amor de sí mismo, dado que la pena aminora el propio bien. Pero el amor de Dios expulsa el amor de sí, ya que lleva a despreciarse a sí mismo, como muestra San Agustín en XIV De civ. Dei. El amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo funda la ciudad de Dios. En consecuencia, al sobrevenir la caridad desaparece el temor servil.

Contra esto: está el hecho de que, como ya hemos dicho (a.4), el temor servil es un don del Espíritu Santo. Pero los dones del Espíritu Santo no desaparecen cuando sobreviene la caridad por la cual habita el Espíritu Santo en nosotros. El temor servil, pues, no desaparece al llegar la caridad.

Respondo: El temor servil tiene por causa el amor de sí mismo, porque es el temor de pena, detrimento del propio bien. Por eso, en la misma medida en que el temor de pena puede coexistir con la caridad, en esa misma coexiste el amor de sí mismo, pues por el mismo motivo desea el hombre su propio bien y teme su privación. Ahora bien, el amor de sí mismo se puede relacionar con la caridad de tres maneras: La primera, se opone a ella al poner el fin en el amor del bien propio. Otra: el amor de sí mismo va incluido en la caridad, hecho que sucede

cuando el hombre se ama a sí mismo por Dios y en Dios. Por último, el amor se distingue ciertamente de la caridad, pero sin contrariarla; por ejemplo, cuando uno se ama a sí mismo en razón de su propio bien, pero sin poner en él su fin. Asimismo, respecto del prójimo puede darse un amor especial, además del amor de caridad, que se apoya en Dios, cuando el prójimo es amado, bien por motivos de consanguinidad, bien por alguna otra cualidad humana susceptible de ser ordenada a la caridad.

Por lo tanto, el temor de pena puede relacionarse también con la caridad de tres maneras. Primera: separarse de Dios; es una pena que rehuye grandemente la caridad. Y esto pertenece al amor casto. Segunda: contrariando a la caridad. En este caso se rehuye la pena contraria al bien propio natural como principal mal, contrario al bien que se ama como fin. En este sentido, el temor de pena no es compatible con la caridad. Tercera: el temor de pena se distingue sustancialmente del temor casto. Es decir, el hombre tiene el temor de pena no por razón de la separación de Dios, sino por ser nocivo para el bien propio. Sin embargo, tampoco pone en ese bien su fin, y, por lo mismo, tampoco lo teme como mal principal. Este temor de pena puede coexistir con la caridad, como hemos demostrado (a.2 ad 4; a.4). Por eso, en cuanto servil, no permanece con la caridad, pero la sustancia del temor servil puede coexistir con ella, lo mismo que el amor propio.

A las objeciones:

1. San Agustín habla del temor en cuanto servil.
- 2-3. Del mismo modo se contestan estas dos objeciones.

Artículo 7

¿Es el temor principio de la sabiduría?

Objeciones por las que parece que el temor no es principio de la sabiduría:

1. El comienzo forma parte de la cosa. Pues bien, el temor no forma parte de la sabiduría, ya que el temor radica en la parte apetitiva, y la sabiduría, en cambio, en la intelectiva. Parece, pues, que el temor no es principio de la sabiduría.

2. Nadie es principio de sí mismo. Pero el temor de Dios, como vemos en la Escritura, es él mismo sabiduría (Job 28,28). Luego parece que el temor de Dios no es principio de la sabiduría.

3. Antes del principio no hay nada. Hay, en cambio, algo antes del temor, ya que la fe precede al temor. En consecuencia, parece que el temor no es principio de la sabiduría.

Contra esto: está el testimonio del salmo 110,10: El principio de la sabiduría es el temor de Dios.

Respondo: Del principio de la sabiduría se puede hablar de dos maneras. Una: por ser principio de la sabiduría en su esencia; la otra, en cuanto a su efecto. Como el principio del arte, en cuanto a su esencia, son los principios de que procede, y en cuanto a su efecto es el punto de partida de la realización del trabajo artístico. Así decimos que el principio del arte de edificar son los cimientos, porque en ellos comienza el albañil a trabajar.

Siendo la sabiduría, como luego diremos (q.45 a.1), conocimiento de las cosas divinas, nosotros --los teólogos-- y los filósofos la consideramos de manera diferente. Ya que, efectivamente, nuestra vida está ordenada y se dirige a la fruición de Dios por cierta participación de la naturaleza divina que nos confiere la gracia, los teólogos consideramos esa sabiduría no sólo como mero

conocimiento de Dios, como lo hacen los filósofos, sino también como orientadora de la vida humana, que se dirige no sólo por razones humanas, sino también por razones divinas, como enseña San Agustín en XII De Trin. Por lo tanto, el principio de la sabiduría, en su esencia, lo constituyen los primeros principios de la sabiduría, que son los artículos de la fe. Bajo este aspecto se dice que el principio de la sabiduría es la fe. Pero, en cuanto a su efecto, el principio de la sabiduría es el punto de partida del que arranca su operación. En este sentido, el principio de la sabiduría es el temor, aunque lo son de manera diferente el temor servil y el filial. El temor servil lo es como principio que dispone para la sabiduría desde fuera: por el temor de la pena se retrae uno del pecado, y esto le habilita para el efecto de la sabiduría, según se lee en la Escritura: El temor del Señor aleja el pecado (Eclo 1,27). El temor casto o filial, en cambio, es principio de la sabiduría como primer efecto suyo. En efecto, dado que corresponde a la sabiduría regular la vida humana por razones divinas, se habrá de tomar el principio de aquello que lleve al hombre a reverenciar a Dios y someterse a El; así, como consecuencia de ese temor, se regulará en todo según Dios.

A las objeciones:

1. Ese razonamiento muestra que el temor no es el principio de la sabiduría en cuanto a su esencia.

2. El temor de Dios se compara con la vida humana, regulada por la sabiduría de Dios, como la raíz con el árbol. Por eso leemos en la Escritura: La raíz de la sabiduría es temer al Señor, y sus ramas son longevas (Eclo 1,25). Por eso, así como la raíz es virtualmente todo el árbol, se afirma que el temor de Dios es sabiduría.

3. A tenor de lo expuesto, la fe es de un modo principio de sabiduría y de otro modo el temor. De ahí que se lea: El temor de Dios es principio de su amor, y la fe, el principio de la adhesión a El (Eclo 25,16).

Artículo 8

¿Difiere sustancialmente el temor inicial del temor filial?

Objeciones por las que parece que el temor inicial difiere sustancialmente del filial:

1. El temor filial lo causa el amor. Ahora bien, el principio del amor es el temor inicial, como leemos en la Escritura: El temor del Señor es el principio del amor (Eclo 25,16). En consecuencia, el temor inicial es distinto del filial.

2. El temor inicial teme la pena, objeto del temor servil. Parece, pues, que se identifican el temor inicial y el servil. Pero éste se distingue del filial. Luego el temor inicial difiere también esencialmente del filial.

3. El medio difiere en igual proporción de los extremos. Pues bien, el temor inicial es medio entre el servil y el filial. Luego difieren los dos.

Contra esto: está el hecho de que lo perfecto y lo imperfecto no se diversifican sustancialmente. Ahora bien, el temor inicial y el filial se diferencian por la perfección o imperfección de la caridad, como se ve por San Agustín en Super. prim. Canonic. Ioan. . Luego el temor inicial no es sustancialmente distinto del filial.

Respondo: El temor inicial se llama así por ser el principio. Pero dado que tanto el temor servil como el inicial son de alguna manera principio de la sabiduría, a los dos se les puede llamar en cierto modo inicial. No es, sin embargo, ésta la acepción del concepto inicial por el que se distingue el temor

servil del filial. La acepción está tomada en el sentido de lo que atañe al estado de principiantes, en quienes, con el comienzo de la caridad, se introduce cierto temor filial, pero sin que haya en ellos un temor filial perfecto, porque no han llegado aún a la perfección de la caridad. Por eso el temor filial inicial se relaciona con el filial como la caridad imperfecta con la perfecta. Pero la caridad imperfecta y la perfecta no difieren esencialmente, sino sólo según el estado. Por eso hay que decir también que el temor inicial, en el sentido en que está tomado aquí, no se diferencia esencialmente del filial.

A las objeciones:

1. El temor que es principio del amor es el temor servil, el cual introduce la caridad como la aguja al hilo, en expresión de San Agustín. O si se refiere al temor inicial, éste se llamará principio de amor no absoluto, sino en cuanto al estado de caridad perfecta.

2. El temor inicial no teme la pena como objeto propio, sino en cuanto lleva anejo algo de temor servil. Ese temor, en realidad, coexiste sustancialmente con la caridad, pero sin servilismo. Su acto, sin embargo, coexiste con la caridad imperfecta en quien, para obrar bien, se mueve no sólo por amor de la justicia, sino también por temor de la pena. Ese acto cesa, no obstante, en quien tiene la caridad perfecta, que echa fuera el temor que tiene pena, como se lee en San Juan (1 Jn 4,18).

3. El temor inicial está entre el filial y el servil, pero no como lo que está entre cosas del mismo género, sino como lo imperfecto está entre el ser perfecto y el no-ser, como se lee en II Metaphys. Ese ser imperfecto se identifica sustancialmente con el perfecto; difiere, sin embargo, totalmente del no-ser.

Artículo 9

¿Es don del Espíritu Santo el temor?

Objeciones por las que parece que el temor no es don del Espíritu Santo:

1. Ningún don del Espíritu Santo se opone a la virtud que proviene también de él; de lo contrario, el Espíritu Santo sería opuesto a sí mismo. Pues bien, el temor se opone a la esperanza, que es virtud. No es, pues, el temor don del Espíritu Santo.

2. Es propio de la virtud teologal tener a Dios por objeto. Ahora bien, el temor tiene por objeto a Dios en cuanto es temido. En consecuencia, el temor no es don, sino virtud teologal.

3. El temor nace del amor. Ahora bien, el amor es virtud teologal. Luego también lo es el temor como algo que pertenece a la misma.

4. Más todavía: San Gregorio declara en II Moral, que el temor se da contra la soberbia, a la cual se opone la virtud de la humildad. Por lo tanto, el temor queda también comprendido bajo esta virtud.

5. Finalmente, los dones son más perfectos que las virtudes, ya que, como expone San Gregorio en II Moral, se dan en ayuda de las virtudes. Ahora bien, la esperanza es más perfecta que el temor, ya que se refiere al bien; el temor, en cambio, al mal. Siendo, pues, la esperanza virtud, no debe afirmarse que el temor sea don.

Contra esto: está el hecho de que en la Escritura el temor está enumerado entre los siete dones del Espíritu Santo (Is 11,3).

Respondo: Como ya hemos expuesto (a.2), el temor es múltiple. Pero, según escribe San Agustín en el libro De gratia et lib. arb. , el temor humano no es don de Dios, pues con ese temor negó San Pedro a Cristo, sino el temor del

que se ha escrito: Temed a quien puede echar en el infierno alma y cuerpo (Mt 10,28). De la misma manera, tampoco se ha de contar el temor servil entre los siete dones del Espíritu Santo, aunque provenga de él. En realidad, como afirma San Agustín en el libro *De nat. et gratia*, puede llevar aneja voluntad de pecar, mientras que los dones del Espíritu Santo no pueden coexistir con voluntad de pecar, ya que, como hemos expuesto (1-2 q.68 a.5), no se dan sin caridad. De aquí se sigue, por lo tanto, que el temor de Dios enumerado entre los siete dones del Espíritu Santo es el temor filial o el casto. Efectivamente, dijimos en otra ocasión (1-2 q.68 a.1 y 3) que los dones del Espíritu Santo son ciertas perfecciones habituales de las potencias del alma por las que éstas se tornan dóciles a su moción, como las potencias apetitivas, por la razón, se tornan dóciles para las virtudes morales. Ahora bien, para que un ser esté en buenas condiciones de movilidad con relación a su motor, se requiere, lo primero, que le esté sometido y sin resistencia, pues la resistencia ofrece obstáculos al movimiento. Y esto hace en realidad el temor filial o casto, ya que por el mismo reverenciamos a Dios y huimos no someternos a El. Por eso precisamente el temor filial tiene como el primer lugar, en escala ascendente, entre los dones del Espíritu Santo, y el último en la escala descendente, como expone San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte*.

A las objeciones:

1. El temor filial no es contrario a la virtud de la esperanza. En verdad, el temor filial no nos induce a temer que nos falte lo que esperamos alcanzar por el auxilio divino; tememos, más bien, retraernos a ese auxilio. Por eso el temor filial y la esperanza se compenetran y se perfeccionan entre sí.

2. El objeto propio y principal del temor es el mal del que se huye. Bajo este aspecto no puede ser Dios objeto del temor, como ya hemos dicho (a.1); es, sin embargo, objeto de la esperanza y de las demás virtudes teologales. Efectivamente, por la virtud de la esperanza nos apoyamos en el auxilio divino, no sólo para alcanzar cualquier bien, sino principalmente para alcanzar al mismo Dios como principal bien. Lo mismo consta de las demás virtudes teologales.

3. Del hecho de ser el amor el principio del temor no se sigue que el temor de Dios no sea hábito distinto de la caridad, que es el amor de Dios. Efectivamente, el amor es principio de todos los afectos, y, sin embargo, diversos hábitos perfeccionan afectos diferentes. No obstante, el amor tiene más condición de virtud que el temor, porque el amor tiene por objeto el bien, y a él principalmente se ordena la virtud por su propia razón de ser, como ya expusimos (1-2 q.55 a.3 y 4). Por ese motivo se pone la esperanza como virtud. El temor, en cambio, se refiere principalmente al mal que rehuye. Por eso es menor que la virtud teologal.

4. Según la Escritura, el principio de la soberbia del hombre es apostatar de Dios (Eclo 10,14), es decir, no querer someterse a El, lo cual se opone al temor filial, que reverencia a Dios. De esta manera, el temor excluye el principio de la soberbia, y por eso se da contra ella. De ello no se sigue, sin embargo, su identificación con la virtud de la humildad, sino que es su principio. Como hemos dicho (q.68 a.4), los dones del Espíritu Santo son principios de las virtudes intelectuales y morales, y las virtudes teologales lo son de los dones, como también hemos dicho (1-2 q.68 a.4 ad 3).

5. Con lo expuesto se da respuesta a esa objeción.

Artículo 10

¿Disminuye el temor al crecer la caridad?

Objeciones por las que parece que al crecer la caridad disminuye el temor:

1. Dice San Agustín en Super prim. Canonic. Ioann.: Cuanto la caridad crece, tanto el temor disminuye.

2. Más aún: Al crecer la esperanza disminuye el temor. Ahora bien, creciendo la caridad crece la esperanza, como ya hemos expuesto (q.17 a.8). En consecuencia, al crecer la caridad disminuye el temor.

3. El amor indica unión; el temor, en cambio, separación. Pues bien, estrechándose la unión, decrece la separación. Luego al aumentar el amor de caridad, mengua el temor.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en el libro Octog. trium quaest.: El temor de Dios no ya incoa, sino perfecciona la sabiduría, es decir, la que ama intensamente a Dios y al prójimo como a sí mismo .

Respondo: Como ya hemos expuesto (a.2), el temor de Dios es doble: el filial, con que se teme su ofensa o su separación, y el servil, con que se teme la pena. Ahora bien, el temor filial debe crecer al aumentar la caridad, como aumenta el efecto al aumentar la causa. En realidad, cuanto más se ama a otro, tanto más se teme ofenderle y apartarse de él. El temor servil, por su parte, pierde del todo su servilismo cuando llega la caridad, pero permanece sustancialmente el temor de la pena, como ya hemos expuesto (a.6). Y este temor disminuye al crecer la caridad, sobre todo en cuanto a su acto, pues cuanto más se ama a Dios, menos se teme la pena. En primer lugar, porque se presta menos atención al propio bien, al cual se opone la pena. En segundo lugar, porque cuanto más firme es la unión, tanto mayor es la confianza en el premio, y por lo tanto, menos se teme la pena.

A las objeciones:

1. San Agustín habla ahí del temor de la pena.

2. El temor de la pena disminuye creciendo la esperanza; pero aumentando ella, aumenta también el temor filial, porque cuanto con mayor certeza se espera la consecución de algún bien por el auxilio de otro, tanto más se teme ofenderle o apartarse de él.

3. El temor filial no implica separación, sino más bien sumisión, y rehuye apartarse de esa sumisión. En cierta manera, sin embargo, implica separación por el hecho de que no presume equipararse a él, sino sometérsele. Ese tipo de separación se encuentra en la caridad en cuanto ama a Dios más que a sí mismo y sobre todas las cosas. De ahí que el aumento del amor de caridad no mengua la reverencia del temor, sino que la acrecienta.

Artículo 11

¿Permanece en la patria el temor?

Objeciones por las que parece que el temor no permanece en la patria:

1. Dice la Escritura (Prov 1,33): Se disfrutará de abundancia sin temor de males. Eso se entiende del hombre que goza ya de la sabiduría de la bienaventuranza eterna. Ahora bien, todo temor entraña algo de mal, porque su objeto es el mal, como ya hemos dicho (a.2 y 5; 1-2 q.42 a.1). En consecuencia, en la patria no habrá temor alguno.

2. En la patria, los hombres estarán asemejados a Dios. Así lo afirma San Juan escribiendo: Cuando aparezca seremos semejantes a El (1 Jn 3,2). Y como Dios nada teme, tampoco los hombres tendrán en la patria ningún temor.

3. La esperanza es más perfecta que el temor, ya que la esperanza hace

referencia al bien; el temor, al mal. Ahora bien, en la patria no habrá esperanza. En consecuencia, tampoco habrá temor.

Contra esto: está el testimonio del salmo: El temor santo de Dios permanece por los siglos (Sal 18,10).

Respondo: En la patria no habrá de ningún modo temor servil, que es el temor de pena. Este temor queda, en verdad, excluido por la seguridad de la bienaventuranza eterna, seguridad que, como hemos dicho (q.18 a.3; 1-2 q.5 a.4), es de su misma esencia. Mas el temor filial, como aumenta al aumentar la caridad, se perfeccionará también con la caridad perfecta. Por eso no tendrá en la patria exactamente el mismo acto que ahora.

Para evidenciar esto es de saber que el objeto del temor es el mal posible, como el de la esperanza lo es el bien posible. Mas siendo el movimiento del temor una como huida, el temor implica la huida de un mal arduo posible, pues los males pequeños no infunden temor. Por otra parte, como el bien de cada cosa radica en permanecer en su orden, así su mal radica en abandonarlo. Pues bien, el orden de la criatura racional consiste en someterse a Dios y dominar sobre las demás criaturas. De ahí que, como el mal de la criatura racional está en someterse a otra inferior por amor, su mal consiste también en no someterse a Dios sublevándose con presunción contra El o despreciándole. Este mal es posible en la criatura racional considerada en su esencia, dada la volubilidad de su libre albedrío; pero en los bienaventurados es imposible por la perfección de la gloria. En consecuencia, la huida del mal, que consiste en no someterse a Dios, existirá en la patria como posible a la naturaleza, pero imposible a la bienaventuranza. En la tierra, en cambio, la huida de este mal es totalmente posible.

Por eso, comentando San Gregorio en XVII Moral, las palabras de Job 26,11: Las columnas del cielo se tambalean y se estremecen a una amenaza tuya, escribe: Las virtudes mismas del cielo, que le miran sin cesar, se abaten en esa contemplación. Pero ese temblor, para que no les sea penal, no es de temor, sino de admiración, es decir, admiran a Dios, que existe sobre ellas y les es incomprendible. San Agustín, por su parte, en este mismo sentido, pone en XIV De civ. Dei el temor en la patria, aunque con cierta duda: Ese temor casto, que permanece por los siglos de los siglos, si es que ha de existir en el siglo advenidero, no será el temor que hace temblar ante el mal que puede sobrevenir, sino el que se afirma en el bien que no se puede perder. Pues donde está el amor inmutable del bien conseguido, sin duda, si cabe hablar así, está seguro el temor del mal que se ha de evitar. Pues con el nombre de temor casto se significa la voluntad con la que por necesidad no pecamos, y esto no con la preocupación de la flaqueza de si acaso pecaremos, sino con la tranquilidad de la caridad para evitar el pecado. O si allí no puede haber temor de ningún género, tal vez se ha llamado temor que permanece por los siglos de los siglos, porque permanecerá aquello a lo que el mismo temor conduce.

A las objeciones:

1. En la autoridad aducida está excluido de los bienaventurados el temor que entraña preocupación y que precave del mal, mas no el temor seguro, como dice San Agustín.

2. Según Dionisio en De div. nom. : Las cosas idénticas y semejantes son desemejantes para Dios, y esto es por la contingente imitación del no imitable, es decir, en cuanto que en sus posibilidades imitan a Dios, que no es perfectamente imitable, y las cosas causadas tienen menos de la causa por ser deficientes para

sus medidas infinitas e incomparables. Por eso, aunque a Dios no le competa el temor por no tener superior al que se someta, no se sigue que no lo tengan los bienaventurados, cuya bienaventuranza consiste en la perfecta sumisión a Dios.

3. La esperanza implica cierto defecto, es decir, la futurición de la bienaventuranza, que desaparece con su presencia. Mas el temor implica el defecto natural de la criatura a causa de su distancia infinita de Dios y que permanecerá también en la patria. Por eso el temor no se desvanecerá de una manera total.

Artículo 12

¿Es la pobreza de espíritu la bienaventuranza que corresponde al don de temor?

Objeciones por las que parece que la pobreza de espíritu no es la bienaventuranza que corresponde al don de temor:

1. Como hemos demostrado (a.7), el temor es el principio de la vida espiritual. Pues bien, la pobreza pertenece a la perfección de la vida espiritual, a tenor de las palabras si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes y dalo a los pobres (Mt 19,21). La pobreza de espíritu, pues, no corresponde al temor.

2. El salmo pide: traspasa con tu temor mi carne (Sal 118,120), lo cual parece dar a entender que corresponde al temor refrenar la carne. Ahora bien, el refrenar la carne parece incumbirle a la bienaventuranza del llanto. En consecuencia, al don de temor corresponde la bienaventuranza del llanto mejor que la de la pobreza.

3. Como ya hemos visto (a.9 ad 1), el don de temor corresponde a la virtud de la esperanza. Sin embargo, a la esperanza parece corresponder sobre todo la última bienaventuranza: Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios (Mt 5,9), ya que, como afirma el Apóstol, nos gloriamos con la esperanza de los hijos de Dios (Rom 5,2). En consecuencia, al don de temor corresponde mejor esa bienaventuranza que la pobreza de espíritu.

4. Finalmente, ya hemos expuesto (1-2 q.70 a.2) que a las bienaventuranzas corresponden los frutos. Sin embargo, entre los frutos ninguno corresponde al don de temor. Por lo tanto, entre las bienaventuranzas tampoco tiene correspondencia ese don.

Contra esto: está el testimonio de las palabras de San Agustín en el libro De serm. Dom.: El temor del Señor conviene a los humildes, de quienes se dice: Bienaventurados los pobres de espíritu .

Respondo: Al temor corresponde con propiedad la pobreza de espíritu. Pues dado que incumbe al temor filial reverenciar a Dios y estarle sometido, corresponde al don de temor lo que es consecuencia de esa sumisión. Mas por el hecho de someterse a Dios deja el hombre de buscar la grandeza en sí mismo o en otra cosa que no sea Dios, porque estaría en pugna con la sumisión perfecta (a El debida). Por eso se dice en el salmo 19,8: Estos en carros, aquellos en corceles; mas nosotros en el nombre de nuestro Dios seremos fuertes. De ahí que, por el hecho de temer perfectamente a Dios, el hombre deja de engrairse en sí mismo por soberbia y de engrandecerse con bienes exteriores, es decir, con honores y riquezas. Lo uno y lo otro atañe a la pobreza de espíritu, que puede entenderse como el aniquilamiento del espíritu hinchado y soberbio, en expresión de San Agustín en De serm. Dom. . Puede entenderse también como el desprecio de lo temporal, que se hace en espíritu, o sea, por propia voluntad bajo la moción del Espíritu Santo, como exponen San Ambrosio y San Jerónimo .

A las objeciones:

1. Siendo la bienaventuranza acto de la virtud perfecta, todas las bienaventuranzas pertenecen a la perfección de la vida espiritual. En ella, en realidad, parece que el principio es el desprecio de los bienes terrenos con vistas a la participación perfecta de los bienes espirituales, del mismo modo que el temor ocupa el primer lugar entre los dones. Pero la perfección no consiste en el abandono mismo de las cosas temporales, sino que ese abandono es camino hacia la perfección. El temor filial, en cambio, al que corresponde la bienaventuranza de la pobreza, permanece incluso con la perfección de la sabiduría, como ya hemos dicho (a.7).

2. A la sumisión a Dios causada por el temor filial se opone de forma más directa el indebido engreimiento del hombre en sí mismo o en otros bienes como el placer extraño. Este se opone al temor de manera consecuente, ya que quien reverencia a Dios y se somete a El no encuentra satisfacción en nada fuera de Dios. Pero el deleite no tiene la calidad de arduo, objeto del temor, como el engreimiento. En consecuencia, la bienaventuranza de la pobreza corresponde directamente al temor; la del llanto, empero, de modo consiguiente.

3. La esperanza implica movimiento de tendencia al término al que se encamina; el temor, en cambio, supone movimiento de receso respecto del término. Por eso, la última bienaventuranza, término de la perfección espiritual, corresponde de manera adecuada a la esperanza a modo de objeto último. La primera bienaventuranza, en cambio, efecto del abandono de las cosas exteriores que obstaculizan la divina sujeción, corresponde de manera adecuada al temor.

4. De los frutos corresponden al amor los que se refieren al uso moderado o a la privación de las cosas temporales; son éstos: la modestia, la continencia y la castidad.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 19

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 20

Cuestión 20. La desesperación

Corresponde a continuación tratar de los vicios opuestos a la esperanza. En primer lugar, la desesperación, y, en segundo, la presunción.

Sobre el primero se plantean cuatro preguntas:

1. La desesperación, ¿es pecado?
2. ¿Puede darse sin infidelidad?
3. ¿Es el mayor de los pecados?
4. ¿Se origina de la acidia?

Artículo 1

¿Es pecado la desesperación?

Objeciones por las que parece que la desesperación no es pecado:

1. Todo pecado, según San Agustín en 1 De lib. arb. , implica conversión al bien perecedero con aversión del bien inmutable. La desesperación no implica conversión al bien conmutable. Luego no es pecado.

2. No parece pecado lo que procede de buena raíz, pues, como leemos en Mateo (7,18), no puede dar frutos malos un árbol bueno. Pues bien, la desesperación parece proceder de buena raíz, es decir, del temor de Dios o del horror de la enormidad de los propios pecados. En consecuencia, no es pecado.

3. Si fuera pecado la desesperación, lo sería en los condenados, porque desesperan. Pero esto no se les imputa a culpa, sino más bien a condenación. En consecuencia, tampoco se les imputa a culpa a los viadores. Por lo tanto, la desesperación no es pecado.

Contra esto: está el hecho de que, según parece, lo que induce a los hombres al pecado es no sólo el pecado, sino también el principio de los mismos. Pues bien, esto es precisamente la desesperación, a tenor del testimonio del Apóstol: Insensibilizados se entregan a la lascivia para obrar ávidamente con todo género de impurezas (Ef 4,10). En consecuencia, la desesperación no sólo es pecado, sino también principio de otros.

Respondo: Según el Filósofo, en VI^{ethic.}, lo que en el entendimiento es afirmación o negación, es en el apetito prosecución y fuga; y lo que en aquél es verdad o falsedad, es en éste bien y mal. Por eso, todo movimiento apetitivo, conforme con el entendimiento verdadero, es de suyo bueno; en cambio, todo movimiento apetitivo acorde con el entendimiento falso, es de suyo malo y pecado. En relación a Dios, el juicio verdadero del entendimiento es el de que de El proviene la salvación de los hombres y el perdón de los pecadores, según las palabras de Ezequiel (12,23): No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva. La falsa apreciación de Dios, en cambio, es pensar que niega el perdón a quien se arrepiente, o que no convierta a sí a los pecadores por la gracia santificante. Por eso, de la misma manera que es laudable y virtuoso el movimiento de la esperanza conforme con la verdadera apreciación de Dios, es vicioso y pecado el movimiento opuesto de desesperación y acorde con la estimación falsa de El.

A las objeciones:

1. En todo pecado mortal se da cierta aversión respecto al bien inmutable y conversión al bien transitorio, aunque de distintos modos. Efectivamente, respecto al bien inmutable se consideran principalmente como aversión hacia el mismo los pecados opuestos a las virtudes teologales, como el odio a Dios, la desesperación y la infidelidad, ya que las virtudes teologales tienen por objeto a Dios. De manera consecuente, conllevan una conversión al bien transitorio en

cuanto que el alma, abandonando a Dios, por necesidad se ha de convertir a otras cosas. Los demás pecados, en cambio, consisten principalmente en la conversión al bien transitorio, y, consiguientemente, en la aversión del bien inmutable; así, quien comete fornicación no tiene intención de apartarse de Dios, sino de gozar del placer carnal, y de ello se sigue la separación de Dios.

2. Hay dos formas de expresar que una cosa radica en la virtud y procede de ella. De una manera directa, es decir, de la virtud misma, como el acto procede del hábito. Pues bien, de la raíz virtuosa no puede proceder ningún pecado en este sentido, pues, como afirma San Agustín en el libro De lib. arb., nadie usa mal de la virtud. La otra es una forma indirecta u ocasional. De este modo, efectivamente, es posible que de una raíz virtuosa se origine algún pecado, como es el caso de quien se ensoberbece de sus virtudes, a tenor de las palabras de San Agustín: La soberbia pone asechanzas a las buenas obras para destruirlas. Según eso, del temor de Dios, o del horror de los propios pecados, proviene la desesperación cuando alguien hace mal uso de esos bienes, tomándolos como ocasión para desesperar.

3. Los condenados no se encuentran en estado de esperar por la imposibilidad de volver a la bienaventuranza. Por eso mismo no se les imputa a culpa el hecho de no esperar, sino que más bien constituye parte de su condenación. Tampoco es pecado en el estado actual que alguien desespere de aquello a lo que no está llamado o que no tiene derecho a obtener, como, por ejemplo, que el médico desespere de la curación de un enfermo o que alguien desespere de conseguir riquezas.

Artículo 2

¿Puede darse la desesperación sin la infidelidad?

Objeciones por las que parece que no puede darse la desesperación sin la infidelidad:

1. La certeza de la esperanza se deriva de la fe. Ahora bien, si permanece la causa, no desaparece el efecto. No se puede, pues, perder la certeza de la esperanza por desesperación, a no ser perdiendo la fe.

2. Preferir la culpa propia a la bondad o a la misericordia divina es negar la infinitud de ellas, lo que es propio de la infidelidad. Ahora bien, quien desespera prefiere su culpa a la misericordia y bondad divinas, según la Escritura: Muy grande es mi iniquidad para que merezca perdón (Gén 4,13). Luego quien desespera es infiel.

3. Quien incurre en herejía condenada es infiel. Mas quien desespera parece incurrir en herejía condenada, es decir, la de los novacianos, quienes sostienen que los pecados no son perdonados después del bautismo. En consecuencia, parece que quien desespera es infiel.

Contra esto: está el hecho de que la desaparición de una realidad posterior no conlleva la desaparición de la anterior. La esperanza es posterior a la fe, como hemos dicho (q.17 a.7). Luego, desaparecida la esperanza, puede permanecer la fe. Por lo tanto, quien desespera no es infiel.

Respondo: La infidelidad pertenece al entendimiento; la desesperación, en cambio, a la parte apetitiva. Pero el entendimiento versa sobre las cosas universales, y la parte apetitiva se mueve en el plano de lo particular, ya que es movimiento apetitivo del alma hacia las cosas concretas. Hay, sin embargo, quien tiene una valoración justa en el plano universal, y no tiene rectificado el movimiento apetitivo, como consecuencia de una falsa estimación en el juicio

sobre la realidad concreta individual. Es, efectivamente, necesario, como se enseña en III De An. , pasar del juicio universal al deseo de la realidad individual a través de un juicio particular, del mismo modo que de la proposición universal no se deduce la conclusión particular sino asumiendo otra particular. De ahí que alguien, teniendo fe recta en el plano universal, incurra en falta en el movimiento del apetito frente a lo particular, por tener viciada por hábito o por pasión la apreciación de la realidad concreta; como quien peca eligiendo la fornicación como un bien para sí en aquel momento, tiene falseado el juicio frente a la realidad particular, aunque conserve un juicio universal verdadero según la fe, es decir, que es pecado mortal. De la misma manera, puede uno conservar verdadera estimación de un dato de fe en universal, por ejemplo, la remisión de los pecados en la Iglesia, y, a pesar de ello, ser víctima de un movimiento de desesperación de que para él, en su situación actual, no hay lugar para el perdón, y esto como consecuencia del juicio viciado frente a un caso particular. De este modo puede darse la desesperación sin la infidelidad, lo mismo que otros pecados mortales.

A las objeciones:

1. El efecto desaparece cuando desaparece no sólo la causa primera, sino también la segunda. Por eso, el movimiento de la esperanza puede perderse no solamente al desaparecer la estimación universal de la fe como la causa primera de la certeza de su esperanza, sino también si pierde el juicio particular, que es para ella como la causa segunda.

2. Si alguien creyera, en el orden teórico, que la misericordia de Dios no es infinita, sería infiel. No cree eso el desesperado, sino que en su situación concreta, por alguna disposición particular, no puede esperar de la misericordia divina.

3. Vale la respuesta anterior: los novacianos negaban en absoluto que en la Iglesia se pueda dar la remisión de los pecados.

Artículo 3

¿Es la desesperación el mayor de los pecados?

Objeciones por las que parece que la desesperación no es el mayor de los pecados:

1. Puede darse la desesperación sin infidelidad, como hemos dicho (a.2). Ahora bien, la infidelidad es el mayor de los pecados, por socavar los cimientos del edificio espiritual. En consecuencia, la desesperación no es el mayor de los pecados.

2. Al mayor bien se opone el mayor mal, como demuestra el Filósofo en VIII Ethic. . Pues bien, la caridad es mayor bien que la esperanza, según vemos en la Escritura (1 Cor 13,13). Es, por lo tanto, mayor pecado el odio que la desesperación.

3. En el pecado de desesperación solamente hay desordenada aversión de Dios. En los otros pecados, en cambio, hay no sólo desordenada aversión, sino también desordenada conversión. Así, pues, el pecado de desesperación no es mayor, sino menor que otros.

Contra esto: está el hecho de que parece pecado gravísimo el incurable, a tenor de las palabras del profeta: Es incurable tu herida; tu llaga, sin remedio (Jer 30,12). Ahora bien, el de la desesperación es pecado incurable, según expresa el mismo profeta: Mi herida, desesperada, resistió a curarse (Jer 15,18). La desesperación, pues, es pecado gravísimo.

Respondo: Los pecados opuestos a las virtudes teologales son, por su

género, más graves que los demás. Efectivamente, dado que las virtudes teologales tienen por objeto a Dios, los pecados a ellas opuestos entrañan directa y principal aversión a El. En cualquier otro pecado mortal, en cambio, la razón de mal y su gravedad le viene de la aversión de Dios, pues si fuera posible la conversión al bien transitorio sin aversión de Dios, aunque fuera desordenada, no sería pecado mortal. Por lo tanto, el pecado que, en primer lugar y por sí, implica aversión de Dios, es el más grave entre los pecados mortales.

Ahora bien, a las virtudes teologales se oponen la infidelidad, la desesperación y el odio a Dios. Y entre ellos, si se comparan el odio y la infidelidad con la desesperación, aquéllos se manifiestan más graves en sí mismos, es decir, por su propia especie. La infidelidad, ciertamente, proviene de que el hombre no cree la verdad misma de Dios; el odio, en cambio, de contrariar a la misma bondad divina; la desesperación, de no esperar la participación de la bondad infinita. De ahí que, considerados en sí mismos, es mayor pecado no creer la verdad de Dios u odiarle, que no esperar de El su gloria. Pero considerada desde nosotros, y comparada con los otros dos pecados, entraña mayor peligro la desesperación. Efectivamente, la esperanza nos aparta del mal y nos introduce en la senda del bien. Por eso mismo, perdida la esperanza, los hombres se lanzan sin freno en el vicio y abandonan todas las buenas obras. Por eso, exponiendo la Glosa las palabras si, caído, desesperas en el día de la angustia, se amenguará tu fortaleza (Prov 24,10), escribe: No hay cosa más execrable que la desesperación; quien la padece pierde la constancia no sólo en los trabajos corrientes de esta vida, sino también, mucho peor, en el certamen de la fe. Y San Isidoro, por su parte en el libro De summa bono, escribe: Perpetrar pecado es muerte para el alma; mas desesperar es descender al infierno.

A las objeciones: Con lo expuesto queda dada la respuesta a las objeciones.

Artículo 4

¿Nace de la acidia la desesperación?

Objeciones por las que parece que la desesperación no nace de la acidia:

1. Una misma cosa no procede de causas diversas. Según San Gregorio, en XXXI Moral, la desesperación del siglo futuro procede de la lujuria. Luego no procede de la acidia.

2. La acidia se opone al gozo espiritual como la desesperación a la esperanza. Pues bien, el gozo espiritual proviene de la esperanza, según las palabras alegres con la esperanza (Rom 12,12). En consecuencia, la acidia procede de la desesperación, y no a la inversa.

3. Las causas de los contrarios son contrarias. La esperanza, a la cual se opone la desesperación, parece brotar de la consideración de los beneficios divinos, sobre todo de la encarnación, pues, como dice San Agustín en XIII De Trin., nada fue tan necesario para levantar nuestra esperanza como mostrarnos cuánto nos amaba Dios. ¿Qué más claro, a este propósito, que esta señal de dignarse el Hijo de Dios ser semejante en nuestra naturaleza? Por lo tanto, la desesperación, más que de la acidia, nace de la negligencia de esta consideración.

Contra esto: está el testimonio de San Gregorio en XXXI Moral., que enumera la desesperación entre los vicios que proceden de la acidia.

Respondo: Como hemos expuesto (q.17 a.1; 1-2 q.40 a.1), el objeto de la esperanza es el bien arduo asequible por uno mismo o por otro. Por lo mismo, hay dos maneras de quedar frustrada la esperanza de lograr la bienaventuranza: o

por considerarla como bien arduo o por no considerarla como asequible ni por uno mismo ni por otro. Pues bien, el que alguien pierda el sabor de los bienes espirituales o no le parezcan grandes, acontece principalmente porque tiene inficionado el afecto por el aprecio de los placeres corporales, entre los que sobresalen los venéreos. En efecto, la afición a estos placeres induce al hombre a sentir hastío hacia los bienes espirituales y ni siquiera los espera como bienes arduos. Desde esta perspectiva, la desesperación tiene como causa la lujuria.

Por otra parte, el hombre llega a no considerar como posible de alcanzar por sí mismo o por otro el bien arduo cuando llega a gran abatimiento, ya que cuando éste establece su dominio en el afecto del hombre, le hace creer que nunca podrá aspirar a ningún bien. Y como la acidia es un tipo de tristeza que abate al espíritu, engendra, por lo mismo, la desesperación, dado que lo específico de la esperanza radica en que su objeto sea algo posible; lo bueno y lo arduo pertenecen también a otras pasiones. Por eso, la desesperación nace sobre todo de la acidia, si bien puede nacer igualmente de la lujuria, como hemos dicho.

A las objeciones:

1. La respuesta a esta objeción queda dada en lo que se acaba de exponer.

2. Según el Filósofo en *IIRhet.* , dado que la esperanza causa placer, quienes están rodeados de placeres se abren más a la esperanza, de la misma manera que quienes viven en tristeza caen con mayor facilidad en la desesperación , a tenor de las palabras del Apóstol: No sea consumido por mayor tristeza quien está de esta suerte (2 Cor 2,7). Ahora bien, el objeto de la esperanza es el bien al cual tiende naturalmente el apetito; mas no huye necesariamente de él, sino sólo cuando sobreviene algún impedimento extraño. Por eso, de la esperanza nace directamente el gozo ; la desesperación, en cambio, de la tristeza.

3. La negligencia en considerar los beneficios divinos tiene también su origen en la acidia. En realidad, el hombre afectado por una pasión piensa sobre todo en las cosas relacionadas con esa pasión. Por eso, el hombre entristecido no piensa fácilmente en cosas grandes y agradables, sino sólo en cosas tristes, a no ser que con mucho esfuerzo se aleje de lo que es triste.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 20

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 21

Cuestión 21. La presunción

Viene a continuación el tema de la presunción. Sobre ella se preguntan cuatro cosas:

1. ¿Cuál es el objeto sobre el que versa?
2. ¿Es pecado?
3. ¿A qué virtud se opone?
4. ¿De qué vicio se origina?

Artículo 1

La presunción, ¿se funda en Dios o en el valor personal?

Objeciones por las que parece que la presunción, pecado contra el Espíritu Santo, no se funda en Dios, sino en el valor personal del hombre:

1. Cuanto de menos medios se dispone, tanto mayor es el pecado de quien se apoya en ellos. Pues bien, los medios humanos son de categoría muy inferior a los divinos. En consecuencia, peca más gravemente quien presume de medios humanos que quien presume de los divinos. Ahora bien, el pecado contra el Espíritu Santo es gravísimo. Por lo tanto, la presunción, considerada como pecado contra al Espíritu Santo, se basa más en el valor personal que en el divino.

2. Del pecado contra el Espíritu Santo nacen otros pecados, ya que se llama pecado contra el Espíritu Santo la malicia que induce a pecar. Ahora bien, los otros pecados parece que nacen de la presunción del hombre en sí mismo más que de la presunción en Dios, porque el amor propio es principio del pecado, como expone San Agustín en XIV De Civ. Dei . Parece, pues, que la presunción, pecado contra el Espíritu Santo, se funda principalmente en el valor humano.

3. El pecado proviene de la conversión desordenada hacia el bien fugaz. Pues bien, la presunción es pecado. Luego más proviene de la conversión al valor humano, bien fugaz, que de la conversión al poder divino, bien inconmutable.

Contra esto: está el hecho de que por la desesperación se desprecia la misericordia divina, en que se apoya la esperanza; por la presunción, en cambio, se desprecia la justicia divina, que castiga a los pecadores. Pues bien, si la misericordia está en Dios, también está la justicia. En consecuencia, la desesperación se da por aversión de Dios; la presunción, por la desordenada conversión a El mismo.

Respondo: La presunción parece entrañar intemperancia en el esperar. Ahora bien, el objeto de la esperanza es el bien arduo posible. Mas para el hombre algo es posible de dos maneras: por el propio esfuerzo o por el poder exclusivo de Dios. Sobre cada una de esas maneras de esperar se puede incurrir en presunción por intemperancia. Hay, en efecto, presunción en la esperanza que induce a uno a confiar en sus propias fuerzas, cuando tiende a algo como posible, pero que está por encima de su capacidad personal, como lo expresan estas palabras: Humillas a quienes presumen de sí (Jdt 6,15). Esta presunción se opone a la magnanimidad, que impone la moderación en esta esperanza.

Hay también presunción por intemperancia en la esperanza fundada en el poder divino cuando se tiende a un bien que se considera posible mediante el poder y misericordia divinos, pero que no lo es; es el caso de quien, sin penitencia, quiere obtener el perdón, o la gloria sin los méritos. Esta presunción es, propiamente hablando, una especie de pecado contra el Espíritu Santo. Efectivamente, con este tipo de presunción queda rechazada o despreciada la ayuda de El, por la que el hombre se aparta del pecado.

A las objeciones:

1. Como ya hemos expuesto (q.20, a.3; 1-2 q.73, a.3) el pecado contra Dios es, por su propio género, más grave que los demás. De ahí que la presunción, que se apoya desordenadamente en Dios, es más grave que la que se funda en las propias fuerzas. En efecto, apoyarse en el poder de Dios para conseguir lo que no compete a El equivale a aminorar ese mismo poder. Y es evidente que peca más gravemente quien aminora el poder divino que quien sobrestima el suyo propio.

2. Incluso la misma presunción por la que desordenadamente se presume de Dios implica amor de sí que lleva a desear sin medida el bien propio. Lo que mucho deseamos consideramos con facilidad que nos lo podrán procurar los demás, incluso aunque no puedan.

3. La presunción en la misericordia divina implica dos cosas: la conversión al bien precedero, en cuanto procede de un deseo desordenado del bien propio, y la aversión al bien inconmutable, en cuanto atribuye al poder divino lo que no le atañe. Por eso precisamente se aparta el hombre de la verdad divina.

Artículo 2

¿Es pecado la presunción?

Objeciones por las que parece que la presunción no es pecado:

1. Ningún pecado es causa de que el hombre sea escuchado por Dios. Pues bien, la Escritura nos ofrece el testimonio de quienes, por la presunción, son escuchados de Dios, ya que se dice: Escucha a este pobre suplicante que presume de tu misericordia (Jdt 9,17). La presunción, pues, en la misericordia divina no es pecado.

2. La presunción entraña sobrexceso de esperanza. Mas en la esperanza que se tiene de Dios no cabe demasía, ya que su potencia y misericordia son infinitas. No parece, pues, que la presunción sea pecado.

3. Lo que es pecado no excusa de pecado. Pero la presunción excusa de pecado, dado que, según el Maestro, Adán pecó menos porque lo hizo con esperanza de perdón, y esto parece pertenecer a la presunción. Por lo tanto, la presunción no es pecado.

Contra esto: está el hecho de colocar la presunción entre las especies de pecado contra el Espíritu Santo.

Respondo: Como ya quedó expuesto (q.20 a.1), todo movimiento apetitivo acorde con una apreciación falsa es de suyo malo y pecado. Pues bien, la presunción es un movimiento apetitivo porque entraña una esperanza desordenada. Pero está acorde con una apreciación falsa del entendimiento, lo mismo que la desesperación, pues como es falso que Dios no perdone a los penitentes o que no traiga a los pecadores a penitencia, también lo es que conceda perdón a quienes perserveran en el pecado y dé la gloria a quienes desisten de obrar bien. Es, por lo tanto, pecado. Resulta, sin embargo, menos pecado que la desesperación, pues más propio de Dios es compadecerse y perdonar, por su infinita bondad, que castigar: lo primero le compete a Dios por sí mismo; lo segundo, a causa de nuestros pecados.

A las objeciones:

1. El término presunción designa, a veces, simplemente esperar. En verdad, la recta esperanza que se tiene en Dios parece presunción si se mide con la estrechez humana; no lo es, en cambio, si se tiene en cuenta la inmensidad de la bondad divina.

2. La presunción no entraña superexceso de esperanza porque uno espere demasiado en Dios, sino porque espera de El algo que no le compete. Y esto es también esperar menos de El porque es aminorar de algún modo su poder, como queda expuesto (a.1 ad 1).

3. Pecar con propósito de permanecer en el pecado con esperanza de perdón es presunción, y esto aumenta, no disminuye el pecado. Pero pecar con esperanza de alcanzar a su tiempo el perdón, con propósito de abstenerse de pecar y de dolerse del pecado, no es presunción, sino que aminora el pecado. Evidentemente, con ello el pecador da muestras de tener la voluntad menos firme en el pecado.

Artículo 3

La presunción, ¿se opone más al temor que a la esperanza?

Objeciones por las que parece que la presunción se opone más al temor que a la esperanza:

1. El desorden del temor se opone al temor recto. Ahora bien, la presunción parece que corresponde al desorden del temor, según el texto de la Escritura: Siempre presume lo más grave la perturbadora conciencia (Sab 17,10), y se dice también allí mismo: El temor es la ayuda de la presunción (v.11). La presunción, pues, se opone al temor más que a la esperanza.

2. Los contrarios son los que más distan entre sí. Pues bien, la presunción dista más del temor que de la esperanza, ya que implica un movimiento hacia la cosa esperada; el temor, en cambio, movimiento de huida. Parece, por lo tanto, más contraria al temor que a la esperanza.

3. La presunción excluye del todo al temor, pero no la esperanza, sino solamente su rectitud. Ahora bien, como los opuestos se excluyen entre sí, parece que la presunción se opone más al temor que a la esperanza.

Contra esto: está el hecho de que dos vicios opuestos entre sí contrarían a una sola virtud; por ejemplo, la timidez y la audacia, a la fortaleza. Pero el pecado de presunción contraría al de desesperación, que se opone directamente a la esperanza. Luego parece que la presunción se opone de manera más directa a la esperanza.

Respondo: Según San Agustín en IV Contra Iulian., no sólo son vicios los contrarios a las virtudes con clara oposición, como la temeridad a la prudencia, sino también los que están cercanos a ellas, y que son semejantes no en la realidad, sino en una semejanza engañosa, como se parece la astucia a la prudencia. El Filósofo, por su parte, afirma también en II Ethic., que la virtud parece que armoniza mejor con uno de los vicios opuestos que con el otro; es el caso de la templanza con la insensibilidad y la fortaleza con la audacia. En consecuencia, la presunción parece oponerse abiertamente al temor, sobre todo al servil, que centra su atención en la pena infligida por la justicia de Dios y cuya remisión espera la presunción. Mas en cuanto a su falsa semejanza, contraría más a la esperanza, porque entraña una desordenada esperanza en Dios. Pero dado que es más directa la oposición entre las cosas que son del mismo género que entre las que son de género diferentes, pues los contrarios están en el mismo género, la presunción se opone más directamente a la esperanza que al temor; ciertamente, una y otra centran su atención en el mismo objeto en que se apoyan; pero la esperanza, ordenadamente, y la presunción, con desorden.

A las objeciones:

1. Así como la esperanza se refiere con propiedad al bien, y por extensión

abusiva al mal, así también la presunción. En ese sentido, al desorden del temor se llama presunción.

2. Los contrarios son los que más distan entre sí en el mismo género. Pero la presunción y la esperanza implican un movimiento del mismo género que puede ser ordenado y desordenado. Por eso, la presunción contraría más directamente a la esperanza que al temor; contraría a la esperanza por la propia diferencia, como lo desordenado a lo ordenado; al temor, en cambio, por la diferencia de su género, es decir, el movimiento de la esperanza.

3. Dado que la presunción contraría al temor con contrariedad de género, y a la virtud de la esperanza, en cambio, con contrariedad de diferencia, la presunción excluye totalmente el temor incluso en su género; a la esperanza, en cambio, la excluye solamente por razón de la diferencia, al excluir el orden que implica.

Artículo 4

¿Se origina la presunción de la vanagloria?

Objeciones por las que parece que la presunción no se origina de la vanagloria:

1. La presunción parece que se apoya fuertemente en la misericordia divina. Pues bien, la misericordia se refiere a la miseria, la cual se opone a la gloria. Luego la presunción no se origina de la vanagloria.

2. La presunción se opone a la desesperación, y la desesperación viene de la tristeza, como queda dicho (q.20 a.4). Dado, pues, que los opuestos tienen causas opuestas, parece que deberá nacer del placer. Por eso parece que procede de los vicios carnales, cuyos deleites son más vehementes.

3. El vicio de la presunción consiste en tender como posible a un bien que no lo es en realidad. Pues bien, creer como posible lo que es imposible procede de la ignorancia. En consecuencia, la presunción se origina más de la ignorancia que de la vanagloria.

Contra esto: está la autoridad de San Gregorio, quien afirma en XXXIMoral. que la presunción de novedades es hija de la vanagloria.

Respondo: Como ya hemos expuesto (a.1), la presunción es doble. Una se funda en el propio poder, intentando como posible lo que excede la propia capacidad. Esta presunción es evidente que procede de la vanagloria, pues quien desea ardientemente la gloria acomete para conseguirla lo que sobrepuja su capacidad. Y entre las cosas que persigue está sobre todo lo que reviste novedad, por causar mayor admiración. Por eso hizo expresamente San Gregorio a la presunción de novedades hija de la vanagloria.

Hay otra presunción que se apoya de manera desordenada en la misericordia o en el poder divino, por el cual se espera obtener la gloria sin mérito y el perdón sin arrepentimiento. Esta presunción parece proceder directamente de la soberbia: el hombre se tiene en tanto, que llega a pensar que, aun pecando, Dios no le ha de castigar ni le ha de excluir de la gloria.

A las objeciones: Queda dada en lo expuesto.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 21

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 22

Cuestión 22. Preceptos que atañen a la esperanza y al temor

Corresponde a continuación tratar de los preceptos que atañen a la esperanza y al temor. Sobre esto se inquieren dos cosas:

1. Los preceptos concernientes a la esperanza.
2. Los preceptos concernientes al temor.

Artículo 1

¿Debe darse algún precepto sobre la esperanza?

Objeciones por las que parece que no se debe dar ningún precepto sobre la virtud de la esperanza:

1. Lo que se puede realizar de manera suficiente por un principio, no necesita el apoyo de otro. Pues bien, para esperar el bien está el hombre suficientemente impulsado por inclinación natural. No hace falta, pues, que se vea obligado a ello por precepto de la ley.

2. Dado que los preceptos se dan sobre los actos de las virtudes, los preceptos principales deben recaer sobre los actos de las virtudes más nobles. Ahora bien, entre todas las virtudes, las principales son las teologales: la fe, la esperanza y la caridad. Por consiguiente, puesto que los preceptos principales de la ley son los del decálogo, y a ellos se reducen todos los demás, como ya hemos expuesto (1-2 q.100 a.3), parece que, si se diera algún precepto sobre la esperanza, debería ir incluido entre los del decálogo, y, sin embargo, no lo está. Parece, por lo tanto, que no debe formularse ningún precepto sobre la esperanza.

3. La misma razón hay para mandar el acto de la virtud y prohibir el acto del vicio opuesto. Mas no hay precepto alguno que prohíba la desesperación, contraria a la esperanza. Luego tampoco parece adecuado que se dé algún precepto sobre la esperanza.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín, que, exponiendo las palabras éste es mi mandamiento, que os améis unos a otros (Jn 15,12), escribe: Tenemos muchos preceptos sobre la fe y la esperanza. Es menester, por lo tanto, que se den preceptos sobre la esperanza.

Respondo: Los mandamientos que aparecen en la Escritura, unos pertenecen a la sustancia de la ley, y otros son preámbulos a la misma. Son preámbulos aquellos que, de no existir, tampoco podría darse la ley. Tales son los mandamientos en torno al acto de fe y el de esperanza. Por el acto de fe, efectivamente, la mente del hombre se inclina a reconocer al Autor de la ley, al cual debe someterse; por el acto de esperanza del premio se siente inducido el nombre a la observancia de los preceptos. A la sustancia de la ley, por su parte, pertenecen los mandamientos impuestos al hombre ya sometido y dispuesto a obedecer, y que afectan a la rectitud de vida. Por eso, en la legislación aparecen propuestos sin dilación en forma de preceptos. Los mandamientos de la esperanza y de la fe, en cambio, no debían ser propuestos en forma de preceptos, porque, si el hombre no creyera ni esperara, en vano se le intimaría la ley. Pero lo mismo que en la promulgación primitiva se debió proponer el precepto de la fe en forma de enunciación o de conmemoración, como queda dicho (q.16 a.1), el de la esperanza se debió proponer a modo de promesa, ya que quien promete premio al obediente le estimula con ello a la esperanza. De ahí que todas las promesas que van incluidas en la ley son incentivos de la esperanza.

Pero, dado que, una vez establecida la ley, atañe a los hombres sabios no sólo inducir a la observancia de sus preceptos, sino también, y mucho más, a mantener su fundamento, después de la promulgación definitiva en la Escritura

los hombres son inducidos de muchas maneras a esperar, incluso por amonestación y precepto, y no sólo por promesas, como en la ley misma. Así se dice en el salmo 61,9: Esperad en El toda la congregación del pueblo. Lo mismo se ve en otros lugares de la Escritura.

A las objeciones:

1. La naturaleza inclina suficientemente a esperar el bien proporcionado a la naturaleza humana. Mas para esperar el bien sobrenatural fue menester que el hombre se sintiera inducido por la autoridad de la ley divina, bien con promesas, bien con recriminaciones y mandamientos. Sin embargo, incluso para aquello a que incita la razón natural, como los actos de las virtudes morales, fue necesario que se dieran preceptos de la ley divina para mayor firmeza, y principalmente por estar la razón natural del hombre oscurecida con las concupiscencias del pecado.

2. Los preceptos del decálogo pertenecen a la primera legislación. Por eso, entre sus preceptos no se debió dar ninguno sobre la esperanza. Fue suficiente que el hombre estuviera inducido a esperar a través de algunas promesas puestas en ella, como se ve bien claro en el primero y el cuarto mandamientos.

3. En las cosas a cuya observancia está obligado el hombre como un deber, es suficiente el precepto afirmativo sobre lo que se debe hacer, pues en él se entiende lo que se ha de evitar. Así, se da el precepto de honrar a los padres y no se prohíbe deshonrarles, sino que la ley se limita a señalar la pena a quienes les deshonren. Y pues es debido a la salvación humana que el hombre espere en Dios, hubo de ser inducido a ello con alguno de los modos afirmativos indicados, en lo cual se debía entender la prohibición de lo opuesto.

Artículo 2

¿Debió darse algún precepto sobre el temor?

Objeciones por las que parece que en la ley no debió darse ningún precepto sobre el temor:

1. El temor de Dios está entre los preámbulos de la ley, ya que es el principio de la sabiduría (Sal 110,10). Pero lo que es preámbulo de la ley no cae bajo sus preceptos. Luego no se debió dar precepto alguno de ley acerca del temor.

2. Puesta la causa se pone el efecto. El amor es causa del temor, ya que, según San Agustín en el libro Octog. trium quaest. , se origina de algún amor. En consecuencia, dado el precepto sobre el amor, sería vano mandar algo sobre el temor.

3. Al temor se opone de algún modo la presunción. Mas en la ley no aparece prohibición alguna sobre la presunción. Parece, pues, que tampoco se debiera preceptuar el temor.

Contra esto: está el testimonio de la Escritura: Y ahora, Israel, ¿qué pide el Señor, tu Dios, de ti sino que temas al Señor tu Dios? (Dt 10,12). Ahora bien, se reclama de nosotros lo que se nos manda observar. Luego cae bajo precepto temer a Dios.

Respondo: El temor es doble: el servil y el filial. Mas de la misma manera que por la esperanza del premio es conducido el hombre a la observancia de los mandamientos de la ley, el temor de las penas, o sea, el temor servil, le lleva a la observancia de la ley. Como hemos dicho (a.1), en la promulgación misma de la ley no fue necesario que se diera precepto alguno sobre el acto de esperanza, sino que los hombres debían ser inducidos a ella mediante las promesas. Asimismo, tampoco fue necesario darlo sobre el temor, que centra su atención en las penas,

pues estaban impelidos a ello con la amenaza de las mismas. Y esto se hizo en los mandamientos mismos del decálogo, y, lógicamente, después, en los preceptos secundarios de la ley. Pero como los sabios y los profetas, queriendo afianzar a los hombres en la obediencia de la ley, dieron, en consecuencia, enseñanzas sobre la esperanza a modo de avisos o de preceptos, hicieron lo mismo sobre el temor.

Pero el temor filial que reverencia a Dios es como un género de amor de Dios y un principio de todo cuanto se hace en reverencia a El. De ahí que en la ley se den preceptos tanto sobre el temor filial como sobre el amor, porque uno y otro son preámbulos para los actos externos prescritos en la ley y sobre los cuales se dan los mandamientos del decálogo. Por eso, la autoridad aducida (Dt 10,12) requiere del hombre el temor para andar en los caminos de Dios, dándole culto, y para que le ame.

A las objeciones:

1. El temor filial es un preámbulo de la ley como algo extrínseco de la misma, igual que el amor. Por eso sobre uno y otro se prescriben preceptos que son como los principios comunes de toda la ley.

2. Del amor nacen el temor filial y las demás obras buenas que se hacen por caridad. Por eso, como a continuación del precepto de la caridad se dan preceptos sobre los actos de las virtudes, se dan también preceptos sobre el temor y el amor de caridad. Lo mismo ocurre en las ciencias demostrativas. No es suficiente poner los primeros principios; hay que consignar también las conclusiones que próxima o remotamente se siguen de ellos.

3. La inducción al temor basta para rechazar la presunción, como la inducción a la esperanza es suficiente para excluir la desesperación, como queda dicho (a.1 ad 3).

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 22

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 23

Cuestión 23. La caridad en sí misma

Completando lo anterior, viene ahora el tema de la caridad. Primero, la caridad en sí misma. En segundo lugar, el don de sabiduría que le corresponde (q.45).

Respecto a lo primero se plantean cinco problemas: primero, la caridad en sí misma; segundo, el objeto de la caridad (q.25); tercero, sus actos (q.27); cuarto, los vicios opuestos (q.34); quinto, los preceptos correspondientes (q.44).

Acerca de lo primero hay que considerar dos cosas: la primera, la caridad en sí misma, y la segunda, su relación con el sujeto (q.24).

Lo primero comprende ocho preguntas :

1. La caridad, ¿es amistad?
2. ¿Es algo creado en el alma?
3. ¿Es virtud?
4. ¿Es virtud especial?
5. ¿Es virtud única?
6. ¿Es la mayor de las virtudes?
7. ¿Puede haber virtud auténtica sin ella?
8. ¿Es la forma de las virtudes?

Artículo 1

La caridad, ¿es amistad?

Objeciones por las que parece que la caridad no es amistad:

1. Nada hay tan propio de la amistad como convivir con el amigo, dice el Filósofo en VIII Ethic. Ahora bien, la caridad se da entre el hombre y Dios y los ángeles, los cuales no conviven con los hombres, como leemos en la Escritura (Dan 2,11). La caridad, pues, no es amistad.

2. No hay amistad sin reciprocidad, como enseña el Filósofo en VIII Ethic. Pues bien, la caridad debe darse incluso con los enemigos, según estas palabras: Amad a vuestros enemigos (Mt 5,44). En consecuencia, la caridad no es amistad.

3. Hay tres especies de amistad según el Filósofo en VIII Ethic. : Amistad deleitable, de lo útil y de lo honesto. Ahora bien, la caridad no es amistad de lo útil ni de lo deleitable. Efectivamente, San Jerónimo, en la carta a Paulino, puesta al principio de la Biblia, escribe: Es verdadera amistad, trabada con las ataduras de Cristo, la que no está hecha de las ventajas de la vida, común, ni de la sola presencia corporal, ni de lisonjera y páfida adulación, sino del temor de Dios y del estudio de las divinas Escrituras. Asimismo, tampoco es amistad de lo honesto, ya que con caridad amamos incluso a los pecadores, y la amistad de lo honesto se tiene solamente con los virtuosos, según el Filósofo en VIII Ethic. Por lo tanto, la caridad no es amistad.

Contra esto: está el testimonio de San Juan: Ya no os llamaré siervos, sino amigos (Jn 15,15), palabras que decía por razón de la caridad. En consecuencia, la caridad es amistad.

Respondo: Según el Filósofo en VIII Ethic. , no todo amor tiene razón de amistad, sino el que entraña benevolencia; es decir, cuando amamos a alguien de tal manera que le queramos el bien. Pero si no queremos el bien para las personas amadas, sino que apetece su bien para nosotros, como se dice que amamos el vino, un caballo, etc., ya no hay amor de amistad, sino de concupiscencia. Es en verdad ridiculez decir que uno tenga amistad con el vino o con un caballo. Pero ni siquiera la benevolencia es suficiente para la razón de amistad. Se requiere también la reciprocidad de amor, ya que el amigo es amigo para el amigo. Mas

esa recíproca benevolencia está fundada en alguna comunicación. Así, pues, ya que hay comunicación del hombre con Dios en cuanto que nos comunica su bienaventuranza, es menester que sobre esa comunicación se establezca alguna amistad. De esa comunicación habla, en efecto, el Apóstol cuando escribe: Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a sociedad con su Hijo (4 Cor 1,9). Y el amor fundado sobre esta comunicación es la caridad. Es, pues, evidente que la caridad es amistad del hombre con Dios .

A las objeciones:

1. En el hombre hay una doble vida: La exterior, según su naturaleza sensible y corporal. Según esta vida, no tenemos comunicación o trato con Dios ni con los ángeles. Pero hay también una vida espiritual según el alma. Con ésta tenemos trato con Dios y con los ángeles. Pero en el estado presente la tenemos aún imperfectamente. Por eso escribe el Apóstol: Nuestra ciudadanía está en los cielos (Flp 3,20). Pero será perfecta en la patria, cuando sus siervos le servirán y verán su rostro, como se lee en la Escritura (Ap 22,3.4). Por eso, en el estado presente, la caridad es imperfecta; pero se perfeccionará en la patria.

2. Se tiene amistad con otro de dos maneras. O se le ama por sí mismo, y en este sentido sólo puede haber amistad con el amigo, o se le ama por la amistad que se tiene con otra persona. Por ejemplo, si se tiene amistad con determinado hombre, por esa amistad se ama a cuantos estén relacionados con él, sus hijos, sus criados o cualesquiera allegados. Y puede ser tan grande el amor al amigo, que por él amemos a sus allegados, incluso si nos ofenden o nos odian. De este modo la amistad de caridad se extiende incluso a los enemigos, a quienes amamos por caridad en orden a Dios, con quien principalmente se tiene la amistad de caridad.

3. La amistad con quien es honesto no se tiene más que con el virtuoso como término principal. Pero en atención a él se ama también a quienes están con él vinculados, aunque no sean virtuosos. De este modo, la caridad, que sobre todo es amistad de lo honesto, se extiende a los pecadores, a quienes amamos con caridad por Dios.

Artículo 2

¿Es la caridad algo creado en el alma?

Objeciones por las que parece que la caridad no es algo creado en el alma:

1. Dice San Agustín en VIII De Trin.: Quien ama al prójimo es menester que ame al mismo amor. Ahora bien, Dios es amor. Es menester, pues, que ame sobre todo a Dios. Y en XV De Trin.: Lo mismo se dijo diciendo «Dios es caridad» que diciendo «Dios es espíritu» . Por consiguiente, la caridad no es algo creado en el alma, sino el mismo Dios.

2. Dios es espiritualmente vida del alma como el alma lo es del cuerpo, según la Escritura: El es tu vida (Dt 30,20). Pero el alma vivifica al cuerpo por sí misma. Luego Dios vivifica al alma por sí mismo y la vivifica por la caridad, según el testimonio de San Juan: Sabemos que hemos sido trasladados de muerte a vida, porque amamos a los hermanos (1 Jn 3,14). Por lo tanto, Dios es la caridad misma.

3. nada creado es de virtud infinita; al contrario, toda criatura es vanidad. La caridad, lejos de ser vanidad, es su opuesto; es también de virtud infinita, porque conduce al alma del hombre al bien infinito. En consecuencia, la caridad no es algo creado en el alma.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín en III De doctr. christ.:

Llamo caridad al impulso del alma a gozar de Dios por sí mismo . Ahora bien, el impulso del alma es algo creado en ella. Luego la caridad es algo creado en el alma.

Respondo: El Maestro estudia esta cuestión y concluye que la caridad no es algo creado en el alma, sino que es el mismo Espíritu Santo inhabitando en la mente. Con ello no pretende decir, en verdad, que este movimiento de amor por el que amamos a Dios sea el mismo Espíritu Santo, sino que este acto de amor procede de El, no a través de algún hábito, como provienen de El los demás actos virtuosos por medio de las virtudes, por ejemplo, el hábito de la fe, de la esperanza o de cualquier otra virtud. Afirmaba esto por la excelencia de la caridad.

Pero, considerándolo bien, esta opinión redundante, más bien, en detrimento de la caridad. En efecto, el movimiento de la caridad no procede del Espíritu Santo moviendo la mente humana, de manera que ésta sólo sea movida y en manera alguna sea principio del movimiento, como es movido el cuerpo por un principio exterior. Esto sería contrario al concepto de voluntario, cuyo principio debe ser interior, como hemos expuesto (1-2 q.6 a.1). De ello se seguiría que el acto de amar no sería voluntario, y eso implica contradicción, ya que el amor es esencialmente acto de la voluntad. Tampoco se puede afirmar que el Espíritu Santo mueva la voluntad al acto de amar como se mueve un instrumento, pues éste, aunque sea principio del acto, no tiene en sí el poder de determinarse a obrar o no. Con ello desaparecería la razón de voluntario y se eliminaría el mérito, siendo así que, como hemos expuesto (1-2 q.114 a.4), la raíz del mérito está en la caridad. Es, pues, necesario que la voluntad sea impulsada por el Espíritu Santo a amar, de tal manera que ella misma sea también causa de ese acto. Ahora bien, ningún acto es producido con perfección por una potencia activa si no le es connatural por alguna forma que sea principio de su acción. De ahí que Dios, que todo lo mueve a sus debidos fines, ha dado a cada ser las formas que les inclinan a los fines por El señalados, como dice la Sabiduría: Todo lo dispone suavemente (Sab 8,1). Es, sin embargo, evidente que el acto de caridad rebasa lo que por su propia naturaleza puede nuestra potencia voluntaria. Por eso, si a su poder natural no le fuera sobreañadida una forma que le inclinara al acto de amor, ese acto sería más imperfecto que los actos naturales y que los actos de las demás virtudes; no sería fácil ni deleitable. Y esto es, evidentemente, falso, pues ninguna virtud tiene tan fuerte inclinación a su acto como la caridad, ni ninguna actúa tan deleitablemente como ella. Resulta, pues, particularmente necesario para el acto de caridad que haya en nosotros alguna forma habitual sobreañadida a la potencia natural, que la incline al acto de caridad y haga que actúe de manera pronta y deleitable.

A las objeciones:

1. La esencia misma divina es caridad, como es sabiduría y como es bondad. De ahí que, como nos decimos buenos con la bondad, que es Dios, y sabios con su sabiduría, porque la bondad con que somos formalmente buenos es participación de la divina, y somos sabios con su sabiduría, pues la nuestra es también formalmente participación de la divina, así también la caridad con que formalmente amamos al prójimo es cierta participación de la divina. Este modo de hablar era frecuente entre los platónicos, de cuyas doctrinas estaba imbuido San Agustín, y algunos, sin darse cuenta de ello , tomaron de sus palabras ocasión de error.

2. Dios es, efectivamente, vida tanto del alma, por la caridad, como del

cuerpo, por el alma. Pero la caridad es formalmente vida del alma, como el alma lo es del cuerpo. Por eso es legítima la conclusión de que, como el alma está unida inmediatamente al cuerpo, lo está la caridad al alma.

3. La caridad obra formalmente. Ahora bien, la eficacia de la forma depende del poder del agente que produce esa forma. Y el hecho de que no sea vana la caridad, sino que, más bien, cause un efecto infinito al unir el alma con Dios justificándola, prueba la infinitud del poder divino, autor de la caridad.

Artículo 3

La caridad, ¿es virtud?

Objeciones por las que parece que la caridad no es virtud:

1. La caridad es cierta amistad. Pues bien, los filósofos no consideran la amistad como virtud, según consta con evidencia en el libro *Ethic*. Ni la cuentan tampoco entre las virtudes morales ni entre las intelectuales. Por consiguiente, tampoco es virtud la caridad.

2. La virtud es el culmen de la potencia, según se escribe en *I De caelo*. Pero la caridad no es el culmen, sino que más bien lo es el gozo y la paz. No parece, pues, que la caridad sea virtud, sino que lo son el gozo y la paz.

3. Toda virtud es un hábito accidental. Ahora bien, la caridad no es hábito accidental, ya que es más noble que la misma alma, y ningún accidente es más noble que su sujeto. Luego la caridad no es virtud.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín en el libro *De mor. Eccl. cathol.*: La caridad es una virtud que, cuando nuestro afecto es rectísimo, nos une a Dios, con la cual le amamos.

Respondo: Los actos humanos son buenos en cuanto son regulados por la debida regla y medida. Por eso la virtud humana, que es principio de todos los actos buenos del hombre, consiste en adaptarse a la regla de los actos humanos. Esa regla es, en realidad, doble, como ya hemos expuesto (q.17 a.1): la razón humana y Dios mismo. Por eso, como la virtud moral se define por el hecho de ser según la recta razón, como consta con evidencia en *II Ethic.*, así también unirse a Dios tiene razón de virtud, como dijimos de la fe y de la esperanza (q.4 a.5; q.17 a.1). Por eso, alcanzando la caridad a Dios, porque nos une con El, como se deduce de la autoridad aducida de San Agustín (sed cont.), hay que concluir que es virtud.

A las objeciones:

1. El Filósofo no niega en *VIII Ethic.* que la amistad sea virtud, sino que afirma que es virtud o que acompaña a la virtud. Se puede, en efecto, sostener que es virtud moral que tiene por objeto las acciones para los demás, pero bajo un aspecto distinto del de la justicia. Esta, efectivamente, se refiere a las acciones desde el punto de vista de lo que les es debido; la amistad, empero, lo hace a título de un débito moral o de amistad, o, más aún, a título de beneficio gratuito, como enseña el Filósofo en *VIII Ethic.*

Puede, sin embargo, decirse que no es una virtud esencialmente distinta de las otras. En realidad, no alcanza la formalidad de lo laudable y de lo honesto sino por el objeto, o sea, en cuanto se basa en la honestidad de las virtudes. Esto es evidente por el hecho de que no toda amistad alcanza la formalidad de lo laudable y honesto, como la deleitable y la útil. De ahí que la amistad virtuosa, más que virtud en sí misma, es algo consiguiente a la virtud. Pero este lenguaje no es válido para la caridad, ya que ésta no se funda principalmente en la virtud humana, sino en la bondad divina.

2. A la misma virtud compete amar a alguien y gozarse de él, pues el gozo sigue al amor, como quedó expuesto al tratar de las pasiones (1-2 q.25 a.2). Tiene, pues, más razón de virtud el amor que el gozo, efecto del amor. Pero lo que se tiene por extremo en el plano de la virtud no entraña orden de efecto, sino más bien de alguna sobreabundancia, como cien libras rebasan a sesenta.

3. Todo accidente, considerado en su ser, es inferior a la sustancia, ya que ésta es un ser que existe por sí mismo, mientras que el accidente no existe sino en otro. Mas, por razón de su especie: el accidente causado por los principios del sujeto es menos noble que el sujeto, como el efecto respecto de la causa; pero el accidente causado por la participación de una naturaleza superior es de mayor dignidad que el sujeto en cuanto a la semejanza con la naturaleza superior, como la luz respecto de lo diáfano. En este sentido, la caridad es más noble que el alma, por ser cierta participación del Espíritu Santo.

Artículo 4

¿Es virtud especial la caridad?

Objeciones por las que parece que la caridad no es virtud especial:

1. San Jerónimo escribe: Para dar en pocas palabras una definición de la virtud, digo que la virtud es la caridad con que se ama a Dios y al prójimo . Y San Agustín, por su parte, en el libro De mor. Eccl. cathol. dice: La virtud es el orden del amor . Ahora bien, ninguna virtud especial puede entrar en la definición de la virtud general. En consecuencia, la caridad no es virtud especial.

2. No puede ser virtud especial la que se extiende a las operaciones de todas las virtudes. Pues bien, la caridad se extiende a las operaciones de todas las virtudes, a tenor de las palabras de la Escritura: La caridad es paciente, es benigna (1 Cor 13,4). Se extiende también a todas las acciones humanas, según palabras del Apóstol: Haced todas vuestras obras en caridad (1 Cor 16,14). Luego la caridad no es virtud especial.

3. Los preceptos de la ley corresponden a los de las virtudes. Ahora bien, según San Agustín en el libro De perfect. hum. iust., el mandamiento general es «amarás», y la prohibición general, «no codiciarás» . No es, pues, la caridad virtud general.

Contra esto: está el hecho de que nada general se cuenta entre lo especial. La caridad está enumerada entre las virtudes especiales, a saber, la fe y la esperanza, según la Escritura: Ahora permanecen estas tres: la fe, la esperanza y la caridad (1 Cor 13,13). En consecuencia, la caridad es virtud especial.

Respondo: Los actos y los hábitos se especifican por los objetos, como ya hemos expuesto (1-2 q.18 a.2; q.54 a.2). Ahora bien, lo propio del objeto del amor, como hemos dicho también (1-2 q.27 a.1), es el bien. Por eso, donde hay una razón especial de bien, debe haber también una razón especial de amor. Pues bien, el bien divino, en cuanto objeto de la bienaventuranza , ofrece razón especial de bien, y por eso el amor de caridad, que es el amor de ese bien, es un amor especial. Por ello la caridad es también virtud especial.

A las objeciones:

1. La caridad entra en la definición de toda virtud no porque sea esencialmente toda virtud, sino porque de ella dependen en cierto modo las demás, como más adelante se verá (a.7). También la prudencia entra en la definición de las virtudes morales, como demuestra el Filósofo en II y VI Ethic., porque dependen todas de ella.

2. La virtud o el arte que se relacionan con un fin último imperan sobre las

virtudes o el arte que versan sobre los fines secundarios, como, por ejemplo, el arte militar impera sobre el ecuestre, como escribe el Filósofo en I^Ethic. . Y dado que la caridad tiene como objeto el fin último de la vida humana, es decir, la bienaventuranza eterna, abarca las acciones todas de la vida humana imperándolas, pero no en el sentido de que produzca inmediatamente todos los actos de las virtudes.

3. Del precepto de amar se dice que es mandamiento general porque a él, como a su fin, quedan reducidos los demás, según aquello de la Escritura: El fin del precepto es la caridad (1 Tim 1,5).

Artículo 5

¿Es virtud única la caridad?

Objeciones por las que parece que la caridad no es virtud única:

1. Los hábitos se distinguen por los objetos. Ahora bien, los objetos de la caridad son dos: Dios y el prójimo, entre los cuales media distancia infinita. La caridad, pues, no es virtud única.

2. Permaneciendo idénticamente el mismo objeto, éste puede ofrecer puntos de vista diferentes y dar con ello lugar a hábitos distintos, según se desprende de lo expuesto (q.17 a.6 ad 1; 1-2 q.54 a.2 ad 1). Pero hay razones múltiples de amar a Dios, ya que por cada uno de los beneficios recibidos somos deudores de su amor. En consecuencia, la caridad no es virtud única.

3. En la caridad va incluida la amistad con el prójimo. Pues bien, el Filósofo en VIII^Ethic. pone diversas especies de amistad. Por lo tanto, la caridad no es virtud única, sino que se diversifica en muchas especies.

Contra esto: está el hecho de que el objeto de la fe, como el de la caridad, es Dios. Pues bien, la fe es virtud única por la unidad de la verdad divina, según el testimonio de la Escritura: Una fe (Ef 4,5). Por lo tanto, la caridad es también única por la unidad de la divina bondad.

Respondo: Según hemos expuesto (a.1), la caridad es cierta amistad del hombre con Dios. Pero las diferentes especies de amistad se toman, bien sea de la diversidad del fin, y bajo este aspecto se dice que hay tres especies de amistad: útil, deleitable y honesta, bien sea de las diversas comunicaciones en que se funda la amistad. Y así, una es la especie de amistad que se da entre consanguíneos, y otra la que se da entre los conciudadanos o los peregrinos. La primera se funda en la comunicación natural, y las otras en la comunicación civil o en una peregrinación, como es de ver en el Filósofo en VIII^Ethic. Mas la caridad no puede ser múltiple por ninguno de esos modos, ya que el fin de la misma es uno, o sea la bondad divina. Es también única la comunicación de la bienaventuranza eterna sobre la que se cimienta esa amistad. No queda, pues, otra cosa sino que la caridad es simplemente virtud única, no diferenciada en varias especies.

A las objeciones:

1. Esa razón concluiría directamente en el caso de que Dios y el prójimo fueran por igual objeto de la caridad. Y esto no es verdad: Dios es el objeto principal de la caridad; el prójimo, empero, es amado con caridad por Dios.

2. Con la caridad se ama a Dios por sí mismo. De ahí que en la caridad se tenga en cuenta una sola y única razón de amar a título principal, es decir, la bondad divina, que es consustancial con El según la Escritura: Dad gracias al Señor porque es bueno (Sal 105, 106, 117, 135). Los otros incentivos del amor que inducen a amar o que establecen el deber de amar son secundarios y

derivados del principal.

3. La amistad humana de que habla el Filósofo tiene fin diverso y diferente comunicación. Esto no tiene lugar en la caridad, como hemos dicho. No hay, pues, paridad de razones.

Artículo 6

¿Es la caridad la más excelente de las virtudes?

Objeciones por las que parece que la caridad no es la más excelente de las virtudes:

1. A más encumbrada potencia, virtud y operación también más encumbradas. Pues bien, el entendimiento es superior a la voluntad e incluso la dirige. Por lo tanto, la fe, que radica en el entendimiento, es más excelente que la caridad, que radica en la voluntad.

2. Aquello por lo que entra en acción una realidad debe serle inferior, como el ministro por quien obra el señor es inferior a él. Pues bien, según el Apóstol, la fe actúa por la caridad (Gál 5,6). Por lo tanto, la fe es más excelente que la caridad.

3. Lo que se relaciona con otro por adición parece que es más perfecto. Ahora bien, la esperanza se relaciona con la caridad por adición, pues el objeto de la caridad es el bien, y el de la esperanza el bien arduo. En consecuencia, la esperanza es más excelente que la caridad.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol: La más excelente de ellas es la caridad (1 Cor 13,13).

Respondo: Puesto que lo bueno en las acciones humanas radica en la conformidad con su debida regla, esto hace necesario que la virtud humana, principio de los actos buenos, consista en alcanzar la regla de los actos humanos. Pues bien, hemos dicho (a.3; q.17 a.1) que la regla de los actos humanos es doble: la razón humana y Dios, pero Dios como regla primera, que debe regular incluso la razón humana. Por eso, las virtudes teologales, que lo son por alcanzar la regla primera, ya que su objeto es Dios, son más excelentes que las morales y que las intelectuales, que consisten en adaptarse a la regla humana. Entre las virtudes teologales, por su parte, será también la más excelente la que más llegue hasta Dios. Pues bien, lo que es por sí es siempre superior a lo que es por otro. La fe y la esperanza llegan, ciertamente, hasta Dios, en cuanto que reciben de El el conocimiento de la verdad y la posesión del bien; la caridad, en cambio, llega hasta Dios en sí mismo y no para recibir de El otra cosa. Por eso es más excelente la caridad que la fe y que la esperanza, y, en consecuencia, la más excelente de las virtudes. Lo mismo que la prudencia, que participa de lleno de la razón, es más excelente que las demás virtudes morales, que participan de ella en cuanto que establece el justo medio de las acciones o pasiones humanas.

A las objeciones:

1. La operación intelectual queda completa cuando lo conocido está en quien lo conoce. Por eso la dignidad de esta operación se aprecia por la medida del entendimiento. Pero la operación de la voluntad y la de cualquier potencia apetitiva se perfecciona con la inclinación del que desea hacia el objeto deseado como término de la misma; y así, su superioridad se aprecia en función del objeto de la operación. Pues bien, las realidades inferiores al alma están en ella de un modo superior al que tienen en sí mismas, porque una cosa existe en otra según el modo del sujeto en que se encuentra, como consta en el libro De causis . Por el contrario, las realidades superiores al alma existen de un modo más excelente en

sí mismas que en el alma. Por eso, el conocimiento de las cosas inferiores a nosotros es más excelente que su amor, y por esa razón el Filósofo en X^Ethic. da preferencia a las virtudes intelectuales sobre las morales. Pero en las realidades que nos sobrepujan, sobre todo las de Dios, se prefiere el amor al conocimiento. En consecuencia, la caridad es más excelente que la fe.

2. La fe no actúa por el amor como por instrumento, cual el señor por el siervo, sino por una forma propia. Por eso la objeción no concluye.

3. El mismo bien es objeto de la caridad y de la esperanza. Pero la caridad entraña unión con su bien; la esperanza, empero, cierta distancia. De ahí que la caridad, a diferencia de la esperanza, no considere el bien como arduo, pues lo que ya entraña unión no tiene razón de arduo. En consecuencia, la caridad es más perfecta que la esperanza.

Artículo 7

¿Puede haber verdadera virtud sin caridad?

Objeciones por las que parece que puede darse verdadera virtud sin la caridad:

1. Es propio de la virtud producir actos buenos. Ahora bien, quienes no tienen caridad hacen actos buenos: visten al desnudo, dan de comer al hambriento y demás. Puede, pues, haber verdadera virtud sin caridad.

2. No puede haber caridad sin fe, pues nace de fe no fingida, como afirma el Apóstol (1 Tim 1,5). Pues bien, en los infieles puede haber verdadera castidad si cohiben la concupiscencia, y verdadera justicia si juzgan rectamente. Por lo tanto, puede haber verdadera virtud sin caridad.

3. La ciencia y el arte son virtudes, según el Filósofo en VI^Ethic. Mas esas virtudes se dan en hombres pecadores que no tienen caridad. Puede darse, pues, verdadera virtud sin caridad.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol: Si repartiera toda mi hacienda y entregara mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad, nada me aprovecha (1 Cor 13,3). Ahora bien, la verdadera virtud nos es de gran provecho, según la Sabiduría (8,7): Enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza, las virtudes más provechosas para los hombres en la vida. En consecuencia, no puede darse verdadera virtud sin caridad.

Respondo: Como ya hemos expuesto (1-2 q.55 a.4), la virtud va ordenada al bien. Pues bien, el bien principal es el fin, ya que los medios son considerados como buenos en orden al fin. Mas dado que hay un doble fin, último y próximo, hay asimismo un doble bien: uno último, y otro próximo y particular. El fin último y principal del hombre es, ciertamente, gozar de Dios, a tenor de las palabras de la Escritura: Para mí es bueno unirme a Dios (Sal 72,28), y a ello está ordenado el hombre por la caridad. El bien secundario, y en cierta manera particular, puede ser doble: uno que es en realidad verdadero bien, por ser de suyo ordenable al bien principal, el último fin; y otro no verdadero, sino aparente, porque aparta del bien final.

Resulta, pues, evidente que es absolutamente virtud verdadera la que ordena al fin principal del hombre, como afirma el Filósofo diciendo en VII^E Physic. que es virtud la disposición de lo perfecto hacia lo mejor. No puede, por lo tanto, haber virtud sin caridad. Pero si se toma la virtud por decir orden a un bien particular, puede haber virtud verdadera sin caridad, en cuanto que se ordena a un bien particular. Pero si ese bien particular no es verdadero, sino aparente, la virtud relacionada con él no será verdadera, sino apariencia de

virtud, como dice San Agustín en IV lib. Contra Iulian. : No es verdadera virtud la prudencia del avaro, con la que se procura diferentes géneros de lucro; ni su justicia, por la que desprecia los bienes ajenos por el temor de grandes dispendios; ni su templanza, que refrena el apetito lujurioso por ser derrochador; ni su fortaleza, de la que dice Horacio que rehuye la pobrera arriesgándose por mar, montes y fuego. Mas si el bien particular es verdadero, por ejemplo, la conservación de la ciudad o cosas semejantes, habrá verdadera, aunque imperfecta virtud, a no ser que vaya referida al bien final y perfecto. En conclusión, pues, de suyo no puede haber virtud verdadera sin caridad.

A las objeciones:

1. La acción de quien carece de caridad puede ser doble: carecer de caridad y hacer algo relacionado con aquello por lo que carece de caridad. Esa acción siempre es mala, como enseña San Agustín, diciendo que el acto del infiel, en cuanto infiel, siempre es pecado, aunque vista al desnudo, etc., si lo ordena al fin de su infidelidad. Mas otra cosa puede ser acto del que carece de caridad, no en cuanto carece de caridad, sino en cuanto tiene un don de Dios, sea de fe o de esperanza, o incluso algún bien natural, ya que no quedó estragado todo por el pecado, según hemos expuesto (q.10 a.4; 1-2, q.85 a.2). En este sentido puede darse, efectivamente, sin caridad alguna acción de suyo buena. Pero no será del todo buena por faltarle la debida ordenación al último fin.

2. El fin es en el orden de la acción lo que el principio en el orden del conocimiento especulativo. Así como no puede darse ciencia verdadera si falta la recta comprensión del principio primero e indemostrable, tampoco puede haber verdadera justicia o verdadera castidad si falta la debida ordenación al fin realizada por la caridad, por mucho que uno se comporte rectamente en esas cosas.

3. La ciencia y el arte implican de suyo orden a un bien particular, pero no al fin último de la vida humana al igual que las virtudes morales, que de por sí hacen al hombre bueno, como queda dicho (1-2 q.56 a.3). No hay, pues, paridad de razones.

Artículo 8

¿Es la caridad forma de las virtudes?

Objeciones por las que parece que la caridad no es forma de las virtudes:

1. La forma de una cosa o es ejemplar o es esencial. Pues bien, la caridad no es, por una parte, forma ejemplar de las demás virtudes, ya que éstas tendrían que ser de su misma especie; tampoco es su forma esencial, porque no se distinguiría de ellas. En consecuencia, no es de ningún modo forma de las virtudes.

2. La caridad, en relación con las demás virtudes, es como su raíz y fundamento, según el testimonio del Apóstol: Enraizados y fundados en caridad (Ef 3,17). Ahora bien, la raíz o fundamento no tiene razón de forma, sino más bien de materia, por ser la parte primera de la generación. Por lo tanto, la caridad no es forma de las virtudes.

3. La forma, el fin y la causa eficiente no coinciden numéricamente, como muestra el Filósofo en II Physic. . Pues bien, de la caridad se dice que es fin y madre de las virtudes (1 Tim 1,5). No se le debe, pues, llamar su forma.

Contra esto: está la autoridad de San Ambrosio, que afirma que la caridad es forma de las virtudes.

Respondo: En materia moral, la forma de la acción se toma

principalmente del fin. La razón de ello está en el hecho de que el principio de los actos morales es la voluntad, cuyo objeto y cuasi forma es el fin. Ahora bien, la forma del acto sigue siempre a la del agente, y por eso es necesario que en materia moral lo que imprime a la acción el orden al fin le dé también la forma. Es evidente, según hemos dicho (a.7), que la caridad ordena los actos de las demás virtudes al fin último, y por eso también da a las demás virtudes la forma. Por lo tanto, se dice que es forma de las virtudes, ya que incluso las mismas virtudes son tales por el ordenamiento a los actos formados.

A las objeciones:

1. Se dice que la caridad es forma de las virtudes no ejemplar o esencialmente, sino más bien de manera efectiva, es decir, en cuanto les impone a todas la forma del modo que hemos expuesto.

2. Se compara a la caridad con el fundamento y con la raíz porque en ella se sustentan y de ella se nutren las demás virtudes, pero sin dar a esas palabras el sentido de causa material.

3. Se dice que la caridad es fin de las demás virtudes porque a todas las ordena hacia el fin. Y puesto que es madre quien concibe de otro, en ese sentido se llama madre de las virtudes, ya que, por el apetito del fin último, produce los actos de las demás virtudes imperándolos.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 23

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 24

Cuestión 24. La caridad en relación con el sujeto

Corresponde a continuación tratar de la caridad en relación con el sujeto.

Sobre esto se pueden formular doce preguntas:

1. La caridad, ¿radica en la voluntad?
2. La caridad, ¿es causada en el hombre por actos precedentes o por infusión de la gracia divina?
3. ¿Es infundida conforme a la capacidad de los actos naturales?
4. ¿Aumenta en quien la tiene?
5. ¿Aumenta por adición?
6. ¿Aumenta con cualquier acto?
7. ¿Aumenta ilimitadamente?
8. La caridad en esta vida, ¿puede ser perfecta?
9. Los diversos grados de caridad.
10. La caridad, ¿puede disminuir?
11. La caridad, una vez poseída, ¿puede perderse?
12. ¿Se pierde por un solo acto de pecado mortal?

Artículo 1

¿Es la voluntad el sujeto de la caridad?

Objeciones por las que parece que la voluntad no es el sujeto de la caridad:

1. La caridad es amor, y el amor, según el Filósofo, está en el concupiscible. En consecuencia, la caridad está en el concupiscible, no en la voluntad.

2. La caridad es la más excelente de las virtudes, según hemos visto (q.23 a.6). Ahora bien, el sujeto de la virtud es la razón. Parece, pues, que la caridad está en la razón, no en la voluntad.

3. La caridad se extiende a todas las acciones humanas, según el testimonio de la Escritura: Todas vuestras obras sean hechas en caridad (1 Cor 16,14). Pues bien, el principio de los actos humanos es el libre albedrío. Parece, pues, que la caridad está principalmente en el libre albedrío, y no en la voluntad.

Contra esto: está el hecho de que el objeto de la caridad es el bien, que es también objeto de la voluntad. En consecuencia, la caridad radica en la voluntad.

Respondo: Como ya hemos visto (1 q.80 a.2), hay dos apetitos: el sensitivo y el intelectual, llamado voluntad. El objeto de uno y otro es el bien, aunque de manera diferente. El objeto del apetito sensitivo es, efectivamente, el bien captado por el sentido; mas el objeto del apetito intelectual o voluntad es el bien bajo la razón común de bien, tal como lo puede captar el entendimiento. Ahora bien, el objeto de la caridad no es un bien sensible, sino el bien divino conocido sólo por el entendimiento. Por eso, el sujeto de la caridad no es el apetito sensitivo, sino el intelectual o voluntad.

A las objeciones:

1. El concupiscible es parte del apetito sensitivo y no del intelectual, como quedó demostrado en otro lugar (1 q.81 a.2; q.82 a.5). Por eso el que radica en el apetito concupiscible es amor del bien sensible. Pero el concupiscible no puede abarcar el bien divino, que es de orden inteligible, sino solamente la voluntad. En consecuencia, el concupiscible no puede ser sujeto de la caridad.

2. Según el Filósofo en III De An., se puede decir que la voluntad está también en la razón, y por eso la caridad, aunque está en la voluntad, no es ajena a la razón. No obstante, la razón no es regla de la caridad, como lo es de las

virtudes humanas; está regulada por la sabiduría de Dios y excede la regla de la razón humana, a tenor de estas palabras de la Escritura: Conocer la caridad de Cristo que supera toda ciencia (Ef 3,19). Por eso no radica en la razón ni como sujeto, al igual que la prudencia, ni como principio regulador, como es el caso de la justicia o de la templanza. Radica en la razón solamente por cierta afinidad de la voluntad con la razón .

3. El libre albedrío no es potencia distinta de la voluntad, según hemos dicho (1 q.83 a.4), y la caridad no está en la voluntad en cuanto facultad del libre albedrío, cuyo acto es elegir, pues, como se dice en III Ethic., la elección recae sobre los medios; la voluntad, en cambio, sobre el fin mismo. Por eso resulta más exacto decir que la caridad, cuyo objeto es el fin último, está en la voluntad más que en el libre albedrío.

Artículo 2

La caridad, ¿es causada en nosotros por infusión?

Objeciones por las que parece que la caridad no es producida en nosotros por infusión:

1. El hombre tiene por naturaleza lo que le es común con todas las criaturas. Ahora bien, según Dionisio en De div. nom. , a todos es amoroso y amable el bien divino, objeto de la caridad. Luego la caridad existe en nosotros naturalmente y no por infusión.

2. Tanto más fácilmente se puede amar una cosa cuanto más amable es. Pues bien, Dios es soberanamente amable, ya que es el bien sumo. Es, por lo mismo, más fácil amarle a El que a las demás cosas. Mas para esas cosas no tenemos necesidad de hábitos infusos. Luego tampoco para amar a Dios.

3. En palabra del Apóstol: El fin de este mandato es la caridad, que procede de un corazón limpio, de una conciencia recta y de una fe sincera (1 Tim 1,5). Ahora bien, estas tres disposiciones atañen a los actos humanos. En consecuencia, la caridad está producida en nosotros por acciones precedentes, no por infusión.

Contra esto: está lo que escribe el Apóstol: El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que se nos ha dado (Rom 5,5).

Respondo: Según hemos expuesto (q.23 a.1), la caridad es cierta amistad del hombre con Dios fundada en la comunicación de la bienaventuranza eterna. Mas esta comunicación no se da en el plano de los bienes naturales, sino en el de los dones gratuitos, pues, como escribe el Apóstol, el don gratuito de Dios es la vida eterna (Rom 6,23). Por eso mismo, la caridad rebasa la capacidad de la naturaleza. Ahora bien, lo que rebasa la capacidad de la naturaleza no puede ser ni natural ni adquirido por el poder natural, ya que los efectos naturales no trascienden la capacidad de su causa. La caridad, pues, no está en nosotros ni de manera natural ni como efecto de las fuerzas naturales, sino por infusión del Espíritu Santo, amor del Padre y del Hijo, y cuya participación en nosotros es la caridad misma creada , como ya hemos dicho (q.23 a.2 ad 1).

A las objeciones:

1. Dionisio habla del amor de Dios fundado en la comunicación de los bienes naturales. Por eso los poseemos todos naturalmente. Mas la caridad se funda en comunicación sobrenatural. No hay, pues, paridad de razones.

2. Dios es de suyo cognoscible en grado sumo, mas no para nosotros, por deficiencia de nuestro conocimiento, que depende de las cosas sensibles. Es

asimismo soberanamente amable en sí mismo, en cuanto objeto de la bienaventuranza; no lo es, en cambio, para nosotros por la inclinación de nuestro afecto hacia los bienes visibles. Es, pues, necesario que, para amar de esa manera a Dios por encima de todo, sea infundida la caridad en nuestros corazones.

3. Al exponer que la caridad procede en nosotros de un corazón limpio, de una conciencia pura y de una fe sincera, se entiende del acto de caridad a que da lugar ese estado. Se podría decir también que esa clase de actos disponen al hombre para recibir la infusión de la caridad. Otro tanto se podría decir igualmente de lo que afirma. San Agustín: El temor introduce la caridad, y del testimonio de la Glosa sobre Mt 1,2: La fe engendra la esperanza, y la esperanza, la caridad.

Artículo 3

¿Se infunde la caridad a la medida de la capacidad natural?

Objeciones por las que parece que la caridad se infunde a la medida de la capacidad natural:

1. Se lee en San Mateo (25,15) que dio a cada uno según la propia virtud (o capacidad). Ahora bien, en el hombre ninguna virtud precede a la caridad más que la natural, ya que, como hemos dicho (q.23 a.7), sin la caridad no hay virtud. Luego la caridad es infundida por Dios en el hombre según la capacidad de virtud natural.

2. En toda serie de cosas ordenadas entre sí, la segunda está proporcionada a la primera, como ocurre en las cosas, en las que la forma guarda proporción con la materia, y en los dones gratuitos, la gloria lo está con la gracia. Pues bien, la caridad, por ser perfección de la naturaleza, se comporta con ésta como lo segundo con lo primero. Parece, pues, que la caridad es infundida según la capacidad natural.

3. Los hombres y los ángeles participan de la misma manera de la caridad, ya que unos y otros son partícipes de una bienaventuranza semejante, como se ve en San Mateo (22,30) y en San Lucas (20,36). Ahora bien, los ángeles, según el Maestro, reciben la caridad y demás dones gratuitos según su capacidad natural. Parece, pues, que ocurrirá lo mismo en el hombre.

Contra esto: está el testimonio de San Juan (3,8): El Espíritu sopla donde quiere, y el de San Pablo: Todo lo obra el mismo Espíritu repartiéndolo como quiere (1 Cor 12,11). La caridad, pues, se da no según la capacidad natural, sino según la voluntad del Espíritu que distribuye sus dones.

Respondo: La capacidad de cada cosa depende de su propia causa, ya que una causa más universal produce un efecto mayor. Pues bien, dado que la caridad está por encima de la capacidad de la naturaleza humana, como hemos dicho (a. 2), no depende de ninguna causa natural, sino de la sola gracia del Espíritu Santo, que la infunde. De ahí que la medida de la caridad no depende ni de la condición de la naturaleza ni de la capacidad de la virtud natural, sino exclusivamente de la gracia del Espíritu Santo, que distribuye como quiere sus dones. Por eso afirma el Apóstol: A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo (Ef 4,7).

A las objeciones:

1. La virtud conforme a la cual otorga Dios a cada uno sus dones es una disposición y una preparación antecedente, o como un impulso de quien recibe la gracia. Pero esta preparación o impulso los causa también el Espíritu Santo, moviendo más o menos la mente del hombre según su voluntad. Por eso dice el

Apóstol: El cual nos hizo dignos de tener parte en la herencia de los santos en la luz (Col 1,12).

2. La forma no rebasa la proporción de la materia, antes bien, son del mismo género. Igualmente, la gracia y la gloria se refieren al mismo género, pues la gracia no es otra cosa que un anticipo de la gloria en nosotros. La caridad, en cambio, y la naturaleza no pertenecen al mismo género. No hay, pues, paridad de razones.

3. El ángel es de naturaleza intelectual, y por esa razón se entrega totalmente a lo que intenta, según ya hemos visto (1 q.62 a.6). Por eso en los ángeles superiores hubo un mayor impulso, tanto para el bien, en quienes perseveraron, como para el mal, en quienes cayeron. De ahí también que los ángeles superiores perseverantes se hicieron mejores, y peores los caídos. Pero el hombre es de naturaleza racional, a la que compete estar unas veces en acto y otras en potencia. Por eso, cuando se orienta hacia una cosa no implica que se entregue totalmente a ella, antes bien, el que tiene mejores prendas naturales puede ser de impulsos inferiores, y al contrario. Así, pues, la razón aducida no vale para el hombre.

Artículo 4

¿Puede aumentar la caridad?

Objeciones por las que parece que la caridad no puede aumentar:

1. Sólo puede aumentar lo cuantitativo. Pero hay una doble cantidad: la dimensiva y la virtual. La primera no compete a la caridad, ya que ésta es una perfección espiritual. La virtual, por su parte, se valora en función de los objetos, y la caridad tampoco crece de este modo, porque con la mínima caridad se ama todo lo que se ha de amar por caridad. En consecuencia, la caridad no aumenta.

2. No experimenta crecimiento lo que ha llegado al término. Pues bien, la caridad está en el término, por ser la mayor de las virtudes y el sumo amor del bien óptimo. Luego no puede aumentar.

3. El aumento entraña cierto movimiento. Por eso lo que crece se mueve. En consecuencia, lo que aumenta esencialmente se mueve también esencialmente. Ahora bien, no hay movimiento esencial si no se da corrupción o generación esencial. Por lo tanto, no se puede dar generación esencial en la caridad si no se genera o corrompe de nuevo, y esto es inadmisibile.

Contra esto: está lo que escribe San Agustín Super Ioann.: La caridad merece aumento de tal manera que, aumentada, merezca también ser perfeccionada.

Respondo: La caridad en la presente vida puede recibir aumento. Somos, en efecto, viadores porque caminamos hacia Dios, último fin de nuestra bienaventuranza. En este camino, tanto más adelantamos cuanto más nos acercamos a Dios, a quien nos acercamos no a pasos corporales, sino con el afecto de nuestra alma. Este acercamiento es obra de la caridad, pues por ella la mente se une a Dios. Por eso es condición de la caridad de la presente vida que pueda crecer, pues de lo contrario cesaría el caminar. Y ésta es la razón por la que el Apóstol llama a la caridad camino diciendo: Os indico un camino más excelente (1 Cor 12,31).

A las objeciones:

1. No compete a la caridad la cantidad dimensiva, sino sólo la virtual. Esta se aprecia no solamente por el número de objetos que se aman, en el sentido de que sean pocos o muchos, sino también por la intensidad del acto, de manera que

una cosa se ame más o menos. En este sentido crece la cantidad virtual de la caridad.

2. La caridad está en el término por parte del objeto, en cuanto que este objeto es el sumo bien. De ello se sigue que sea la más excelente de las virtudes. Pero no toda caridad está en lo sumo en cuanto a la intensidad del acto.

3. Hay quienes sostienen que la caridad aumenta no en su esencia, sino por su mayor radicación en el sujeto o según el grado de fervor. Pero esto es ignorar el sentido de las palabras. Efectivamente, siendo accidente la caridad, su propio ser consiste en estar inherente. Por eso, aumentar en su esencia no significa otra cosa que adherirse más al sujeto, que es lo mismo que tener mayor radicación en él. Al mismo tiempo, la caridad es esencialmente virtud ordenada al acto. De ahí que es lo mismo recibir aumento en su esencia que ser capaz de producir un acto de amor más ferviente. Aumenta, pues, esencialmente no en el sentido de que empiece a estar o deje de estar en un sujeto, como lo plantea la objeción, sino en el de que empieza a estar más y más en el sujeto.

Artículo 5

¿Aumenta la caridad por adición?

Objeciones por las que parece que la caridad aumenta por adición:

1. Así como hay aumento de cantidad corporal, lo hay también por cantidad virtual. Pues bien, el aumento por cantidad corporal se da por adición, ya que, según el Filósofo en I De gener., el aumento es adición a la magnitud preexistente. El aumento, pues, de la caridad que se da por la cantidad virtual se produce también por adición.

2. La caridad es en el alma como una luz espiritual, según el testimonio de la Escritura: El que ama a su hermano está en la luz (1 Jn 2,10). Ahora bien, la luz crece en el aire por adición, como aumenta la luz encendiendo otra candela. La caridad, por consiguiente, crece por adición.

3. Corresponde a Dios aumentar la caridad como le corresponde crearla, según el testimonio del Apóstol: Acrecentará los frutos de vuestra justicia (2 Cor 9,10). Pues bien, al infundir por primera vez la caridad en el alma, produce Dios en ella algo que antes no existía. De igual forma, al aumentar la caridad, produce en el alma algo que no había aún en ella. Por lo tanto, la caridad aumenta por adición.

Contra esto: está el hecho de que la caridad es una forma simple. Pues bien, lo simple añadido a lo simple no torna la realidad mayor, como prueba el Filósofo en VI Physic. La caridad, pues, no aumenta por adición.

Respondo: En toda adición se añade una cosa a otra. Por eso, en toda adición es necesario, antes de efectuarla, captar al menos como distintas esas cosas. Si, pues, se añade caridad a caridad, es necesario presuponer la caridad adicionada como distinta de la caridad a la que se suma, si no con distinción real, al menos conceptual. Dios podría, en efecto, aumentar una cantidad corporal añadiéndole otra magnitud no preexistente, sino creada. Esta magnitud, aunque inexistente antes, tiene, no obstante, en sí misma la razón para distinguirse de la cantidad a la que se añade. Si, pues, la caridad se añade a la caridad, hay que presuponer, al menos conceptualmente, alguna distinción entre ambas. Ahora bien, en las formas hay una doble distinción: la específica y la numérica. La específica, en el caso de los hábitos, proviene de la diversidad de los objetos; la numérica, en cambio, de la diversidad del sujeto. Puede, pues, ocurrir que un hábito crezca por adición al abarcar objetos a los que antes no se extendía; es el

modo de crecer la ciencia de la geometría en quien descubre nuevos teoremas antes desconocidos. Pero esto no es aplicable al caso de la caridad, ya que aun la mínima caridad se extiende a todo lo que debe ser amado con ella. En consecuencia, en el aumento de la caridad no se da esa adición, que habría de suponer la distinción específica entre la caridad añadida y aquella a la que se añade.

Por lo tanto, si hay adición de caridad a caridad, no quedaría otra que la que presupone la distinción numérica, la cual se da por la diversidad de los sujetos, como la blancura se acrecienta añadiendo blanco a blanco, aunque con ello no se haga una cosa más blanca. Pero esto no hace al caso presente. En efecto, dado que el sujeto de la caridad no es otro que el alma racional, su aumento no podría hacerse sino añadiendo un alma racional a otra, cosa imposible. Y aun en el supuesto de que fuera posible ese aumento, haría mayor el ser amante, pero no más amador. En consecuencia, la caridad de ninguna manera puede aumentar añadiendo caridad a caridad, como sostienen algunos.

Por consiguiente, la caridad aumenta sólo porque quien la recibe participa más y más de ella, o sea, está más actuado por ella y se encuentra más sometido. Esta clase de aumento, en realidad, es propia de toda forma cuya intensidad aumenta, pues el ser propio de esa forma consiste en adherirse totalmente al sujeto en que radica. Dado, pues, que la magnitud de una cosa responde a su ser, una forma será mayor por unirse más al sujeto, y no porque sobrevenga otra forma. Esto último pudiera darse si una forma tuviera cantidad por sí misma y no por su radicación en el sujeto. En conclusión, la caridad aumenta por intensificarse más en el sujeto, y es lo mismo que decir que aumenta según su esencia. Su aumento no se da por adición de caridad a caridad.

A las objeciones:

1. La cantidad corporal tiene algo como cantidad y algo como forma accidental. Por ser cantidad, se la distingue por su ubicación o por el número. Bajo este aspecto, el crecimiento de su magnitud se considera por adición, como se ve en los animales. Por ser forma accidental, en cambio, se la distingue por relación al sujeto. Bajo este aspecto tiene un aumento propio, como las demás formas accidentales, es decir, por su intensificación en el sujeto, como es el caso de las cosas que se enrarecen, como prueba el Filósofo en IV Physic. . De igual manera, la ciencia misma, en cuanto hábito, tiene cantidad por parte de los objetos, y de esta forma aumenta por adición, por cuanto se conocen más cosas. Tiene también cantidad en cuanto forma accidental por radicar en el sujeto. Bajo este aspecto aumenta en quien adquiere conocimiento más cierto del que antes tenía. De manera análoga, la caridad tiene una doble cantidad. Pero, como acabamos de exponer, no aumenta según la cantidad que proviene de los objetos. No queda, pues, otra solución que el aumento por intensidad.

2. La suma de la luz a la luz se puede entender en el aire por el aumento de los focos generadores de luz. Pero esa distinción no vale para el caso presente, ya que no hay más que una lumbrera que expanda la luz de caridad.

3. La infusión de la caridad conlleva mutación en cuanto a tener o no caridad. Por eso es necesario que sobrevenga algo que antes no existía. Pero el aumento de caridad sólo implica mutación en el sentido de tener más o menos. No es, pues, preciso que exista algo que antes no existía, sino que esté en el sujeto más radicado de lo que antes estaba. Esto es, en realidad, lo que hace Dios aumentando la caridad: que se enraice más y se participe mejor en el alma la semejanza del Espíritu Santo.

Artículo 6

¿Aumenta la caridad con cualquier acto?

Objeciones por las que parece que la caridad aumenta con cualquier acto de la misma:

1. Lo que puede lo más, puede lo menos. Pues bien, cualquier acto de caridad merece la vida eterna, que es más valioso que el simple aumento de la caridad, pues la vida eterna implica la perfección de la caridad. Con mayor razón, pues, aumentará la caridad cualquier acto de la misma.

2. Como el hábito de las virtudes adquiridas se produce con los actos, también el aumento de la caridad es producido por sus actos. Ahora bien, cualquier acto virtuoso contribuye a producir la virtud. Por igual razón, cualquier acto de caridad contribuye a su aumento.

3. Afirma San Gregorio que en el camino de Dios, no andar es retroceder. Pero nadie retrocede mientras esté movido por un acto de caridad. En consecuencia, quien está movido por un acto de caridad avanza en el camino del Señor. Por lo tanto, cualquier acto de caridad contribuye a su aumento.

Contra esto: está el hecho de que los efectos no exceden la virtualidad de la causa. Pues bien, hay actos de caridad que se hacen con tibieza o remisión. Por lo tanto, su resultado no es una caridad más excelente, sino que disponen a que se torne menor.

Respondo: El crecimiento espiritual de la caridad se asemeja, en cierto modo, al crecimiento corporal. Este último, en los animales y en las plantas, no es un movimiento continuo; es decir, que si crece tanto en un tiempo determinado, por necesidad debe crecer proporcionalmente en cada parte de ese tiempo, como sucede con el movimiento local. Pero la naturaleza, durante algún tiempo, trabaja preparando el crecimiento, y no lo produce de hecho; pero después produce el efecto a que había dispuesto, efectuándose entonces el crecimiento del animal o de la planta. En el caso de la caridad, ésta no aumenta con cualquier acto, pero cada uno dispone a su aumento, en cuanto que un acto de caridad prepara mejor al hombre para ejecutar de nuevo un segundo acto, y, creciendo la habilidad, prorrumpen en acto de amor más fervoroso y con él consigue el progreso de la caridad; entonces se produce realmente su aumento.

A las objeciones:

1. Cualquier acto de caridad merece la vida eterna, que se dará a su tiempo, no inmediatamente. De igual manera, cualquier acto de caridad merece su aumento, mas no al instante, sino cuando hay esfuerzo por conseguir ese crecimiento.

2. Incluso en la generación de la virtud adquirida, no todo acto la produce, pero sí contribuye preparándola, y el último, que es el más perfecto, la lleva a término, a consecuencia de los actos precedentes, como pasa con las muchas gotas que desgastan la piedra.

3. En el camino de Dios se progresa no sólo cuando se aumenta actualmente la caridad, sino también mientras se dispone a ese aumento.

Artículo 7

¿Aumenta ilimitadamente la caridad?

Objeciones por las que parece que la caridad no aumenta ilimitadamente:

1. Todo movimiento va encaminado hacia un fin y un término, como se lee en II Metaphys. Pues bien, el crecimiento de la caridad es un movimiento. Por consiguiente, tiende a un fin o término. En consecuencia, no crece

ilimitadamente.

2. Ninguna forma excede la capacidad de su sujeto. Ahora bien, la capacidad de la criatura racional, sujeto de la caridad, es finita. En conclusión, no puede crecer ilimitadamente.

3. Toda realidad finita, por el aumento continuo, puede alcanzar otra cantidad finita también, por muy superior que sea, a no ser que el aumento continuo sea de menos a menos; pues, como dice el Filósofo en III Physic. , si a una línea se le añade lo que se resta a otra dividida ilimitadamente, jamás esa adición, aunque crezca ilimitadamente, llegará a sumar la cantidad resultante de las dos líneas, es decir, la dividida y la adicionada con lo restado de aquélla. Pero esto no vale para nuestro caso, ya que el segundo aumento de la caridad no tiene por qué ser necesariamente menor que el anterior; lo más probable es que sea igual o mayor. Siendo, pues, algo finito la caridad de la patria, si la de esta vida pudiera crecer ilimitadamente, podría ser igual a la caridad de la patria, cosa inadmisibile. En consecuencia, la de esta vida no puede crecer ilimitadamente.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol: No es que la haya alcanzado ya, es decir, que haya logrado la perfección, sino que la sigo por si logro apresarla (Flp 3,12). Y a este propósito comenta la Glosa: Ningún fiel, por mucho que haya aprovechado, diga me basta. Quien esto dice sale del camino antes de llegar al término . En consecuencia, la caridad de esta vida puede siempre crecer más y más.

Respondo: Al aumento de una cosa se puede poner término de tres maneras. La primera, por razón de su forma, que es de una manera determinada, y, en llegando a ella, no se puede pasar adelante en la forma, pues si se diera esto tendríamos otra forma distinta. Esto se echa de ver en el amarillo, que, al rebasarse sus perfiles por alteración continua, se torna blanco o negro. La segunda manera, por parte del agente cuya capacidad activa no puede aumentar más la forma en el sujeto. Por último, por parte del sujeto, que no es capaz de mayor perfección.

Pues bien, por ninguno de estos modos se pone término al aumento de la caridad en esta vida. La caridad misma, por su propia especie, no tiene límite en su crecimiento, dado que es una participación de la infinita caridad, que es el Espíritu Santo. Es igualmente de virtud infinita la causa del aumento de la caridad: Dios. Por último, tampoco por parte del sujeto se puede señalar límite a ese aumento, ya que, creciendo la caridad, se incrementa la capacidad para un aumento superior. En suma: no se puede señalar término al crecimiento de la caridad en esta vida.

A las objeciones:

1. El aumento de la caridad tiende indudablemente a algún fin. Pero semejante fin no está en esta vida, sino en la otra.

2. La caridad aumenta la capacidad de la criatura espiritual, pues por ella se dilata el corazón a tenor de estas palabras: Nuestro corazón se ha dilatado (2 Cor 6,11). Queda, pues, aptitud para un aumento mayor.

3. La razón aducida vale para las cosas que tienen cantidad de la misma naturaleza; no así para las que la poseen diferente: la línea, por mucho que crezca, nunca llegará a ser superficie. No es, en cambio, del mismo orden la cantidad de caridad de esta vida, consiguiente al conocimiento de la fe, y la de la patria, donde la visión será cara a cara. No es, pues, válido el argumento.

Artículo 8

¿Puede ser perfecta la caridad en esta vida?

Objeciones por las que parece que la caridad no puede ser perfecta en esta vida:

1. Esta perfección se habría dado razonabilísimamente en los apóstoles, y de hecho no se dio en ellos, como expresa el Apóstol: No es que la haya alcanzado, es decir, que haya logrado la perfección (Flp 3,12). La caridad, pues, no puede ser perfecta en esta vida.

2. Afirma San Agustín en el libro Octog. trium quaest. : El alimento de la caridad es la disminución de la concupiscencia; donde está la perfección de la caridad no puede haber concupiscencia alguna. Ahora bien, esto no es posible en la presente vida, en la que, según San Juan, no podemos vivir sin pecado: Si dijéramos que no tenemos pecado --afirma-- nos engañamos (1 Jn 1,8). Pues bien, todo pecado proviene de alguna codicia desordenada. En consecuencia, no puede ser perfecta la caridad en esta vida.

3. Lo que es ya perfecto no puede acrecentarse más. Pero la caridad, como hemos expuesto (a.7), puede acrecentarse. Por consiguiente, no puede ser perfecta en esta vida.

Contra esto: está lo que escribe San Agustín en Super prim. Canonic. Ioann. : Al robustecerse la caridad se perfecciona; al llegar a la perfección dice: quiero morir y estar con Cristo. Esto es posible en esta vida, como lo fue en San Pablo (Flp 1,23). Por lo tanto, la caridad puede ser perfecta en esta vida.

Respondo: La perfección de la caridad se puede entender de dos maneras: por parte del objeto amado y por parte del sujeto que ama. Por parte del objeto amado puede ser, efectivamente, perfecta la caridad si se le ama cuanto es amable, y Dios es tan amable cuanto bueno. Como su bondad es infinita, es infinitamente amable. Ahora bien, no hay criatura alguna que pueda amarle de manera infinita, pues toda criatura es finita. En este sentido, pues, no puede ser perfecta la caridad de ninguna criatura; solamente lo es la caridad con que Dios se ama a sí mismo.

Por parte del sujeto que ama se dice que es perfecta la caridad cuando se ama tanto como es posible. Esto puede acaecer de tres modos. Primero: que todo el corazón del hombre esté transportado en Dios de una manera actual y continua. Esta es la perfección de la caridad en la patria, mas no en esta vida, en la que, por debilidad de la vida humana, es imposible pensar siempre en Dios y moverse por amor a El. Segundo: que el hombre ponga todo empeño en dedicarse a Dios y a las cosas divinas, olvidando todo lo demás, en cuanto se lo permitan las necesidades de la vida presente. Esta es la perfección de la caridad posible en esta vida, aunque no se dé en todos los que tienen caridad. Tercero: poniendo habitualmente todo el afecto en Dios; es decir, amarle de tal manera que no se quiera ni se piense nada contrario al amor divino. Ésta es la perfección corriente de cuantos tienen caridad.

A las objeciones:

1. El Apóstol niega que tenga la perfección de la patria. Por eso comenta la Glosa: Era perfecto viador, pero no había llegado aún al final del camino .

2. Esto se dice de los pecados veniales, los cuales no contrarían al hábito, sino al acto de la caridad. De este modo no se oponen a la perfección de la vida presente, sino a la de la patria.

3. La de esta vida no es perfección absoluta, es siempre susceptible de crecimiento.

Artículo 9

¿Está bien distinguir en la caridad tres grados: incipiente, aprovechada y perfecta?

Objeciones por las que parece que no es apropiada la distinción de la caridad en estos tres grados: incipiente, aprovechada y perfecta:

1. Entre el principio de la caridad y su perfección última hay muchos grados intermedios. En consecuencia, no se debió poner uno solo intermedio.

2. Cuando comienza la caridad, empieza también a aprovechar. No se debe, pues, establecer distinción entre caridad incipiente y caridad aprovechada.

3. Por grande que sea el grado de perfección de la caridad en este mundo, puede aumentar aún más, como ya hemos dicho (a.7). Ahora bien, aumentar la caridad es aprovechar en ella. En consecuencia, no debe distinguirse la caridad perfecta de la aprovechada. En conclusión, no procede asignar esos tres grados a la caridad.

Contra esto: está lo que escribe San Agustín en Super prim. Canonic. Ioann.: Cuando la caridad ha nacido, se nutre (es la de los principiantes); nutrida, se robustece (la de los aprovechados); siendo robusta, se perfecciona (la de los perfectos). Hay, pues, un triple grado de caridad.

Respondo: Bajo algunos aspectos, el crecimiento de la caridad puede ser comparado con el crecimiento corporal del hombre. Este, aunque se pueden distinguir muchos grados, presenta, 'no obstante, determinados períodos muy bien determinados, caracterizados por las distintas actividades o aficiones hacia las que es impulsado el hombre a medida que va creciendo. Así, existe la edad infantil, antes de llegar al uso de la «razón. Viene después un segundo estado, que corresponde al momento en que comienza a hablar y a razonar. Luego, un tercer estado, el de la pubertad, cuando el hombre es apto para engendrar. Y así, desde ese momento hasta que logra su desarrollo perfecto.

De forma semejante, en la caridad se distinguen también diversos grados según las preocupaciones (dominantes) que impone al hombre con su aumento. En primer lugar, la preocupación primordial del hombre debe ser apartarse del pecado y resistir a las concupiscencias que le mueven en sentido contrario al de la caridad. Es la ocupación de los principiantes, cuya caridad se debe nutrir y fomentar para que no se pierda. Después de ésta viene una segunda preocupación, que es trabajar principalmente para progresar en el bien. Esta preocupación es la propia de los aprovechados, que se esfuerzan principalmente en robustecer la caridad por el crecimiento. Llega, por fin, un tercer grado en el que la preocupación del hombre va encaminada principalmente a unirse con Dios y a gozar de El. Es el grado de los perfectos, los cuales desean morir y estar con Cristo. Es en síntesis lo que vemos en el movimiento corporal, en el que distinguimos tres momentos: primero, arrancar del punto de partida; segundo, acercamiento al término; finalmente, descansar en él.

A las objeciones:

1. Las distinciones intermedias que pueden apreciarse en el aumento de la caridad quedan comprendidas bajo los tres grados expuestos, al igual que cualquier división del continuo va comprendida dentro de estos tres: principio, medio y fin, como enseña el Filósofo en I De caelo.

2. Quienes comienzan en la caridad, aunque progresen, se preocupan sobre todo de resistir al pecado, cuya impugnación les preocupa. Pero después, sintiendo menos esa lucha, y como más seguros, se esfuerzan por llegar a lo perfecto: construyendo con una mano, tienen la espada en la otra, como escribe

Esdras a propósito de los que reconstruían Jerusalén (Neh 4,17).

3. También los perfectos progresan en la caridad, mas no es ésta su principal preocupación; lo que sobre todo les preocupa es unirse a Dios. Y aunque esta preocupación la compartan también los principiantes y los aprovechados, tienen, sin embargo, preocupación por otras cosas: los principiantes, por evitar el pecado; los aprovechados, por adelantar en virtud.

Artículo 10

¿Puede disminuir la caridad?

Objeciones por las que parece que puede disminuir la caridad:

1. Los contrarios se producen respecto de la misma realidad. Pues bien, el aumento y la disminución son contrarios. Por lo tanto, creciendo la caridad, como hemos dicho (a.4), parece que puede también disminuir.

2. Hablando con Dios, San Agustín en X Confess. se expresa así: Te ama menos quien contigo ama otras cosas, y en el libro Octog. trium quaest.: El alimento de la caridad es la disminución de la concupiscencia. Parece, pues, que, a la inversa, el crecimiento de la concupiscencia entrafña también la disminución de la caridad. Pero la concupiscencia con que se ama algo fuera de Dios puede crecer en el hombre. En consecuencia, la caridad puede disminuir.

3. En expresión de San Agustín en VIII Super Genesim ad litt.: Dios no realiza la justificación del hombre de tal forma que, si se alejase, permaneciera su obra en aquel de quien se aleja. De lo cual resulta que, conservando la caridad en el hombre, Dios obra en él del mismo modo que cuando la infunde por primera vez. Ahora bien, en la infusión primera de la caridad Dios la infunde en grado menor en quien está menos preparado. En consecuencia, conservándola, la conservará también en grado menor en quien esté menos preparado. En conclusión, la caridad puede disminuir.

Contra esto: está el hecho de que la Escritura compara la caridad con el fuego, a tenor de estas palabras: Sus lámparas son lámparas de fuego (Cant 8,6). Ahora bien, el fuego, mientras existe, siempre sube. Luego la caridad, mientras permanezca, puede subir; pero descender, esto es, disminuir, nunca.

Respondo: La cantidad de caridad con relación a su objeto propio, según hemos expuesto (a.4 ad 1; a.5), no puede ni disminuir ni aumentar. Pero, dado que recibe aumento por parte del sujeto, conviene considerar si en este sentido puede o no disminuir. Pues bien, en la hipótesis de que disminuya, hay que considerar también si lo hace por algún acto, o simplemente absteniéndose de él. De este último modo disminuyen las virtudes adquiridas con actos, y a veces desaparecen, como hemos expuesto (1-2 q.53 a.3). Por eso en VIII Ethic. escribe el Filósofo sobre la amistad: Cortó muchas amistades el no frecuentarlas, es decir, no recurriendo al amigo o no hablando con él. Esto sucede porque la conservación de una cosa depende de su causa, y como la causa de la virtud adquirida es el acto humano, cuando éste cesa, va aminorándose la virtud hasta terminar desapareciendo. Esto no ocurre en el caso de la caridad, ya que ésta no la causan los actos humanos, sino Dios, como hemos expuesto (a.2). Por eso, incluso cesando el acto, ni disminuye ni desaparece, con tal de que no haya pecado en esa cesación.

De todo esto se debe concluir que la disminución de la caridad no puede tener otra causa que Dios o algún pecado. Dios, en verdad, no nos inflige ninguna disminución sino por vía de pena, en cuanto que retira la gracia en pena del pecado. Por eso tampoco puede disminuir la caridad sino a modo de pena, y ésta

se debe al pecado. La consecuencia de esto es que, si disminuye la caridad, su causa efectiva o meritoria es el pecado. El pecado mortal, por su parte, no disminuye la caridad de ninguno de esos modos, sino que la destruye totalmente. La destruye de manera efectiva, porque todo pecado mortal es contrario a la caridad, como veremos después (a.12). La destruye también merecidamente, pues, al pecar mortalmente obrando contra la caridad, merece que Dios se la retire.

De igual modo, tampoco el pecado venial puede disminuir la caridad ni de manera efectiva ni de manera meritoria. No efectivamente, porque el pecado venial no afecta directamente a la caridad, ya que ésta versa sobre el último fin, mientras que el pecado venial es un desorden en los medios, y no disminuye el amor del fin por el hecho de incurrir en alguna deficiencia en lo que a él conduce. Es lo que acontece a veces con los enfermos muy preocupados por su salud, y que, no obstante, no observan convenientemente la dieta. Otro tanto ocurre también con las ciencias especulativas, en las que las opiniones falsas sobre las conclusiones no aminoran la certeza de los principios. De igual modo, tampoco el pecado venial merece la disminución de la caridad, pues quien incurre en deficiencias en lo menor, no merece por ello sufrir detrimento en lo mayor. Dios, en realidad, no se aparta del hombre sino cuanto éste se aparta de Dios. Así, quien se comporta desordenadamente en lo que lleva al fin, no merece sufrir detrimento en la caridad, que ordena al hombre al fin último.

En consecuencia, la caridad no puede sufrir detrimento si tomamos esta palabra en sentido directo. Puede, no obstante, en sentido indirecto, llamarse disminución en cuanto disposición a la corrupción, disposición que viene de los pecados veniales, o también de la falta de ejercicio de la caridad .

A las objeciones:

1. Los contrarios versan sobre el mismo objeto cuando el sujeto se relaciona de la misma manera con uno y otro. La caridad, empero, no se relaciona de la misma manera con el aumento y la disminución. Puede, efectivamente, tener una causa que la aumente. Pero no tiene una causa que la disminuya, como hemos dicho. La objeción, pues, no concluye.

2. Hay una doble concupiscencia. Una de ellas pone el fin en las criaturas. Esta mata del todo la caridad, ya que, según San Agustín, es su veneno . Esto hace que Dios sea menos amado que lo que debe ser por caridad, no disminuyendo, sino destruyendo totalmente la caridad. En este sentido debe interpretarse la expresión te ama menos quien contigo ama alguna otra cosa , ya que a continuación añade: porque no ama por ti. Esto sucede solamente en el pecado mortal, no en el venial, pues lo que se ama en el pecado venial se ama por Dios habitualmente, aunque no actualmente. Pero hay también otra concupiscencia, la del pecado venial. Esta está siempre aminorada por la caridad, pero no puede disminuir la caridad, por la razón que ya hemos expuesto.

3. En la infusión de la caridad se requiere un movimiento del libre albedrío, como ya hemos dicho (1-2 q.113 a.3). Por eso lo que disminuye la intensidad del libre albedrío contribuye, como disposición, a que la caridad a infundir sea de menor grado. Mas para conservar la caridad no se requiere movimiento del libre albedrío, ya que, de lo contrario, no permanecería en quienes duermen. De ahí que el defecto de intensidad en el movimiento del libre albedrío no conlleve la disminución de la caridad.

Artículo 11

¿Puede perderse la caridad una vez poseída?

Objeciones por las que parece que la caridad, una vez poseída, no se puede perder:

1. Si se pierde, será solamente por el pecado. Pues bien, quien tiene caridad no puede pecar, ya que se lee en San Juan (1 Jn 3,9): Todo el que ha nacido de Dios no peca, porque su semilla queda en él, y no puede pecar porque ha nacido de Dios. Pero, según San Agustín en XV De Trin., la caridad la tienen solamente los hijos de Dios, ya que ella es la que separa a los hijos del reino de los hijos de la perdición. En consecuencia, quien tiene caridad no la puede perder.

2. Afirma San Agustín en VIII De Trin. que el amor, si no es verdadero, no debe llamarse amor. Ahora bien, como afirma en la carta ad Iulianum comitem, la caridad que puede perderse nunca fue verdadera. Por lo tanto, no ha habido caridad. En consecuencia, si se tiene una vez, nunca se pierde.

3. Dice San Gregorio en la homilía de Pentecostés: El amor de Dios obra grandezas si existe; si deja de obrar, no es caridad. Pues bien, nadie obrando grandezas pierde la caridad. En consecuencia, si la caridad arraiga, no se puede perder.

4. Finalmente, el libre albedrío no se inclina al pecado a no ser por algún motivo que le impulsa a él. Ahora bien, la caridad excluye todo motivo de pecar, como son: el amor propio, la concupiscencia o cosas por el estilo. La caridad, pues, no puede perderse.

Contra esto: está lo que se lee en la Escritura (Ap 2,4): Tengo en tu contra haber dejado la caridad primera.

Respondo: Por la caridad habita en nosotros el Espíritu Santo, como se deduce de lo que dejamos expuesto (a.2; q.23 a.2). Partiendo de ahí podemos considerar la caridad de tres maneras. La primera, de parte del Espíritu Santo, que mueve al alma a amar a Dios. Por esta parte, la caridad goza de impecabilidad por virtud del Espíritu Santo, que realiza infaliblemente lo que quiere. Resulta, por lo mismo, imposible que sean al mismo tiempo verdad estas dos cosas: que el Espíritu Santo quiera mover a uno al acto de caridad, y que éste pierda la caridad pecando, ya que el don de perseverancia se encuentra entre los beneficios de Dios, gracias a los cuales, quienes son librados, lo son ciertísimamente, como escribe San Agustín en el libro De praedest. Sanct. .

En segundo lugar se puede considerar la caridad en su propia esencia. Bajo este aspecto, la caridad no puede sino lo que corresponde a su esencia. Por eso no puede pecar, lo mismo que ni el calor puede enfriar ni la injusticia hacer bien, como se expresa San Agustín en el libro De Serm. Dom.

Se puede, finalmente, considerar la caridad por parte del sujeto, que es voluble, según la libertad del libre albedrío. Esta relación de la caridad con el sujeto se puede, sin embargo, considerar de dos maneras: bajo la razón formal de la relación de la forma con la materia, y bajo la especial razón de las relaciones entre el hábito y la potencia. Corresponde, en primer lugar, a la forma existir en el sujeto de manera amisible cuando no informa toda la potencialidad de la materia, como se ve en las formas de los seres susceptibles de generación y de corrupción. En estos casos, la materia recibe una forma, quedándole todavía potencia para otra, como si la potencialidad de la materia no estuviera llena con su forma; por eso puede perderse una forma con la recepción de otra. Pero la forma del cuerpo celeste se recibe de manera inamisible, porque llena la potencialidad de la materia, de suerte que no le queda potencia para otra. Es lo

que sucede con la caridad de la patria: es inamisible porque llena de manera total la potencialidad de la mente racional en cuanto que todos sus movimientos se dirigen continuamente a Dios. La caridad de la presente vida, en cambio, no llena de esta manera la potencialidad de su sujeto, porque no tiende siempre en acto a Dios. Por eso, cuando no tiende actualmente a Dios, la caridad es susceptible de ser perdida.

Por otra parte, lo propio del hábito es inclinar la potencia a obrar en la forma a él adecuada, haciendo parecer bueno lo que le es conforme, y malo lo que le es contrario. Pues lo mismo que el gusto aprecia los sabores según su disposición, la mente del hombre juzga también lo que debe hacer según su habitual disposición. Por eso en III Ethic. dice el Filósofo que cada uno aprecia el fin según es él mismo. En consecuencia, será inamisible la caridad donde lo que armonice con ella no puede ser sino bueno, o sea en la patria, en donde se ve a Dios en su esencia, que es la bondad misma por esencia. Por eso la caridad de la patria no puede perderse. Puede perderse, empero, la caridad de la vida presente, puesto que se encuentra en un estado en el que no se ve la esencia de Dios.

A las objeciones:

1. San Juan, en el texto citado, habla del poder del Espíritu Santo, con cuya protección vuelve inmunes del pecado a quienes mueve a su placer.

2. No es verdadera caridad la que por su misma esencia puede abandonarse. Equivaldría esto a amar a tiempos y luego dejar de amar, lo cual no sería propio del verdadero amor. Pero si se pierde la caridad por volubilidad del sujeto, eso acontece contra la tendencia que entraña el acto de caridad. Y esto no repugna a la esencia de la caridad.

3. El amor de Dios se propone siempre realizar grandes cosas, porque corresponde a la naturaleza misma de la caridad. Pero no siempre llega a realizar esas grandes cosas por la condición del sujeto.

4. La caridad, por la naturaleza misma de su acto, excluye cuanto puede inducir a pecar. Pero sucede que a veces no está en acto, y entonces puede sobrevenir algún motivo para pecar, y, si se consiente, se pierde la caridad.

Artículo 12

¿Se pierde la caridad por un solo acto de pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la caridad no se pierde por un solo acto de pecado mortal:

1. Escribe Orígenes en I Periarchon: Si el tedio se apodera alguna vez de alguno de los llegados a un grado sumo de perfección, no creo que instantáneamente se derrumbe y caiga, sino que ha de caer paulatinamente y por partes. Ahora bien, el hombre cae perdiendo la caridad. En consecuencia, no se pierde por un solo acto de pecado mortal.

2. El papa San León, en un sermón sobre la pasión, habla a Pedro en estos términos: Vio en ti el Señor no una fe vencida ni un amor pervertido, sino una constancia turbada. Abundó el llanto donde no faltó el afecto, y la fuente de la caridad lavó tus palabras de temor. Y San Bernardo, apoyándose en estas palabras, escribió que en Pedro no se extinguió la caridad, sino que se adormeció. Pues bien, negando a Cristo pecó mortalmente Pedro. En consecuencia, la caridad no se pierde por un solo acto de pecado mortal.

3. La caridad es más fuerte que la virtud adquirida, y el hábito de una virtud adquirida no desaparece por un solo acto contrario de pecado. Con mayor

razón, pues, tampoco desaparece la caridad por un solo acto contrario de pecado mortal.

4. La caridad implica amor de Dios y del prójimo. Mas puede suceder, según parece, que se cometa pecado mortal conservando el amor de Dios y del prójimo, ya que, como hemos expuesto (a.10), el afecto desordenado de los medios no destruye el amor al fin. Puede, pues, permanecer la caridad hacia Dios existiendo el pecado mortal, que proviene del Afecto desordenado hacia un bien temporal.

5. Finalmente, el objeto de la virtud teologal es el último fin. Pues bien, las otras virtudes teologales, o sea, la fe y la esperanza, no se pierden por un solo pecado mortal; tan sólo quedan informes. Puede, pues, permanecer también la caridad informe, aun perpetrado un pecado mortal.

Contra esto: está el hecho de que por el pecado mortal se hace el hombre digno de muerte eterna, según el Apóstol: Estipendio del pecado es la muerte (Rom 6,23). Ahora bien, quien tiene caridad, tiene mérito de vida eterna, según San Juan (14,21). Si uno me ama, será amado de mi Padre, y yo le amaré y me mostraré a él, y en esa manifestación consiste en realidad la vida eterna, a tenor de estas palabras: Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo (Jn 17,3). Pero nadie puede ser a la vez digno de vida y de muerte eterna. En conclusión, es imposible que nadie tenga caridad con pecado mortal. La caridad, pues, se pierde por un solo acto de pecado mortal.

Respondo: Un contrario desaparece cuando sobreviene el otro. Ahora bien, cualquier acto de pecado mortal es contrario a la naturaleza propia de la caridad, que consiste en amar a Dios sobre todo, y que el hombre le esté sometido por completo, refiriendo todas las cosas a El. Es, por lo mismo, esencial a la caridad amar a Dios de tal manera que se quiera estarle sujeto en todo y seguir en todo la regla de sus mandamientos, ya que contraría a la caridad lo que sea contrario a sus preceptos, y por eso puede excluirla. En el caso de que la caridad fuera hábito adquirido, fruto de la actividad del sujeto, su pérdida no resultaría necesariamente de un solo acto contrario, ya que un acto no va directamente contra el hábito, sino contra el acto, y la conservación del hábito en el sujeto no implica la continuidad del acto; por consiguiente, cuando sobreviene un acto contrario, no desaparece automáticamente el hábito adquirido. La caridad, en cambio, por ser hábito infuso, depende de la acción de Dios que la infunde, y en su infusión y conservación se comporta Dios como el sol en la iluminación del aire, como ya hemos expuesto (a.10 arg.3; q.4 a.4 ad 3). Y así como la luz cesaría al instante en el aire por la interposición de algún obstáculo a la iluminación del sol, igualmente cesa de estar la caridad en el alma al instante cuando se interpone algún obstáculo a la influencia divina de la caridad. Es evidente, por otra parte, que cualquier pecado mortal que va contra los mandamientos divinos constituye un obstáculo a esa infusión de Dios. Efectivamente, del solo hecho de que el hombre, al elegir, prefiera el pecado a la amistad divina, que exige el cumplimiento de su voluntad, se sigue que, inmediatamente, por un solo pecado mortal, se pierda el hábito de la caridad. A este propósito escribe San Agustín en VIII Super Genesim ad litt.: El hombre es iluminado estándole Dios presente; ausente Dios, al punto se entenebrece; de El se apartan no por distancias locales, sino por aversión de la voluntad.

A las objeciones:

1. Las palabras de Orígenes pueden entenderse en el sentido de que el hombre que está en estado perfecto no camina de golpe al pecado mortal, sino

que se dispone a ello por negligencias anteriores. Por eso, como hemos expuesto (1-2 q.88 a.3), los pecados veniales se llaman también disposiciones al mortal. Sin embargo, por un solo acto de pecado mortal que cometa, cae perdiendo la caridad.

Mas porque, añade el mismo Orígenes, si sucediera a alguien pasajera caída y se arrepintiera en breve, no parece que haya sufrido total ruina , puede deducirse que entiende por ruina y caída totales las de quien peca por malicia, hecho que en el varón perfecto no se produce repentinamente.

2. La caridad se pierde de dos maneras: directa, por desprecio actual, y de este modo no la perdió Pedro; indirecta, cuando se comete un acto contrario a la caridad bajo influencia de una pasión de concupiscencia o de temor. Pedro la perdió de este modo, obrando contra la caridad; pero la recuperó al instante.

3. Esta objeción está resuelta en la respuesta anterior.

4. No cualquier afecto desordenado de los medios o bienes creados constituye pecado mortal; se incurre en el sólo cuando es tal que repugna a la voluntad divina. Este es el desorden que contraría directamente a la caridad, como hemos dicho.

5. La caridad implica unión con Dios, no la fe ni la esperanza. Todo pecado mortal, en cambio, consiste en la aversión a Dios, como ya hemos dicho (q.20 a.3; 1-2 q.72 a.5). Por eso todo pecado mortal contraría a la caridad, pero no es contrario a la fe o a la esperanza, sino solamente algunos concretos que destruyen el hábito de la fe o de la esperanza, así como todo pecado mortal destruye el hábito de la caridad. Resulta, por tanto, evidente que la caridad no puede permanecer informe, ya que es la última forma de la virtud, porque hace referencia a Dios como fin último, según hemos dicho (q.23 a.8).

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 24

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 25

Cuestión 25. Objeto de la caridad

Viene a continuación el tema del objeto de la caridad. En él hay dos cosas a considerar. La primera, qué debe amarse por caridad. La segunda, en qué orden se debe amar. La primera plantea doce preguntas:

1. ¿Ha de ser amado con caridad sólo Dios o también el prójimo?
2. La caridad, ¿se ha de amar por caridad?
3. ¿Se han de amar con caridad las criaturas irracionales?
4. ¿Puede uno amarse a sí mismo por caridad?
5. ¿A su propio cuerpo?
6. ¿Se ha de amar por caridad a los pecadores?
7. ¿Los pecadores se aman a sí mismos?
8. ¿Se ha de amar por caridad a los enemigos?
9. ¿Se les ha de dar muestras de caridad?
10. ¿Se ha de amar con caridad a los ángeles?
11. ¿A los demonios?
12. Enumeración de lo que se ha de amar por caridad.

Artículo 1

El amor de caridad, ¿termina en Dios o se extiende también al prójimo?

Objeciones por las que parece que el amor de caridad termina en Dios y no se extiende al prójimo:

1. Así como a Dios debemos amor, le debemos también temor, a tenor de estas palabras de la Escritura: Y ahora, Israel, ¿qué te pide el Señor sino que le temas y le ames? (Dt 10,12). Ahora bien, es distinto el temor que inspira el hombre, o temor humano, del que inspira Dios, que es o servil o filial, como hemos expuesto (q.19 a.2). Es, pues, distinto el amor de caridad con que amamos a Dios y el amor con que amamos al prójimo.

2. Según el Filósofo en VIII Ethic., ser amado es ser honrado. Y es distinto el honor debido a Dios, que es honor de latría, y el debido a la criatura, honor de dulía. Es, por lo mismo, distinto el amor de Dios y el amor del prójimo.

3. La esperanza --según la Glosa engendra la caridad. Pero la esperanza se ha de poner en Dios de tal forma, que son reprendidos quienes la ponen en el hombre, según la Escritura: Maldito el hombre que espera en el hombre (Jer 17,5). En consecuencia, a Dios se le debe una caridad que no se extiende al prójimo.

Contra esto: está el testimonio de la Escritura: Mandamiento tenemos de Dios: que el que le ame ha de amar a su hermano (1 Jn 4,21).

Respondo: Según hemos expuesto (1-2 q.54 a.3), los hábitos no se diferencian sino porque cambia la especie de sus actos; todos los actos de una especie pertenecen al mismo hábito. Pues bien, dado que el carácter específico de un acto lo constituye la razón formal de su objeto, por fuerza han de ser de la misma especie el acto que versa sobre la razón formal del objeto y el que recae sobre un objeto bajo tal razón formal, como son específicamente lo mismo la visión con que se ve la luz y la visión con que se ve el color por medio de la luz. Ahora bien, la razón del amor al prójimo es Dios, pues lo que debemos amar en el prójimo es que exista en Dios. Es, por lo tanto, evidente que son de la misma especie el acto con que amamos a Dios y el acto con que amamos al prójimo. Por eso el hábito de la caridad comprende el amor, no sólo de Dios, sino también el del prójimo.

A las objeciones:

1. El prójimo tanto puede ser temido como amado de dos maneras. Primera, por lo propio de él, como el tirano es o temido por su crueldad o amado por el deseo de conseguir algo de él. En este sentido, el temor y el amor humano se distinguen del temor y del amor de Dios. En segundo lugar, también es temido y amado el hombre por lo que hay de Dios en él. Y así, es temido el brazo secular, porque ha recibido de Dios la misión de castigar al malhechor, y es amado por justicia. Este temor y amor del hombre no se distinguen del temor de Dios, como tampoco de su amor.

2. El amor se refiere al bien en general, mientras que el honor se refiere el bien propio de la persona honrada, ya que se le tributa como testimonio de la propia virtud. Por eso el amor no se diferencia específicamente por la diversidad de bienes diferenciados con tal que se refieran a un bien común; el honor, en cambio, se diferencia por los bienes particulares de cada uno. Según eso, amamos con el mismo amor de caridad a todos los prójimos, en cuanto les referimos a un bien común que es Dios, mientras que les rendimos honores distintos según la cualidad intransferible de cada uno. Igualmente, tributamos a Dios el honor especial de latría por su excelencia única.

3. Son vituperados los hombres que esperan en el hombre como principal autor de salvación; mas no los que esperan en él como instrumento en dependencia de Dios. Sería asimismo reprehensible quien amara al prójimo como fin principal; pero no quien lo ame por Dios, lo cual es propio de la caridad.

Artículo 2

¿Se ha de amar la caridad?

Objeciones por las que parece que la caridad no debe ser amada por caridad:

1. Qué debemos amar por caridad está expresado en los dos preceptos de la caridad que vemos en San Mateo (22,37ss). Ahora bien, en ninguno de ellos está la caridad, pues la caridad no es ni Dios ni el prójimo. Por consiguiente, no se debe amar la caridad por caridad.

2. Según hemos visto (q.23 a.1 y 5), la caridad está fundada sobre la comunicación de la bienaventuranza. Pues bien, la caridad no puede participar de esa bienaventuranza. En consecuencia, la caridad no puede ser amada por caridad.

3. La caridad, según queda expuesto (q.23 a.1), es una amistad. Pero nadie puede tener amistad con la caridad ni con cualquier accidente, dado que entre ellas no hay reciprocidad de amor, elemento esencial de la amistad, como se lee en VIII^e Ethic. Por consiguiente, la caridad no debe ser amada por caridad.

Contra esto: está lo que afirma San Agustín en VIII De Trin.: El que ama al prójimo, debe amar también, en consecuencia, el amor mismo. Al prójimo se le ama por caridad. Luego se ha de amar también la caridad por la caridad.

Respondo: La caridad es amor, y el amor, por la naturaleza de la potencia de que es acto, puede volver sobre sí mismo. En efecto, dado que el objeto de la voluntad es el bien universal, puede caer bajo el acto de la misma todo cuanto tenga razón de bien. Pues así como el acto de querer es un bien, la voluntad puede querer el querer, lo mismo que el entendimiento, cuyo objeto es la verdad, entiende que entiende, porque también esto es una verdad. El amor igualmente, por razón de su naturaleza específica, puede volver sobre sí, ya que es impulso espontáneo de quien ama hacia el ser amado. Por el hecho, pues, de que uno ame, ama el amar.

Pero la caridad, según hemos visto (q.23 a.1), no es solamente amor; es también amistad. Y en la amistad amamos dos cosas. La primera, al amigo con el que tenemos la amistad y para el que queremos el bien; la segunda, el bien que le deseamos. De este modo, y no del primero, se ama la caridad por caridad, pues la caridad es el bien que deseamos para cuantos amamos en caridad. Por esta misma razón, amamos la bienaventuranza y las demás virtudes.

A las objeciones:

1. Dios y el prójimo son aquellos con quienes tenemos amistad. Ahora bien, nuestro amor hacia ellos entraña el amor de la caridad. Efectivamente, amamos a Dios y al prójimo en cuanto que lo que amamos es el amor que nosotros y el prójimo tenemos a Dios, lo cual es amar la caridad.

2. La caridad es comunicación misma de vida espiritual, que lleva a la bienaventuranza. Por eso es amada como el bien que deseamos a cuantos amamos por caridad.

3. Esa objeción procede de creer que son amados con amistad aquellos con quienes la tenemos.

Artículo 3

¿Se deben amar por caridad incluso las criaturas irracionales?

Objeciones por las que parece que se deben amar con caridad incluso las criaturas irracionales:

1. Por caridad nos conformamos en grado sumo con Dios. Pues bien, Dios ama a las criaturas irracionales, como se ve en la Escritura: Ama todas las cosas que existen (Sab 11,25), y cuanto ama lo ama por sí mismo, que es caridad. Por tanto, también nosotros debemos amar por caridad a las criaturas irracionales.

2. La caridad se dirige principalmente hacia Dios; a los demás, en cambio, sólo en cuanto pertenecen a El. Dado, pues, que la criatura racional pertenece a Dios en cuanto tiene la semejanza de su imagen, también le pertenece la criatura irracional por tener la semejanza de su huella. En consecuencia, la caridad se extiende también a las criaturas irracionales.

3. Como el objeto de la caridad es Dios, lo es igualmente de la fe. Ahora bien, la fe se extiende a las criaturas irracionales, pues creemos que el cielo y la tierra han sido creados por Dios; y que los peces y las aves han sido producidos de las aguas, y de la tierra los animales que andan y las plantas. Por tanto, la caridad se extiende también a las criaturas irracionales.

Contra esto: está el hecho de que la caridad comprende solamente a Dios y al prójimo, y con el nombre de prójimo no puede entenderse la criatura irracional, pues no comunica con el hombre en la vida racional. Por consiguiente, la caridad no se extiende a las criaturas irracionales.

Respondo: La caridad, según hemos expuesto (q.23 a.1), es una amistad, y en ésta se incluyen dos cosas: el amigo con el que se tiene la amistad, y los bienes que se le desean. Del primer modo, ninguna criatura irracional puede ser amada por caridad, por tres razones. Las dos primera atañen a la amistad en general, que es imposible tener con las criaturas irracionales. En primer lugar, porque se tiene amistad con aquel al que queremos el bien, y propiamente no puedo querer el bien a la criatura irracional. Efectivamente, la criatura irracional no es apta para poseer como propio el bien, sino que este privilegio está reservado a la criatura racional, la única que, por libre albedrío, puede disponer del bien que posee. Por eso afirma el Filósofo en IIPhysic. que, hablando de las criaturas irracionales, no afirmamos que les suceda algo bueno o malo sino por

analogía. En segundo lugar, porque toda amistad se basa en alguna comunicación de vida, ya que nada hay tan propio de la amistad como convivir, según afirma el Filósofo en VIII Ethic. ; y las criaturas irracionales no pueden tener comunicación en la vida, que es por esencia racional. No es, pues, posible tener amistad con ellos sino metafóricamente. La tercera razón es propia de la caridad, porque ésta se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, de la cual no es capaz la criatura irracional. En consecuencia, con la criatura irracional no se puede entablar amistad de caridad. Se puede, sin embargo, amar por caridad a las criaturas irracionales, como bienes que queremos para otros, en el sentido de que por caridad queremos su conservación para honor de Dios y utilidad de los hombres. De esta manera, las ama también Dios en caridad.

A las objeciones:

1. Con lo expuesto queda dada la respuesta.
2. La semejanza de huella no da capacidad de vida eterna como la semejanza de imagen. No hay, pues, paridad de razones.
3. La fe se puede extender a cuanto de alguna manera es verdadero. La amistad de caridad, en cambio, abarca solamente lo ordenado a poseer el bien de la vida eterna. De ahí que no sea lo mismo.

Artículo 4

¿Debe amarse a sí mismo el hombre por caridad?

Objeciones por las que parece que el hombre no se ama a sí mismo por caridad:

1. Dice San Gregorio en una homilía que la caridad no puede darse sino al menos entre dos. En consecuencia, nadie tiene caridad consigo mismo.
2. La amistad, en su esencia, entraña reciprocidad e igualdad, como consta en VIII Ethic. , dos cosas que no las puede tener respecto de sí mismo el hombre. Ahora bien, como hemos dicho (q.23 a.1), la caridad es cierta amistad. Por tanto, no la puede tener el hombre consigo mismo.
3. No puede ser vituperable lo concerniente a la caridad, porque la caridad no daña (1 Cor 13,4). Es, sin embargo, vituperable amarse a sí mismo, según el testimonio del Apóstol: En los últimos días correrán tiempos peligrosos y serán los hombres amadores de sí mismos (2 Tim 3,1-2). Por tanto, el hombre no se puede amar a sí mismo por caridad.

Contra esto: está el testimonio de la Escritura: Amarás a tu amigo como a ti mismo (Lev 19,18). Y como al amigo le amamos por caridad, por caridad debemos amarnos también a nosotros mismos.

Respondo: Siendo la caridad, como hemos visto (q.23 a.1), amistad, podemos hablar de ella en dos sentidos. Uno, bajo la razón común de la amistad. En este sentido hay que decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino otra cosa mayor que ella. La amistad, en efecto, entraña cierta unión, ya que, como escribe Dionisio , el amor es un poder unitivo, y cada uno tiene en sí mismo una unidad superior a la unión. Y así como la unidad es principio de unión, el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, ya que con los demás tenemos amistad en cuanto nos comportamos con ellos como con nosotros mismos: Lo amistoso para con otro --escribe el Filósofo--proviene de lo amistoso para con uno mismo ; como tampoco hay ciencia sobre los principios, sino algo mayor, es decir, el entendimiento.

En otro sentido podemos hablar también de la caridad según su naturaleza propia, es decir, en cuanto es principalmente amistad del hombre con Dios, y,

como consecuencia, con todas las cosas de Dios, entre las cuales está también el hombre mismo que tiene caridad. De esta forma, entre las cosas que por caridad ama el hombre como pertenecientes a Dios, está que se ame también a sí mismo por caridad.

A las objeciones:

1. San Gregorio habla de la caridad conforme a la razón común de amistad.
2. Procede en el mismo sentido que la anterior.
3. Son vituperados quienes se aman a sí mismos por amarse en conformidad con la naturaleza sensible a la que obedecen. Y eso no es amarse verdaderamente a sí mismo según la naturaleza racional, que dicta que amemos para nosotros los bienes que atañen a la perfección de la razón. De este segundo modo principalmente atañe a la caridad amarse a sí mismo.

Artículo 5

¿Debe amar el hombre su cuerpo por caridad?

Objeciones por las que parece que el hombre no debe amar su cuerpo por caridad:

1. No amamos aquello con lo que no podemos convivir. Pues bien, quienes tienen caridad huyen la convivencia con el cuerpo, según enseña el Apóstol: ¿Quién me librá de este cuerpo de muerte? (Rom 7,24); y en otro lugar: Tengo deseo de morir y estar con Cristo (Flp 1,23). No se debe, pues, amar el cuerpo por caridad.

2. La amistad de caridad se funda en la comunicación del gozo divino, y de éste no puede participar el cuerpo. Por lo tanto, no se le puede amar por caridad.

3. Por ser amistad, tenemos caridad con quienes somos capaces de reciprocidad. Pues bien, nuestro cuerpo no puede aportarnos esa reciprocidad. Luego no se le debe amar por caridad.

Contra esto: está la enseñanza de San Agustín, que en I De doctr. christ. señala cuatro cosas que se deben amar por caridad, y entre ellas pone el propio cuerpo.

Respondo: Nuestro cuerpo puede ser considerado bajo dos aspectos. Primero, en su naturaleza; segundo, en su corrupción de culpa y de pena. Ahora bien, la naturaleza de nuestro cuerpo no ha sido creada por un principio malo, como cuentan los maniqueos. Por eso podemos usarlo en servicio de Dios, a tenor de lo que escribe el Apóstol: Usad vuestros cuerpos como arma de justicia para Dios (Rom 6,13). De ahí que podamos amar también nuestro cuerpo con el amor de caridad con que amamos a Dios. No debemos, sin embargo, amar en él la infracción de la culpa y la corrupción de la pena; debemos, más bien, anhelar la extirpación de estos males con el deseo de caridad.

A las objeciones:

1. El Apóstol no rehuía la comunión con el cuerpo en cuanto a su naturaleza; antes bien, bajo este aspecto, en manera alguna quería verse despojado de él, como lo declara en estas palabras: No queremos desnudarnos, sino revestirnos (2 Cor 5,4). Quería, empero, carecer de la infección de la concupiscencia, que permanece en el cuerpo, y de la corrupción que grava al alma (Sab 9,15), impidiéndole ver a Dios. Por eso expresamente dijo de este cuerpo de muerte.

2. Aunque nuestro cuerpo no puede gozar de Dios conociéndole y amándolo, sin embargo, por las obras que hacemos con él, podemos llegar a la acabada fruición de Dios. Por eso, del gozo del alma redundaba cierta

bienaventuranza en el cuerpo, es decir, vigor de salud y de incorrupción, en expresión de San Agustín en la epístola Ad Diosc. . De esta manera, porque el cuerpo participa en cierto modo de la bienaventuranza, puede ser amado con amor de caridad.

3. La reciprocidad tiene lugar en la amistad con otro, mas no en la amistad con uno mismo, sea en cuanto al alma, sea en cuanto al cuerpo.

Artículo 6

¿Se ha de amar a los pecadores por caridad?

Objeciones por las que parece que los pecadores no han de ser amados por caridad:

1. En el salmo se dice: Tuve odio a los inicuos (Sal 118,113). Ahora bien, David tenía caridad. Luego los pecadores más han de ser odiados que amados.

2. En expresión de San Gregorio en la homilía de Pentecostés, la prueba del amor es la acción visible. Ahora bien, a los pecadores, los justos, lejos de obras de amor, les dan muestras de odio, como vemos en el salmo: Desde la mañana mataba a todos los pecadores de la tierra (Sal 100,8); y el Señor, por su parte, ordenó: No consentirás que viva el malhechor (Ex 22,18). En consecuencia, los pecadores no deben ser amados con caridad.

3. Corresponde a la amistad querer y desear el bien para los amigos. Mas, a título de caridad, los santos desean el mal para los pecadores, según la Escritura: Vayanse al infierno los pecadores (Sal 9,18). Luego éstos no deben ser amados con caridad.

4. Es propio de los amigos gozarse y querer lo mismo. Pues bien, la caridad no hace querer lo que los pecadores quieren ni gozarse en lo que ellos se gozan, sino más bien al contrario. En conclusión, los pecadores no deben ser amados con caridad.

5. Finalmente, es propio de los amigos convivir, como se dice en VIII Ethic. Pero el Apóstol amonesta a no convivir con los pecadores diciendo: Salid de en medio de ellos (2 Cor 6,17). Por tanto, no se debe amar a los pecadores por caridad.

Contra esto: está lo que afirma San Agustín en I De doctr. christ. : Amarás a tu prójimo, lo cual equivale a hay que tener a todo hombre por prójimo. Pues bien, los pecadores no dejan de ser hombres, ya que el pecado no destruye la naturaleza. Luego los pecadores deben ser amados por caridad.

Respondo: En los pecadores se pueden considerar dos cosas; a saber: la naturaleza y la culpa. Por su naturaleza, recibida de Dios, son en verdad capaces de la bienaventuranza, en cuya comunicación está fundada la caridad, como hemos visto (a.3; q.23 a.1 y 5). Desde este punto de vista, pues, deben ser amados con caridad. Su culpa, en cambio, es contraria a Dios y constituye también un obstáculo para la bienaventuranza. Por eso, por la culpa que les sitúa en oposición a Dios, han de ser odiados todos, incluso el padre, la madre y los parientes, como se lee en la Escritura (Lev 14,26). Debemos, pues, odiar en los pecadores el serlo y amarlos como capaces de la bienaventuranza. Esto es verdaderamente amarles en caridad por Dios.

A las objeciones:

1. El profeta odió a los inicuos en cuanto tales, detestando su iniquidad, que es su maldad. Este es el odio perfecto del que dice: Con odio perfecto les odié (Sal 138,22). En verdad, el mismo motivo hay para detestar el mal de uno que para amar su bien. Por lo tanto, incluso ese odio perfecto pertenece a la

caridad.

2. A los amigos que incurren en pecado, según el Filósofo en IX Ethic. , no se les debe privar de los beneficios de la amistad en tanto haya esperanza de su curación. Al contrario, mayor auxilio se les debe prestar para recuperar la virtud que para recuperar el dinero, si lo hubieran perdido, dado que la virtud es más afín a la amistad que el dinero. Mas cuando incurren en redomada malicia y se tornan incorregibles, no se les debe dispensar la familiaridad de amistad. Por eso, esta clase de pecadores, de quienes se supone que son más perniciosos para los demás que susceptibles de enmienda, la ley divina y humana prescriben su muerte. Esto, sin embargo, lo sentencia el juez, no por odio hacia ellos, sino por el amor de caridad, que antepone el bien público a la vida de una persona privada. No obstante, la muerte infligida por el juez aprovecha al pecador: si se convierte, como expiación de su culpa; si no se convierte, para poner término a su culpa, ya que con eso se le priva de la posibilidad de pecar más.

3. Las imprecaciones que vemos en la Escritura se pueden interpretar de tres maneras. La primera, a modo de presagio, no como deseo; así vayan los pecadores al infierno quiere decir: los pecadores irán al infierno. La segunda, como deseo, con tal de que el anhelo del que desea no se refiera al castigo de los nombres, sino a la justicia de quien castiga, conforme al salmo 57,11; Se alegrará el justo al ver la venganza. Ciertamente, ni el mismo Dios castigador se alegra con la perdición de los impíos, como afirma también la Escritura (Sab 1,13), sino en su justicia, como afirma el salmo: Porque el Señor es justo y ama la justicia (Sal 10,8). La tercera, como deseo de remoción de la culpa, y no como deseo de la pena misma: se desea que sean eliminados los pecados y que vivan los hombres.

4. Por caridad amamos a los pecadores, no para querer lo que quieren ellos, o gozarnos de lo que ellos gozan, sino para llevarlos a querer lo que queremos nosotros y a gozarse de lo que nos gozamos. De ahí estas palabras de Jeremías (15,19): Ellos se convertirán a ti y tú no te convertirás a dios.

5. Se debe evitar, ciertamente, que los débiles convivan con los pecadores por el peligro que corren de verse pervertidos por ellos. En cuanto a los perfectos, en cambio, cuya corrupción no se teme, es laudable que mantengan relaciones con los pecadores para convertirlos. Así el Señor comía y bebía con ellos, como consta en la Escritura (Mt 9,10-11). Sin embargo, se debe evitar la convivencia con los pecadores en un consorcio de pecado. Así dice el Apóstol: Salid de en medio de ellos y no toquéis nada inmundo (2 Cor 6,17), o sea, el consentimiento en el pecado.

Artículo 7

¿Se aman a sí mismos los pecadores?

Objeciones por las que parece que los pecadores se aman a sí mismos:

1. Lo que es principio de pecado se encuentra sobre todo en los pecadores. Pues bien, el amor propio es principio de pecado, según el testimonio de San Agustín en XIV De civ. Dei, que dice: Forma la ciudad de Babilonia . Luego los pecadores se aman extraordinariamente a sí mismos.

2. El pecado no destruye la naturaleza. Pues bien, a todos atañe por naturaleza amarse a sí mismos, y por eso incluso las criaturas irracionales apetecen, por naturaleza, su bien propio, como es la conservación en el ser y cosas semejantes. Por tanto, los pecadores se aman a sí mismos.

3. Según Dionisio en el cap.4 De div. nom.: A todos es amable el bien , y

hay muchos pecadores que se consideran buenos. En consecuencia, muchos pecadores se aman a sí mismos.

Contra esto: está la afirmación de la Escritura: El que ama la iniquidad odia su alma (Sal 10,6).

Respondo: Amarse a sí mismo en un sentido es común a todos; en otro sentido, es peculiar de los buenos, y en otro es característico de los malos que uno ame lo que tiene como su propio ser, es común a todos. Pues bien, se dice que el hombre es algo de dos maneras. La primera, en lo que afecta a su sustancia y naturaleza. En este sentido, todos se estiman en lo que son, es decir, compuestos de cuerpo y alma. De esta forma se aman todos los hombres, buenos y malos, porque desean la conservación de sí mismos. En segundo lugar, se dice que el hombre es algo según su principalidad, como del príncipe de la ciudad se dice que es la ciudad misma, y por eso lo que hace el príncipe se dice que lo hace la ciudad. De este modo no todos se tienen en lo que son. Efectivamente, lo principal que hay en el hombre es su alma racional, y es, en cambio, secundario su naturaleza sensible y corporal, llamando el Apóstol a la primera hombre interior, y a la segunda, exterior (2 Cor 4,16). Los buenos aprecian en sí mismos como principal su naturaleza racional, es decir, el hombre interior, y se estiman en ello; los malos, en cambio, consideran que lo principal es la naturaleza sensible y corporal, o sea, el hombre exterior. Por eso, al no conocerse bien, no se aman de verdad a sí mismos, sino que aman lo que creen que son. Los buenos, en cambio, conociéndose bien, se aman de verdad.

Esto lo demuestra el Filósofo en IX Ethic. por cinco condiciones propias de la amistad. Cada uno de los amigos quiere: 1.º la existencia de su amigo y que viva; 2.º le quiere bienes; 3.º le hace el bien; 4.º convive con él plácidamente; 5.º coincide con sus sentimientos contristándose o deleitándose con él. Conforme a esto, los buenos se aman a sí mismos según el hombre interior: quieren que se conserve en su entereza y le desean sus bienes, que son espirituales; trabajan para alcanzarlos, y gustosamente se vuelven a su corazón, pues en él encuentran buenos pensamientos al presente, y el recuerdo de bienes pasados y la esperanza de los futuros, con que también reciben placer. De igual manera no toleran en sí mismos división de la voluntad, porque toda su alma tiende a una sola cosa. Los malos, por el contrario, no quieren conservar la integridad de su hombre interior, ni aspiran a los bienes espirituales, ni trabajan por alcanzarlos, ni les deleita convivir consigo mismos, volviéndose al corazón en el que encuentran males presentes, pasados y futuros que detestan; ni siquiera están en paz consigo mismos por los remordimientos de su conciencia, a tenor de las palabras de la Escritura: Te argüiré y me opondré a tu paz (Sal 49,21). Con esto mismo se puede probar que los malos se aman a sí mismos según la corrupción del hombre exterior. Los buenos no se aman de esta manera.

A las objeciones:

1. El amor propio, principio del pecado, es el característico de los pecadores, que llegan hasta el desprecio de Dios, como allí mismo se dice, pues los malos de tal modo codician los bienes externos que menosprecian los espirituales.

2. El amor natural, aunque no quede del todo destruido en los malos, está, sin embargo, degradado del modo expuesto.

3. Los malos, en cuanto se consideran buenos, participan algo en el propio amor. Sin embargo, ni siquiera éste es un amor verdadero, sino aparente. Pero en los muy malos ni siquiera es posible este amor.

Artículo 8

¿Obliga la caridad a amar a los enemigos?

Objeciones por las que parece que la caridad no obliga a amar a los enemigos:

1. Dice San Agustín en Enchir.: Este gran don (amar a los enemigos) no lo tienen cuantos creemos que son escuchados al decir en la oración «perdónanos nuestras ofensas» . Pues bien, a nadie se le perdona el pecado sin caridad, a tenor de lo que leemos en la Escritura: La caridad cubre los pecados (Prov 10,12). Por tanto, no es exigencia de caridad amar a los enemigos.

2. La caridad no destruye la naturaleza. Ahora bien, todas las cosas, incluso las irracionales, odian naturalmente a sus contrarios: el lobo a la oveja; el agua al fuego. La caridad, pues, no hace amar a los enemigos.

3. La caridad no obra de manera perversa (1 Cor 13,4). Pero sería ciertamente perverso amar a los enemigos, igual que odiar a los amigos. Por eso, reprobándolo, dijo Joab a David: Amas a quienes te odian y odias a quienes te aman (2 Sam 19,6). La caridad, pues, no hace amar a los enemigos.

Contra esto: está lo que dice el Señor: Amad a vuestros enemigos (Mt 5,44).

Respondo: El amor a los enemigos se puede entender de tres maneras. Primero, amarles en cuanto enemigos. Esto es malo y contrario a la caridad, pues sería amar la maldad ajena. Segundo, se puede tomar el amor a los enemigos como amor universal por la naturaleza común que tenemos con ellos. Desde este punto de vista, el amor a los enemigos es exigencia necesaria de caridad en el sentido de que quien ama a Dios y al prójimo no puede excluir a sus enemigos del amor general al prójimo. En tercer lugar, el amor a los enemigos puede entenderse en sentido particular, es decir, como un movimiento especial de amor de alguien hacia su enemigo. Esto no es en absoluto exigencia necesaria de la caridad, ya que esta virtud no implica amor especial a cada uno de nuestros semejantes en particular, extremo que resultaría imposible. No obstante, ese amor especial, entendido como disposición de ánimo, es exigencia necesaria de la caridad en el sentido de estar dispuesto a amar a un enemigo en particular si hubiera necesidad. El hecho de que, fuera de un caso de necesidad, se dé testimonio, con obras, del amor hacia el enemigo por amor de Dios, pertenece a la perfección de la caridad . Efectivamente, amando en caridad al prójimo por Dios, cuanto más se ama a Dios, tanto mayor se muestra el amor hacia el prójimo, a pesar de cualquier enemistad. Es lo que sucede cuando se ama mucho a una persona: por este amor se ama también a sus hijos, incluso aunque fueran nuestros enemigos. En este sentido se expresa San Agustín.

A las objeciones:

1. Con lo expuesto queda dada la respuesta a la primera.

2. Todas las cosas odian a sus contrarios en cuanto tales, y nuestros enemigos, en cuanto tales, son nuestros contrarios. Eso es lo que debemos odiar en ellos: nos debe desagradar que sean enemigos. Pero no son enemigos nuestros en cuanto hombres, capaces también de la bienaventuranza. Desde este punto de vista debemos amarles.

3. Es vituperable amar a los enemigos en cuanto enemigos, y esto, como hemos expuesto, no lo hace la caridad.

Artículo 9

La caridad, ¿debe dar necesariamente señales o muestras de amor al

enemigo?

Objeciones por las que parece que es necesidad de la caridad dar señales o muestras de amor al enemigo:

1. Dice San Juan: No amemos de palabra, sino en verdad y con obras (1 Jn 3,18). Pues bien, se ama de obra dando muestras y señales de amor a quien se ama. Por tanto, es exigencia necesaria de caridad dar muestras y señales de amor a los enemigos.

2. El Señor dice, al mismo tiempo: Amad a vuestros enemigos y haced bien a los que os odian (Mt 5,44). Ahora bien, es exigencia de la caridad amar a los enemigos. Por tanto, lo es también beneficiarles.

3. Por caridad amamos no sólo a Dios, sino también al prójimo. San Gregorio escribe en la homilía de Pentecostés que el amor de Dios no puede estar ocioso; si existe, hace cosas grandes; si deja de obrar, no es amor. En consecuencia, el amor al prójimo no puede ser inoperante. Ahora bien, dado que la caridad exige necesariamente amar al prójimo, incluso al enemigo, es también necesario extender hasta ellos las señales y muestras del amor.

Contra esto: está el hecho de que, a propósito de lo que escribe San Mateo (5,44): Haced bien a los que os odian, comenta la Glosa: Hacer bien a los enemigos es el culmen de la perfección. Pues bien, lo que atañe a la perfección de la caridad no es exigencia necesaria de ella. Luego no es exigencia necesaria de la caridad dar muestras y señales de amor a los enemigos.

Respondo: Las pruebas y señales de caridad provienen del amor interno y le son proporcionadas. Es de necesidad absoluta de precepto el amor interno general a los enemigos; no lo es, sin embargo, el amor a un enemigo particular, sino sólo como disposición de ánimo, según hemos visto (a.8). Otro tanto debemos decir de las muestras y señales exteriores de amor. Hay, es verdad, ciertos beneficios y pruebas de amor que deben darse al prójimo en general, por ejemplo, orar por todos los fieles o por todo el pueblo, o beneficiar a toda la comunidad. Es entonces de necesidad de precepto mostrar esas señales a los enemigos. Si así no se hiciera, se achacaría al odio de la venganza, contra lo cual pone en guardia la Escritura en estos términos: No busques la venganza ni te acuerdes de las injurias de tus conciudadanos (Lev 19,18).

Hay, sin embargo, otros beneficios y pruebas de amor que se dan en particular a determinadas personas. Comportarse de esta manera con los enemigos no es necesario para salvarse, sino en la disposición del ánimo, o sea, que se esté dispuesto a socorrerles en caso de necesidad, como indica la Escritura: Si tuviere hambre tu enemigo, dale de comer; si tiene sed, dale de beber (Prov 25,21). Ahora bien, el hecho de dar semejantes muestras de amor al enemigo, fuera del caso de necesidad, atañe a la perfección de la caridad, ya que, no satisfecho con no dejarse vencer por el mal, exigencia necesaria, quiere incluso vencer al mal con el bien (Rom 12,21), y esto es ya de perfección. Efectivamente, no sólo se precave de llegar al odio por la injuria recibida, sino que incluso con los beneficios se esfuerza por traer a su amor al enemigo.

A las objeciones: Con lo expuesto se da respuesta a todas las objeciones.

Artículo 10

¿Debemos amar por caridad a los ángeles?

Objeciones por las que parece que no debemos amar por caridad a los ángeles:

1. San Agustín, en el libro De doctr. christ., afirma: Es doble el amor de

caridad, a saber, Dios y el prójimo . Pues bien, el amor a los ángeles no va incluido en el amor a Dios, ya que son seres creados, ni en el amor al prójimo, ya que no son de la misma especie que nosotros. No deben, pues, ser amados por caridad.

2. Nos parecemos más a los animales brutos que a los ángeles, ya que estamos en el mismo género próximo que los animales. Ahora bien, hemos dicho (a.3) que no tenemos caridad con los animales. En consecuencia, tampoco con los ángeles.

3. Y también, como se escribe en VIII Ethic.: Lo más propio de amigos es convivir. Pues bien, los ángeles ni conviven con nosotros ni les podemos ver. Por lo tanto, tampoco podemos tener con ellos amistad de caridad.

Contra esto: está lo que afirma San Agustín en XI De civ. Dei: A quien debemos dar o de quien podemos recibir favor de misericordia, justamente se le llama prójimo. Es evidente que en el precepto en el que se nos manda amar al prójimo va comprendido también el amor a los santos ángeles, que nos hacen muchos favores de misericordia .

Respondo: Como queda expuesto (a.3 y 6; q.23 a.1 y 5), la amistad de caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, en cuya participación comunican los hombres con los ángeles, según el testimonio de San Mateo (22,30): En la resurrección serán los hombres igual que los ángeles. Por lo mismo, es evidente que la amistad de caridad se extiende también a los ángeles.

A las objeciones:

1. La denominación de prójimo se apoya en la comunicación no sólo en la especie, sino también en la comunicación de beneficios que pertenecen a la vida eterna, en la cual se funda la amistad de caridad.

2. Los animales brutos conviven con nosotros en el género próximo de la naturaleza sensitiva, por la cual no somos partícipes de la bienaventuranza eterna; lo somos por la naturaleza racional, que nos pone en comunicación con los ángeles.

3. Los ángeles no conviven con nosotros la vida exterior que resulta de nuestra naturaleza sensitiva. Convivimos, sin embargo, con ellos según la mente: de manera imperfecta, en esta vida; de manera, en cambio, perfecta, en la patria, como ya hemos dicho (q.23 a.1 ad 1).

Artículo 11

¿Debemos amar a los demonios en caridad?

Objeciones por las que parece que debemos amar a los demonios en caridad:

1. Los ángeles son en realidad nuestros prójimos por tener en común con ellos la mente racional. Pero también los demonios tienen de común con nosotros la mente racional, puesto que sus dones naturales permanecen íntegros, según el parecer de Dionisio en el c.4 De div. nom. Por tanto, debemos amar con caridad a los demonios.

2. Los demonios se diferencian de los ángeles bienaventurados en el pecado, igual que los pecadores se diferencian de los justos. Ahora bien, los hombres justos aman con caridad a los pecadores. En conclusión, también deben amar con caridad a los demonios.

3. Debemos amar con caridad como prójimos a cuantos nos hacen beneficios, como se echa de ver por la autoridad de San Agustín antes aducida (a.10 sed cont.). Pues bien, los demonios nos son útiles en muchas cosas, ya que,

tentándonos, nos entretejen coronas, como escribe San Agustín en XI De civ. Dei . Por lo tanto, debemos amar a los demonios en caridad.

Contra esto: está lo que afirma la Escritura: Vuestro pacto con la muerte quedará roto, y no tendrá vigor vuestro pacto con el infierno (Is 28,18). Ahora bien, la perfección de la paz y de la alianza se hacen por caridad. Por consiguiente, no debemos caridad a los demonios moradores del infierno y procuradores de la muerte.

Respondo: Como ya hemos expuesto (a.6), en los pecadores debemos amar por caridad la naturaleza y odiar el pecado, y la palabra demonio significa una naturaleza deformada por el pecado. Por eso los demonios no deben ser amados en caridad. Y si no argumentamos basándonos en el nombre, y nos preguntamos si deben ser amados en caridad los espíritus llamados demonios, a tenor de lo expuesto (a.2 y 3), hemos de responder que hay una doble manera de amar algo en caridad. Primero, se puede amar como se ama a aquel con quien se tiene amistad. En este sentido no se puede entablar amistad de caridad con esos espíritus. Efectivamente, es de esencia de la amistad querer el bien para nuestros amigos, y no podemos querer en caridad el bien de la vida eterna, objeto de la caridad, para los espíritus condenados eternamente por Dios. Esto se opondría a la caridad de Dios con que aprobamos su justicia.

En segundo lugar, se puede amar una cosa en el sentido de que queremos que permanezca para bien de otro. De este modo queremos en caridad a las criaturas irracionales, porque queremos que permanezcan para gloria de Dios y utilidad del hombre, como hemos expuesto (a.3). Bajo este aspecto, podemos amar también en caridad la naturaleza de los demonios, deseando que esos espíritus se conserven en su naturaleza para gloria de Dios.

A las objeciones:

1. Es incompatible con la mente de los ángeles la imposibilidad de la bienaventuranza eterna, no así con la mente de los demonios. De ahí que la amistad de caridad, fundada más sobre la comunidad de la vida eterna que sobre la comunidad de naturaleza, se tiene con los ángeles, no con los demonios.

2. Los pecadores tienen en esta vida la posibilidad de llegar a la bienaventuranza eterna. No la tienen, en cambio, quienes están condenados en el infierno. En este sentido vale la misma razón que para los demonios.

3. La utilidad que nos reportan los demonios no proviene de su intención, sino por ordenación de la divina providencia. Por eso no nos compele a su amistad, sino a ser amigos de Dios, que torna su perversa intención en provecho nuestro.

Artículo 12

¿Están bien enumeradas las cuatro cosas que han de ser amadas con caridad, a saber: Dios, el prójimo, nuestro cuerpo, nosotros mismos?

Objeciones por las que parece que no están bien enumeradas las cuatro cosas que debemos amar con caridad, a saber: Dios, el prójimo, nuestro cuerpo, nosotros mismos:

1. San Agustín dice: Quien no ama a Dios, tampoco se ama a sí mismo . Ahora bien, en el amor de Dios va incluido el amor a uno mismo. En conclusión, no hay lugar para distinguir el uno del otro.

2. La parte no debe contradividirse con el todo. Pues bien, nuestro cuerpo es una parte de nosotros mismos. Por lo tanto, no se puede dividir nuestro cuerpo como objeto que debemos amar distinto de nosotros mismos.

3. Como nosotros tenemos cuerpo, lo tiene también nuestro prójimo. De ahí que, como el amor con que amamos al prójimo se distingue del amor con que nos amamos a nosotros mismos, también el amor con que uno ama el cuerpo del prójimo debe distinguirse del amor con que ama el suyo. En conclusión, no está bien hecha la división de las cuatro cosas que hay que amar.

Contra esto: está lo que expone San Agustín en De doctr. christ.: Cuatro cosas hay que amar: al que está sobre nosotros, Dios; al que es nosotros mismos; lo que está junto a nosotros (el prójimo); lo que está por debajo de nosotros, nuestro cuerpo .

Respondo: Según hemos expuesto (a.3, 6 y 10; q.23 a.1 y 5), la amistad de caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza. Pues bien, en esa comunicación hay en realidad algo que se debe considerar como principio efectivo de la bienaventuranza, es decir, Dios; hay también algo que la participa directamente, o sea, el hombre y el ángel; y, por fin, aquello hacia lo que deriva por redundancia, a saber, el cuerpo humano. El que establece la bienaventuranza es digno de ser amado por la razón de que es la causa de la misma. En cambio, el que participa de ella puede ser amado por doble motivo: o porque es uno con nosotros, o porque está asociado a nosotros en la participación. Bajo este aspecto hay dos cosas dignas de ser amadas con caridad: el hombre que se ama a sí mismo y el prójimo.

A las objeciones:

1. La diversa relación que hay entre el sujeto que ama y los objetos amados por él funda el motivo distinto del amor. Según eso, ya que quien ama tiene relación distinta con Dios y consigo mismo, esto da lugar a establecer dos objetos dignos de amor, pues el amor de uno es causa del amor del otro. Por eso, eliminada una, desaparece la otra.

2. El sujeto de la caridad es el alma racional, que puede ser capaz de bienaventuranza; de ella no participa directamente el cuerpo, sino sólo por cierta redundancia. Por consiguiente, se ama el hombre con caridad de una manera distinta en cuanto al alma racional, que es lo principal en él, de la que ama su propio cuerpo.

3. El hombre ama al prójimo no sólo en cuanto al alma, sino también en cuanto al cuerpo por razón del consorcio en la bienaventuranza. En consecuencia, por parte del prójimo es uno solo el motivo de amor. De ahí que el cuerpo del prójimo no figure como objeto especial que se deba amar aparte.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 25

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 26

Cuestión 26. El orden de la caridad

Viene a continuación el tema del orden de la caridad. Sobre ello se formulan trece preguntas:

1. ¿Hay algún orden en la caridad?
2. ¿Debe amar el hombre a Dios más que al prójimo?
3. ¿Más que a sí mismo?
4. ¿A sí mismo más que al prójimo?
5. ¿El hombre debe amar más al prójimo que a su propio cuerpo?
6. ¿Más a un prójimo que a otro?
7. ¿Al prójimo mejor más que a sí mismo o al más unido a él?
8. ¿Al que está más unido a él por origen carnal o por otras exigencias?
9. ¿Por caridad debe amar más al hijo que al padre?
10. ¿A la madre más que al padre?
11. ¿Más a la esposa que al padre o a la madre?
12. ¿Al bienhechor más que al beneficiado?
13. El orden de la caridad, ¿permanece en la patria?

Artículo 1

¿Hay algún orden en la caridad?

Objeciones por las que parece que no hay orden alguno en la caridad:

1. La caridad es una virtud. Ahora bien, a las demás virtudes no se les señala orden alguno. Luego tampoco se le debe señalar a la caridad.

2. Como el objeto de la fe es la verdad primera, el de la caridad es la bondad suma. Pues bien, en la fe no se establece orden alguno, sino que se cree todo por igual. En consecuencia, tampoco se debe establecer en la caridad.

3. La caridad radica en la voluntad. Pero el ordenar incumbe no a la voluntad, sino a la razón. Por lo tanto, no debe atribuirse orden alguno a la caridad.

Contra esto: está el testimonio de la Escritura, donde leemos: Introdújome el rey en su bodega, ordenó en mí la caridad (Cant 2,4).

Respondo: Según enseña el Filósofo en *VMetaphys.*, los términos anterior y posterior se pronuncian en relación a algún principio, y el orden entraña en sí un modo de anterioridad y posterioridad. Pues bien, hemos dicho ya (q.23 a.1; q.25 a.12) que el amor de caridad tiende hacia Dios como principio de la bienaventuranza, en cuya comunicación se funda la amistad de caridad. Es, por lo mismo, conveniente que entre las cosas amadas por caridad haya algún orden según su relación con el principio primero de ese amor, que es Dios.

A las objeciones:

1. La caridad, según hemos visto (q.23 a.6), tiende al fin último en cuanto tal, y esto no incumbe a ninguna otra virtud. Pues bien, el fin tiene razón de principio, tanto en el orden del apetito como en el de la acción, según queda ya demostrado (q.23 a.7; 1-2 q.13 a.3; q.34 a.4 ad 1; q.57 a.4). Por tanto, la caridad tiene relación en sumo grado con el primer principio, y, por consiguiente, en ella se da sobre todo un orden en relación con ese primer principio.

2. La fe corresponde a la potencia cognoscitiva, cuya operación implica que las cosas conocidas están en el sujeto que las conoce. La caridad, en cambio, está en la potencia afectiva, cuya operación consiste en que el alma tiende hacia las cosas en sí mismas.

Pues bien, el orden se encuentra principalmente en las cosas y de ellas llega a nuestro conocimiento. Por eso el orden se atribuye más a la caridad que a

la fe, aunque en ésta hay también algún orden, en el sentido de que su objeto principal es Dios, y las cosas que se refieren a Dios las considera como objeto secundario.

3. El orden atañe a la razón como potencia ordenadora; a la potencia apetitiva, como potencia ordenada. En este sentido se pone orden en la caridad.

Artículo 2

¿Se debe amar a Dios más que al prójimo?

Objeciones por las que parece que no debe ser amado Dios más que el prójimo:

1. Afirma San Juan que quien no ama a su hermano a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ve? (1 Jn 4,20). De ello se infiere que lo más amable es lo más visible, ya que, según se ha escrito también en IX Ethic., la visión es el principio del amor. Ahora bien, Dios es menos visible que el prójimo. Luego también ha de ser menos amado con caridad.

2. La semejanza es causa del amor, según el testimonio de la Escritura: Todo animal ama a su semejante (Eclo 13,19). Pues bien, es mayor la semejanza del hombre con su prójimo que con Dios. Por lo tanto, con la caridad ama el hombre al prójimo más que a Dios.

3. En expresión de San Agustín en I De doctr. christ., lo que ama la caridad en el prójimo es Dios. Pues bien, Dios no es mayor en sí mismo que en el prójimo, y, por lo tanto, no ha de ser más amado en sí mismo que en el prójimo.

En consecuencia, tampoco se debe amar a Dios más que al prójimo.

Contra esto: está el hecho de que se debe amar con preferencia lo que es causa del odio que hemos de tener a ciertas cosas. Pues bien, debemos odiar al prójimo por Dios cuando nos aparta de El, a tenor de este testimonio de la Escritura: El que viene a mí y no odia a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, no puede ser mi discípulo (Lc 14,26). En consecuencia, por caridad debemos amar a Dios más que al prójimo.

Respondo: Toda amistad considera con preferencia aquello que atañe principalmente al bien en cuya comunicación se funda, y así, la amistad política se fija principalmente en el príncipe de la ciudad, de quien depende el bien común total de la misma. Por eso los ciudadanos le deben también, sobre todo, fidelidad y obediencia. Pues bien, la amistad de caridad se cimienta en la comunicación de la bienaventuranza, que esencialmente radica en Dios como primer principio, y de él se deriva a todos los seres capaces de poseerla. Por eso Dios debe ser amado con caridad de manera peculiar y en sumo grado, dado que es amado como causa de la bienaventuranza; el prójimo, en cambio, como copartícipe nuestro de esa bienaventuranza.

A las objeciones:

1. Una cosa es causa de amor de dos maneras. Primero, como motivo de amor. En este sentido, la causa del amor es el bien, ya que se ama lo que tiene razón de bien. En segundo lugar, es causa de amor en cuanto se ofrece como un camino que lleva a la consecución del bien. Bajo este aspecto, la vista es causa del amor. Esto no se ha de entender en el sentido de que una cosa sea amable por ser vista, sino en el de que por la visión llegamos al amor. No es menester, por lo mismo, que sea más amable lo más visible, sino que es lo primero que se nos ofrece para amarlo. En este sentido argumenta el Apóstol. El prójimo, en verdad, por ser más visible, se ofrece con prioridad a nuestro amor, ya que, en expresión

de Gregorio en una homilía, por las cosas que conoce el alma aprende a amar lo desconocido. Por eso se puede argüir de quien no ama al prójimo que tampoco ama a Dios; no porque sea más digno el amor al prójimo, sino porque es lo primero que se ofrece a nuestro amor. Sin embargo, Dios es más digno de amor por su mayor bondad.

2. Nuestra semejanza con Dios es anterior y además causa de la que tenemos con el prójimo. Efectivamente, el hecho de participar de Dios lo que recibe de él también el prójimo, nos hace semejantes a nuestro prójimo. Y así, por esta razón de semejanza, hemos de amar a Dios más que al prójimo.

3. Dios, considerado en su sustancia, es igual dondequiera que esté, pues no se aminora por estar en otro. El prójimo, empero, no posee la bondad de Dios como la posee El: Dios la posee esencialmente; el prójimo la tiene por participación.

Artículo 3

¿Debe el hombre amar en caridad más a Dios que a sí mismo?

Objeciones por las que parece que el hombre no debe amar en caridad más a Dios que a sí mismo:

1. Escribe el Filósofo en IX Ethic. que la amistad para con otro proviene de la amistad para con uno mismo. Ahora bien, la causa supera al efecto. Por lo tanto, la amistad del hombre consigo mismo es mayor que con otro. En consecuencia, se debe a sí mismo más amor que a Dios.

2. Una cosa, cualquiera que sea, es amada en cuanto bien propio, y el motivo de amar es más amado que lo que se ama por ese motivo, al igual que se conocen mejor los principios de conocer. Por lo tanto, el hombre se ama a sí mismo más que cualquier otro bien que ame. En conclusión, no ama a Dios más que a sí mismo.

3. Cuanto se ama a Dios, tanto se desea gozar de El. Pues bien, tanto se ama a sí mismo cuanto se desea gozar de Dios, ya que es el mayor bien que se puede querer para sí. No debe, pues, el hombre amar por caridad a Dios más que a sí mismo.

Contra esto: está lo que escribe San Agustín en I De doctr. christ.: Si a ti te debes amar no por ti, sino por aquel en que está el fin rectísimo de tu amor, que no se duela ningún hombre si a él lo amas también por Dios. Ahora bien, es más aquello por lo que una cosa es que la cosa misma. Por lo tanto, el hombre debe amar más a Dios que a sí mismo.

Respondo: De Dios podemos recibir dos tipos de bienes: de naturaleza y de gracia. El amor natural se funda en la comunicación de los bienes naturales concedidos por Dios, y en virtud de ese amor, el hombre, en su naturaleza íntegra, ama no sólo a Dios sobre todas las cosas y más que a sí mismo, y lo mismo hace cualquier otra criatura con el amor que le es propio, sea intelectual o racional, sea animal o, al menos, el natural en las cosas que carecen de conocimiento, como las piedras y demás cosas. La razón de ello está en el hecho de que, en un todo, cada parte ama naturalmente el bien común del todo más que el bien propio y particular. Esto se pone de manifiesto en la actividad de los seres: cada parte tiene, en efecto, una inclinación primordial a la acción común que redundará en beneficio del todo. Esto se echa de ver igualmente en las virtudes políticas, que hacen que los ciudadanos sufran perjuicios en menoscabo de sus propios bienes y a veces en sus personas. Con mucha mayor razón, pues, se da esto en la amistad de caridad, fundada en la comunicación de los dones de gracia.

Por eso debe amar el hombre a Dios, bien común de todos, más que a sí mismo, porque la bienaventuranza eterna está en Dios como en principio común y fontal de cuantos pueden participarla.

A las objeciones:

1. El Filósofo habla allí de los sentimientos de amistad que se tienen hacia aquel en quien el bien, objeto de la amistad, se encuentra de una manera limitada; no de la amistad hacia aquel en quien se encuentra la totalidad de bien.

2. La parte ama en realidad el bien del todo en cuanto le es conveniente; mas no hasta el extremo de que ordene a sí misma el bien del todo, sino más bien hasta el punto de que ella misma se ordene al bien del todo.

3. Rer gozar de Dios incumbe al amor en que Dios es amado con amor de concupiscencia. Pero a Dios le amamos con amor más de amistad que de concupiscencia, ya que de suyo es mayor el bien divino que el bien que podamos participar gozándolo. Por eso, en absoluto el hombre ama más a Dios en caridad que a sí mismo.

Artículo 4

¿Debe el hombre amarse a sí mismo por caridad más que al prójimo?

Objeciones por las que parece que el hombre no debe amarse por caridad a sí mismo más que al prójimo:

1. Como hemos dicho (a.2), el objeto de la caridad es Dios. Pero a veces ve el hombre que el prójimo está más unido a Dios que él mismo. Por tanto, debe amar más a esa persona que a sí mismo.

2. Evitamos más el perjuicio de aquel a quien más amamos. Pues bien, el hombre soporta por caridad el perjuicio del prójimo, a tenor de las palabras: Quien descuida su daño por el amigo es justo (Prov 12,26). En consecuencia, por caridad debe amar más a otro que a sí mismo.

3. De la caridad se escribe en 1 Cor 13,5 que no busca lo suyo. Ahora bien, amamos al máximo a aquel cuyo bien máximo buscamos. Por lo tanto, el hombre no se ama a sí mismo por caridad más que al prójimo.

Contra esto: está lo que leemos en Lev 19,18 y Mt 22,39: Amarás al prójimo como a ti mismo. Esto parece dar a entender que el amor del hombre a sí mismo es como el modelo del amor que debe tener a otro. Ahora bien, el modelo es siempre superior a la copia. En consecuencia, por caridad el hombre debe amarse a sí mismo más que al prójimo.

Respondo: En el hombre hay dos elementos: su naturaleza espiritual y su naturaleza corporal. Se dice que se ama a sí mismo el hombre cuando se ama según su naturaleza espiritual, como ha quedado ya expuesto (q.25 a.7). Bajo este aspecto, después de Dios debe amarse el hombre más a sí mismo que a otro cualquiera. Esto está claro por el motivo mismo de amar. Efectivamente, como hemos expuesto (a.2; q.25 a.12), Dios es amado como principio del bien sobre el que se funda el amor de caridad; el hombre, en cambio, se ama a sí mismo en caridad por ser partícipe de ese bien; el prójimo, empero, es amado como asociado a esa participación. Pero esa asociación se torna en motivo de amor en cuanto implica cierta unión en orden a Dios. Por consiguiente, así como la unidad es superior a la unión, el hecho de participar del bien divino el hombre es superior al hecho de que alguien esté asociado a esa participación. En consecuencia, el hombre debe amarse a sí mismo en caridad más que al prójimo. La confirmación de ello es el hecho de que el hombre no debe incurrir en el mal del pecado, que contraría a la participación de la bienaventuranza eterna, por

librar al prójimo de un pecado.

A las objeciones:

1. El amor de caridad no se mide sólo por parte del objeto, que es Dios, sino también por parte del sujeto que ama, a saber, el hombre mismo que tiene caridad, al igual que la medida de cualquier acción depende, en cierto modo, del sujeto que la realiza. Por eso, aunque el prójimo mejor esté más cerca de Dios, no obstante, por no estar tan cerca del que tiene caridad como lo está éste de sí mismo, no se sigue que deba uno amar más al prójimo que a sí mismo.

2. El hombre debe sufrir por el amigo perjuicios corporales, y haciendo eso, se ama más a sí mismo según la parte espiritual, pues el obrar así revela perfección en la virtud, que es el bien del alma. Pero en el plano espiritual no debe el hombre incurrir en pecado para librar a otro de él, como hemos expuesto.

3. Como afirma San Agustín en la Regla cuando se dice que la caridad no busca su propio interés, se ha de entender que antepone el bien común al propio. Pero el bien común es siempre más amable que el propio, lo mismo que a la parte el bien del todo es más amable que el bien parcial suyo, como queda dicho (a.3).

Artículo 5

¿Debe amar el hombre más al prójimo que a su propio cuerpo?

Objeciones por las que parece que el hombre no debe amar más al prójimo que a su propio cuerpo:

1. Cuando se habla del prójimo se entiende incluido su cuerpo. Pues bien, si el hombre debe amar más al prójimo que a su propio cuerpo, deberá amar también más el cuerpo del prójimo que el suyo propio.

2. Como queda expuesto (a.4), el hombre debe amar más su propia alma que al prójimo. Ahora bien, nuestro propio cuerpo está más allegado a nuestra alma que el prójimo. En consecuencia, debemos amar más nuestro propio cuerpo que al prójimo.

3. Cada uno arriesga lo que ama menos en beneficio de lo que ama más. Pues bien, no todo hombre está obligado a arriesgar su propio cuerpo por la salvación del prójimo, extremo éste propio de los perfectos, a tenor de las palabras de San Juan (15,13): Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos.

En consecuencia, el hombre no está obligado a amar más con caridad al prójimo que a su propio cuerpo.

Contra esto: está lo que afirma San Agustín en el De doctr. christ.: Debemos amar más al prójimo que a nuestro propio cuerpo.

Respondo: Se debe amar más con caridad lo que es más plenamente amable, según hemos expuesto (a.2 y 4). Pues bien, el consorcio en la participación plena de la bienaventuranza, motivo del amor al prójimo, es motivo más poderoso de amarle que la participación de la bienaventuranza por redundancia, motivo del amor al propio cuerpo. Por eso, lo que afecta a la salud del alma del prójimo debemos amarlo más que a nuestro propio cuerpo.

A las objeciones:

1. Según el Filósofo en IXEthic., las cosas se dan a conocer por lo principal que hay en ellas. Por eso, cuando se dice que el prójimo debe ser más amado que el propio cuerpo, se sobrentiende que se trata del alma, parte principal de su ser.

2. Nuestro cuerpo está más allegado a nuestra alma que nuestro prójimo, si se considera la constitución de nuestra naturaleza. Pero en cuanto a la

participación en la bienaventuranza es mayor la alianza del alma del prójimo con la nuestra que la del propio cuerpo.

3. A todo hombre le incumbe cuidar de su propio cuerpo, mas no a todos incumbe el cuidado de la salvación del prójimo, si no es en caso de necesidad. Por eso no es esencial a la caridad que el hombre ponga su cuerpo en favor de la salvación del prójimo, excepto el caso en que haya obligación de mirar por su salvación. El hecho de que, fuera de un caso de necesidad, se ofrezca alguien espontáneamente para ello, entra en la esfera de perfección de la caridad.

Artículo 6

¿Ha de ser más amado un prójimo que otro?

Objeciones por las que parece que no debe ser más amado un prójimo que otro:

1. Escribe San Agustín en I De doct. chrisí. que todos los hombres deben ser amados por igual. Mas no pudiendo ser útil a todos, has de preferir principalmente aquellos que, por las circunstancias de lugar y de tiempo, están más unidos a ti con una misma suerte. No hay, pues, obligación de amar más a un prójimo que a otro.

2. Si hay un solo e idéntico motivo de amar a diferentes personas, no debe ser desigual el amor. Ahora bien, la razón de amar a todos los prójimos es única, a saber: Dios, como expone San Agustín en I De doct. christ. . En consecuencia, debemos amar por igual a todos los prójimos.

3. Amar es querer el bien para alguien, como demuestra el Filósofo en II Rhet. . Pues bien, queremos para todos los prójimos un bien igual, es decir, la vida eterna. Por lo tanto, debemos quererles a todos por igual.

Contra esto: está el hecho de que tanto más debe uno ser amado cuanto más gravemente peca si se obra contra su amor. Pues bien, peca más gravemente uno obrando contra el amor de ciertos prójimos que de otros; de ahí el precepto de la ley de que quien maldijere al padre o a la madre, morirá (Lev 20,9), precepto que no afecta a quienes maldijeren a otros hombres. En conclusión, debemos amar a unos prójimos más que a otros.

Respondo: Sobre este particular ha habido dos opiniones. Algunos, efectivamente, dijeron que todos los prójimos deben ser amados de la misma manera por caridad en cuanto al afecto, mas no en cuanto al efecto u obra exterior, porque, según ellos, el orden de la caridad se debe medir por los beneficios externos que hemos de proporcionar más a los prójimos que a los extraños, y no por el afecto interno, que debemos por igual a todos, incluso a los enemigos.

Pero esta opinión carece de fundamento. Efectivamente, el afecto de caridad, que es inclinación de la gracia, no es menos ordenado que el apetito natural, inclinación de la naturaleza, porque una y otra proceden de la sabiduría divina. Ahora bien, en el orden natural observamos que la inclinación natural está en proporción del acto o del movimiento que corresponde a la naturaleza de cada ser, y así la tierra tiene una inclinación mayor a la gravedad que el agua, pues lo connatural de aquélla es estar debajo de ésta. Es menester, por consiguiente, que la inclinación de la gracia, efecto de la caridad, esté también proporcionada a las cosas que hay que realizar fuera, hasta el punto de que tengamos afecto más intenso de caridad hacia quienes debemos ser más benéficos. Por eso hay que afirmar que incluso afectivamente es menester amar más a un prójimo que a otro. Y la razón es que, siendo Dios el que ama y también el principio del amor, por

necesidad el afecto amoroso ha de ser mayor según la cercanía a uno de esos principios. En verdad, como ya ha quedado expuesto (a.1), donde hay un principio se fija el orden en relación a ese principio.

A las objeciones:

1. El amor puede ser desigual de dos maneras. La primera, por parte del bien que deseamos; desde este punto de vista, a todos los hombres amamos con caridad por igual, porque para todos deseamos el mismo bien en general, a saber, la bienaventuranza eterna. En otro sentido, se puede hablar de un amor mayor por razón de la intensidad mayor del acto de amor. Bajo este aspecto no es menester amar por igual a todos los hombres. Cabe también decir que podemos tener amor desigual hacia alguno de otras dos maneras. La una, por el hecho de que unos son amados y otros no. Semejante desigualdad se da en la beneficencia, ya que nos resulta imposible hacer el bien a todos. Pero este tipo de desigualdad no cabe en la benevolencia del amor. Se da también otra desigualdad del amor que consiste en amar a unos más que a otros. San Agustín no pretende excluir esta desigualdad, sino la primera, como se infiere de lo que expone sobre la beneficencia.

2. No todos los prójimos se relacionan con Dios de la misma manera, ya que algunos están más cerca de El por su mayor bondad. A los que están más cerca se les debe amar más con caridad que a los que están menos cerca.

3. Esa objeción procede de la medida del amor por parte del bien que debemos a los amigos.

Artículo 7

¿Debemos amar más a los que están más unidos a nosotros?

Objeciones por las que parece que debemos amar más a los mejores que a los más allegados a nosotros:

1. Parece que debe ser más amado aquello que no hay motivo alguno para odiar, como es más blanco lo que no está mezclado con negro. Pues bien, las personas unidas a nosotros deben ser, en cierta forma, objeto de odio, a tenor de las palabras de Lc 14,26: Si alguien quiere venir a mí y no odia al padre y a la madre, etcétera; no hay, en cambio, razón alguna para odiar a los hombres buenos. Parece, pues, que los mejores deben ser más amados que los más allegados.

2. Por la caridad principalmente se asemeja el hombre a Dios, y Dios ama más al mejor. En consecuencia, por caridad debe también el hombre amar más al mejor que a los más allegados.

3. Conforme a toda amistad, debe ser más amado lo que está más cerca del fundamento mismo de la amistad, y así, por la amistad natural amamos más a quienes están más unidos a nosotros por naturaleza, como los padres y los hijos. Ahora bien, la amistad de caridad está fundada en la comunicación de la bienaventuranza, de la que están más cerca los mejores que los más allegados a nosotros. Por lo tanto, por caridad debemos amar más a los mejores que a los más allegados a nosotros.

Contra esto: está lo que se dice en 1 Tim 5,8: Si alguno no mira por los suyos, sobre todo por los de su casa, ha renegado de la fe y es peor que un infiel. Ahora bien, el afecto interno de la caridad debe corresponder al externo. En consecuencia, se debe tener más caridad con los allegados que con los mejores.

Respondo: Todo acto debe guardar proporción no sólo con el objeto, sino también con el sujeto; del objeto recibe la especificación, y de la potencia del

agente, su grado de intensidad, como el movimiento se especifica por el término al que se dirige y recibe su intensidad de la aptitud del agente y de la fuerza del motor. De forma análoga, el amor se especifica por el objeto, pero la intensidad depende de la persona que ama. Pues bien, en el orden de la caridad, el objeto de amor caritativo es Dios; el hombre, empero, es el sujeto que ama. De ahí se infiere que, desde el punto de vista de la especificación del acto, la diferencia que hay que poner en el amor al prójimo amado debe buscarse en relación a Dios, de suerte que por caridad queramos mayor bien a quien se encuentre más cerca de Dios. Efectivamente, aunque el bien que quiere para todos la caridad, es decir, la bienaventuranza eterna, sea de suyo uno, tiene, sin embargo, diversos grados según las diversas participaciones, y atañe a la caridad querer que se cumpla la justicia de Dios, que hace que los mejores participen de manera más perfecta de la bienaventuranza. Esto diversifica específicamente al amor, ya que son específicamente distintas las especies diversas de amor, conforme a los distintos bienes que deseamos a las personas amadas. Pero la intensidad del amor hay que valorarla en relación con el sujeto que ama. Desde este punto de vista, a los más allegados les desea el hombre más intensamente el bien para el que les ama que a los mejores el bien mayor.

Hay que tener en cuenta, además, otra diferencia. Hay prójimos que, efectivamente, están cerca de nosotros por origen natural que no puedan perder, ya que por ese origen son lo que son. La bondad de la virtud, en cambio, por la que algunos se acercan a Dios, puede adquirirse y puede desaparecer, aumentar y disminuir, como se infiere de lo que en otra ocasión hemos expuesto (q.24 a.4, 10 y 11). De ahí que por caridad puedo querer que quien más allegado a mí sea mejor que otro, y de esta manera pueda alcanzar un grado mayor de bienaventuranza.

Hay incluso otro modo de amar por caridad más a nuestros allegados, y consiste en amarles de más formas. Con quienes no lo son no tenemos más amistad que la de la caridad. Con nuestros allegados, en cambio, tenemos otras amistades, en función de la distinta unión que tengan con nosotros. Dado, pues, que el bien sobre el que se funda cualquier amistad honesta está ordenado, como a su fin, al bien sobre el que se funda la caridad, sigúese de ello que la caridad impera el acto de cualquier otra amistad, como el arte, cuyo objeto es el fin, impera los actos de lo que conduce a él. En consecuencia, amar a uno porque es consanguíneo o allegado, conciudadano, o por cualquier otro motivo lícito ordenable al fin de la caridad, puede ser imperado por esta virtud. De esta suerte, por la caridad, tanto por la actividad propia como por los actos que impera, amamos de muchas maneras a los más allegados a nosotros.

A las objeciones:

1. No se nos manda odiar a nuestros parientes por ser parientes, sino sólo porque nos estorban amar a Dios. Bajo este aspecto no son parientes, sino enemigos, según la Escritura: Los enemigos del hombre son sus domésticos (Miq 7,6).

2. La caridad hace conformarse a Dios proporcionalmente, a saber: que el hombre se comporte con lo que le pertenece como Dios con lo que es de El. Podemos, efectivamente, querer por caridad algunas cosas porque nos son convenientes. Sin embargo, no las quiere Dios porque no son aptas para que El las quiera, como quedó expuesto al tratar de la bondad de la voluntad (1-2 q.19 a.10).

3. La caridad no produce el acto solo bajo la formalidad de su objeto, sino

también bajo la formalidad del que ama, como queda dicho (a.4 ad 1). De ahí nace el que sea más amado el más cercano.

Artículo 8

¿Ha de ser más amado quien está unido a nosotros por origen carnal?

Objeciones por las que parece que no debe ser más amado el que está más unido a nosotros por el origen carnal:

1. Según la Escritura, el hombre cuya sociedad nos agrada será más amado que el hermano (Prov 18,24). Y Máximo Valerio afirma también que los vínculos de la amistad son fortísimos y de ningún modo inferiores a la fuerza de la sangre. Pues es cosa cierta y evidente que ésta la da el fortuito linaje; aquéllos, en cambio, los contrae una voluntad empeñada con maduro juicio . En consecuencia, no deben ser más amados los consanguíneos que los otros.

2. Escribe San Ambrosio en I De off. ministr.: No os amo menos a quienes os he engendrado en el Evangelio que si os hubiera tenido en matrimonio, pues no es menos apasionada en el amor la gracia que la naturaleza. Ciertamente, debemos amar más a quienes consideramos que han de estar con nosotros en el futuro, que a quienes sólo tenemos en este siglo . Por tanto, no debemos amar más a los consanguíneos que a quienes están unidos a nosotros de otra forma.

3. En expresión de San Gregorio en una homilía, el testimonio del amor son las obras . Pues bien, a algunos debemos testimoniar por obras nuestro amor, más incluso que a los consanguíneos, al igual que en el ejército se ha de obedecer más al jefe que al padre. Por consiguiente, no han de ser más amados los parientes.

Contra esto: está el hecho de que los preceptos del decálogo ordenan honrar de manera especial a los padres, como se ve en Ex 20,12. Deben, pues, ser amados de manera especial quienes están unidos a nosotros por origen carnal.

Respondo: Como ya quedó expuesto (a.7), nuestros allegados deben ser más amados por caridad, tanto por ser más intensamente amados como por serlo por muchos motivos. Ahora bien, la intensidad del amor procede de la unión entre el amado y quien le ama. Por eso, el amor a personas diversas debe apreciarse en función de los motivos diferentes de unión, o sea, que se ame más a uno que a otro a tenor de lo que afecta a la unión que motiva el amor. Además, se debe comparar un amor con otro cotejando los motivos de unión en que se funda.

Según eso, hay que decir que la amistad entre consanguíneos estriba en la comunidad de origen natural; la amistad de los conciudadanos, en cambio, estriba en la comunicación civil, y la amistad de compañeros de armas, en lo bélico. Por eso, en lo tocante a la naturaleza, debemos amar más a los familiares; en lo referente a la convivencia civil, más a los conciudadanos; y más a los compañeros de armas cuando se trata de asuntos bélicos. Por eso escribe el Filósofo en IX Ethic.: A cada uno hay que concederle lo propio y congruente. Y ésta parece ser también la práctica general: en las bodas se invita a la familia, al igual que el primer deber hacia los padres será proveerles de alimento y honrarles . Lo mismo en lo demás.

Por eso, si comparamos unión con unión, es evidente que la unión basada en el origen natural tiene prioridad y es igualmente la más estable, ya que se da en lo que corresponde a la sustancia (de nuestro ser), mientras que los otros vínculos sobrevienen y pueden desaparecer. Por eso es más estable la amistad entre consanguíneos. No obstante, pueden ser más fuertes otras amistades en lo que es propio de cada una.

A las objeciones:

1. Dado que la amistad con compañeros se contrae por propia elección, en el plano de las cosas que son de nuestra elección, como, por ejemplo, el plano de la acción, este tipo de amor prevalece sobre el de los consanguíneos, en cuanto que estamos más de acuerdo con ellos en lo que se debe hacer. Sin embargo, la amistad con los familiares es más estable en cuanto que es más natural y prevalece en lo que afecta a la naturaleza. Por eso estamos más obligados a proveerles de lo necesario.

2. San Ambrosio habla del amor en cuanto a los beneficios que atañen a la comunicación de la gracia, a saber, en la educación moral. En este plano, en efecto, debe el hombre atender más a los hijos espirituales, engendrados espiritualmente, que a los hijos según la carne; a éstos tiene obligación de cuidar en sus necesidades corporales.

3. El hecho de obedecer en la guerra más al jefe del ejército que al padre, no prueba que sea menos amado el padre, absolutamente hablando; solamente prueba que es menos amado desde un punto de vista particular, es decir, en cuanto al amor que funda la comunidad de armas.

Artículo 9

¿Debe amar el hombre con caridad más al hijo que al padre?

Objeciones por las que parece que el hombre debe amar con caridad más al hijo que al padre:

1. Debemos amar más lo que más debemos beneficiar. Pues bien, debemos beneficiar más a los hijos que a los padres, a tenor de lo que leemos en la Escritura: No deben los hijos atesorar para los padres, sino los padres para los hijos (2 Cor 12,14). En consecuencia, se debe amar más a los hijos que a los padres.

2. La gracia perfecciona a la naturaleza, y los padres, por naturaleza, aman a los hijos más que lo que son correspondidos por éstos, como dice el Filósofo en VIII Ethic. . Debemos, por tanto, amar más a los hijos que a los padres.

3. El afecto del hombre se corresponde con el de Dios por la caridad. Pues bien, Dios ama a los hijos más que lo que es correspondido. Por tanto, también nosotros debemos amar más a los hijos que a los padres.

Contra esto: está lo que escribe San Ambrosio: En primer lugar debe ser amado Dios; en segundo, los padres; después, los hijos, y, por último, los domésticos.

Respondo: Según hemos expuesto (a.4 ad 1; a.7), el grado de amor puede apreciarse de dos maneras. En primer lugar, por parte del objeto. Bajo este aspecto se debe amar más lo que reporta un bien más excelente y lo que tiene mayor semejanza con Dios. En este sentido debe ser más amado el padre que el hijo, ya que al padre le amamos como principio, y el principio representa un bien superior y más semejante a Dios. En segundo lugar, los grados de amor se toman de parte de quien ama, y en este sentido es más amado el más allegado. Según esto, el hijo debe ser más amado que el padre, como afirma el Filósofo en VIII Ethic. En primer lugar, porque los padres aman a sus hijos como una prolongación de sí mismos; el padre, en cambio, no es algo del hijo. Por eso, el amor con que el padre ama a su hijo es bastante parecido al amor con que se ama a sí mismo. En segundo lugar, porque los padres tienen más certeza de que éstos son sus hijos que a la inversa. En tercer lugar, porque el hijo, siendo parte del padre, está más allegado a él que el padre al hijo, con el que tiene razón de

principio. Finalmente, porque los padres han amado durante más tiempo. El padre, en verdad, empieza a amar inmediatamente a su hijo; éste, en cambio, ama a aquél en el decurso del tiempo, y resulta evidente que el amor es tanto más fuerte cuanto más añejo, según leemos en la Escritura: No abandones al viejo amigo, que el reciente no le será semejante (Eclo 9,14).

A las objeciones:

1. Al principio se le debe la sumisión del respeto y honor; al efecto, en cambio, le corresponde recibir proporcionalmente la influencia del principio y su cuidado. Por eso, los hijos deben a los padres honor, y éstos a sus hijos el cuidado de atenderles.

2. El padre ama naturalmente más al hijo a causa de la unión con él; el hijo, en cambio, ama naturalmente más a su padre en razón de un bien superior.

3. Como afirma San Agustín en *IDe doctr. christ.*: Dios nos ama para utilidad nuestra y para su honor. Por eso, dado que el padre se relaciona con nosotros como principio, igual que Dios, a él propiamente pertenece ser honrado por sus hijos; al hijo, en cambio, que le atiendan los padres en sus necesidades. No obstante, en caso de necesidad está obligado el hijo a venir en ayuda de sus padres en virtud de los beneficios recibidos.

Artículo 10

¿Debe amar el hombre más a la madre que al padre?

Objeciones por las que parece que el hombre debe amar más a la madre que al padre:

1. Como escribe el Filósofo en *I De gen. anim.*: En la generación, la madre da el cuerpo. Ahora bien, el hombre recibe el alma no del padre, sino por creación de Dios, como expusimos en la primera parte (q.90 a.2; q.118 a.2). Por tanto, recibe más de la madre que del padre, y en consecuencia debe amarla más.

2. El hombre debe amar más a quien más le ama. Pues bien, la madre ama a su hijo más que el padre, según expone el Filósofo en *IX Ethic.*: Las madres son más amantes de los hijos, pues es más trabajosa la gestación de las madres y saben con más certeza quiénes son sus hijos que los padres. Debe, pues, ser más amada la madre que el padre.

3. Debemos mayor afecto de amor a quien más ha trabajado por nosotros, a tenor de las palabras del Apóstol: Saludad a María, que ha trabajado mucho entre vosotros (Rom 16,6). Ahora bien, la madre trabaja más que el padre en la generación y en la educación, y por eso se dice: No te olvides de los gemidos de tu madre (Eclo 7,29). En consecuencia, el hombre debe amar más a la madre que al padre.

Contra esto: está lo que afirma San Jerónimo en su comentario sobre Ezequiel: Después de Dios, Padre de todos, debe ser amado el padre; después, añade, la madre.

Respondo: En estas comparaciones se ha de entender con rigor lo que se propone, y aquí se plantea el problema en torno al padre en cuanto padre, o sea, si debe ser más amado que la madre en cuanto madre. En casos de este tipo puede ser tan grande la diferencia entre la virtud y la malicia, que la amistad se disuelva o disminuya, como escribe el Filósofo en *VIII Ethic.*. Por eso, como escribe San Ambrosio: Los buenos parientes se han de anteponer a los malos hijos. En términos absolutos debe ser más amado el padre que la madre, dado que el padre y la madre son amados como principio del origen natural. Pues bien, el padre es principio de modo más excelente que la madre, por serlo como principio activo, y

la madre lo es como principio pasivo y material. En consecuencia, y hablando en absoluto, debe ser más amado el padre.

A las objeciones:

1. En la generación del hombre, la madre aporta la materia informe del cuerpo, y esa materia se va formando por la capacidad formativa del semen paterno. Y aunque este tipo de capacidad no puede crear el alma racional, dispone, sin embargo, la materia corporal para la recepción de tal forma.

2. Lo que se afirma en esa objeción se refiere a otra clase de amor. Efectivamente, la amistad que tenemos con quien nos ama es específicamente distinta de la que tenemos con quien nos ha engendrado. Pero aquí tratamos de la amistad debida al padre y a la madre considerados como principio de nuestra generación.

Esta respuesta vale también para la tercera objeción.

Artículo 11

¿Debe amar el hombre más a la esposa que al padre y a la madre?

Objeciones por las que parece que el hombre debe amar más a la esposa que al padre y a la madre:

1. Nadie deja una cosa sino por otra a la que prefiere. Pues bien, la Escritura dice que por la esposa deja el hombre a su padre y a su madre (Gén 2,24). En consecuencia, debe amar más a la esposa que al padre y a la madre.

2. Escribe el Apóstol que los esposos deben amar a sus esposas como a sí mismos (Ef 5,28). Ahora bien, el hombre debe amarse a sí mismo más que a sus padres. Por tanto, debe amar más a su esposa que a sus padres.

3. Donde hay más motivos de amar debe haber también más amor. Pues bien, en la amistad con la esposa son muchos los motivos de amar, ya que escribe el Filósofo en VIII Ethic. que en esta amistad parece hallarse lo útil, lo deleitable y lo virtuoso, si son virtuosos los cónyuges. Debe, pues, ser mayor el amor a la esposa que a los padres.

Contra esto: está lo que escribe el Apóstol: El marido debe amar a su esposa como a su carne (Ef 5,28-29). Ahora bien, el hombre debe amar menos su carne que al prójimo, como ya quedó expuesto (a.5), y de entre el prójimo a quien más se debe amar es a los padres. Por lo tanto, debe amar más a éstos que a la esposa.

Respondo: Como hemos expuesto en otro lugar (a.7 y 9), el grado de amor puede entenderse en doble sentido: por la naturaleza del bien y por la unión entre quien ama y la persona amada. Así, por la naturaleza del bien, objeto del amor, se debe amar a los padres antes que a la esposa, puesto que se ama a los padres en cuanto principio y personificación de un bien superior. Desde el punto de vista de la unión, en cambio, debe ser más amada la esposa, por la unión que tiene con el esposo, formando con él una sola carne, a tenor de las palabras de Mt 19,6: Serán los dos una sola carne. Por eso la esposa es amada más intensamente, pero a los padres se les debe mayor respeto.

A las objeciones:

1. El hombre no deja del todo a su padre y a su madre por la esposa, ya que hay circunstancias en las que el hombre debe atender a su padre y a su madre antes que a la esposa. Mas en lo que afecta a la unión conyugal y a la cohabitación, el hombre, dejados los padres, se une a su esposa.

2. Las palabras del Apóstol no han de entenderse en el sentido de que el hombre debe amar a su esposa tanto como a sí mismo. Significan solamente que

el amor que tiene hacia sí mismo es el motivo del que tiene a la esposa.

3. También en la amistad paterna hay razones múltiples de amor. Bajo algún aspecto tienen preponderancia sobre el motivo de amor a la esposa, es decir, en cuanto a la razón de bien. Pero desde el punto de vista de la unión, tienen preponderancia los motivos de amar a la esposa.

4. Tampoco eso se ha de interpretar en el sentido de que el como implique igualdad, sino motivo de amor. El esposo, efectivamente, ama a su esposa por razón de la unión carnal.

Artículo 12

¿Debe amar el hombre más al bienhechor que al beneficiado?

Objeciones por las que parece que el hombre debe amar más al bienhechor que al beneficiado:

1. Escribe San Agustín en el libro De catechiz. Rud. que no hay provocación mayor al amor que adelantarse a amar. Efectivamente, resulta duro en demasía el ánimo que, no queriendo adelantarse a amar, rechaza el amor ofrecido. Ahora bien, el bienhechor se nos anticipa con beneficio de caridad. Por tanto, le debemos amar principalmente.

2. Alguien ha de ser tanto más amado cuanto más gravemente pecamos retirándonos de su amor o actuando contra él. Pues bien, incurre más gravemente en pecado quien no ama al bienhechor, o actúa contra él, que si deja de amar a quien hasta ahora ha beneficiado. Por tanto, han de ser más amados los bienhechores que los beneficiados.

3. De las cosas que hay que amar, sobre todas ellas se debe amar a Dios y, después de El, al padre, como escribe San Jerónimo. Pues bien, Dios y el padre son los bienhechores máximos. En consecuencia, debe ser más amado el bienhechor.

Contra esto: está lo que escribe el Filósofo en IX Ethic.: Parece que los bienhechores aman más a los beneficiados que al revés.

Respondo: Según lo expuesto (a.7, 9 y 11), de una cosa se dice que es más amada por doble título: o porque ofrece un bien más excelente, o porque es más íntima la unión con ella. Desde el primer punto de vista debe ser más amado el bienhechor, ya que, siendo principio del bien del beneficiado, ofrece razón de bien más excelente, como dijimos del padre (a.9). Desde el segundo punto de vista, empero, amamos más a los beneficiados, como prueba el Filósofo en IX Ethic., por cuatro razones: Primera, porque el beneficiado es, en cierto modo, obra del bienhechor, y de ahí viene la costumbre de decir éste es hechura de aquél. Ciertamente es natural que cada cual ame su obra, como vemos a los poetas amando sus poemas. La razón de ello estriba en el hecho de que todo ser ama su ser y su vida, que se manifiesta sobre todo en el obrar. Segunda, porque cada uno ama naturalmente aquello en que ve su propio bien. En verdad, el bienhechor y el beneficiado encuentran recíprocamente el uno en el otro algún bien; el primero encuentra en el segundo su bien honesto, y éste en aquél, su bien útil. Ahora bien, siempre se considera más deleitable el bien honesto que el útil; bien porque es más duradero, ya que la utilidad pasa pronto y el deleite de la memoria no es el de la realidad que está presente; bien porque el bien que hacemos lo recordamos con mayor placer que los buenos servicios recibidos de otro. Tercera, porque a quien ama le incumbe obrar, dado que quiere y procura el bien para el amado, y a éste le corresponde recibirlo. De ahí que al más excelente atañe el amar, y por eso es propio del bienhechor que ame más. Cuarta, porque es

más difícil hacer el bien que recibirlo, y así amamos más lo que es obra de nuestro trabajo, y lo que nos llega con facilidad, de algún modo lo despreciamos.

A las objeciones:

1. En el bienhechor está estimular al beneficiado a que le ame; aquél, en cambio, ama a éste no provocado por él, sino espontáneamente. Y lo espontáneo es de mayor calidad que lo provocado.

2. El amor del beneficiado al bienhechor es más obligado, y por eso lo contrario tiene razón de mayor pecado. El amor, empero, del bienhechor al beneficiado es más espontáneo, y por eso goza de mayor prontitud.

3. Más nos ama Dios a nosotros que nosotros a El, al igual que los padres aman a los hijos más que éstos a ellos. Con todo, no es preciso que amemos más a los beneficiados que a ciertos bienhechores, y así, a los bienhechores de quienes hemos recibido beneficios máximos, como Dios y los padres, les damos preferencia en el amor sobre aquellos a quienes hemos hecho beneficios menores.

Artículo 13

¿Permanece en la patria el orden de la caridad?

Objeciones por las que parece que el orden de la caridad no permanece en la patria:

1. Escribe San Agustín en el libro *De vera relig.* que la caridad perfecta es la que hace que amemos más los mejores bienes y menos los menores. Pues bien, en la patria la caridad será perfecta. Por tanto, cada uno amará más al mejor que a sí mismo o a quien esté unido con él.

2. Es más amado aquel para quien deseamos mayor bien. Ahora bien, todo el que esté en la patria querrá mayor bien para quien lo tenga mayor, pues de lo contrario su voluntad no se conformaría del todo con la divina. Pero allí el mayor bien lo tiene el mejor, y, por tanto, todos amarán más al mejor. En consecuencia, se amará al mejor más que a uno mismo, y al extraño más que al pariente.

3. Todo motivo de amor en la patria será Dios, ya que entonces se cumplirá del todo lo que escribe el Apóstol en 1 Cor 15,28: Que sea Dios todo en todos. Por lo mismo, ha de ser más amado el que esté más cerca de Dios. En conclusión, se amará al mejor más que a uno mismo, y al extraño más que al pariente.

Contra esto: está el hecho de que la gloria no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, y el orden de la caridad antes propuesto (a.3, 6, 7 y 8) proviene de la naturaleza misma. Por otra parte, todos los seres se aman a sí mismos más que a los demás. En consecuencia, el orden de la caridad permanecerá en la patria.

Respondo: En la patria debe permanecer necesariamente el orden de la caridad en cuanto se refiere al amor de Dios sobre todas las cosas, pues esto se cumplirá de manera absoluta cuando el hombre disfrute perfectamente de Dios. Mas en cuanto a la relación del hombre con los demás parece que se impone una distinción. Efectivamente, como ya hemos expuesto (a.7), el grado de amor se puede apreciar de diversas maneras: o por la diferencia de bien que uno desea para otro, o por la intensidad del amor. Desde el primer punto de vista, ama el hombre a los mejores más que a sí mismo, y menos a los menos buenos. El bienaventurado, en efecto, querrá que cada cual tenga el bien que le corresponda según la justicia divina, a causa de la perfecta conformidad de su voluntad humana con la divina. Pero entonces ya no habrá lugar para progresar por méritos hacia una recompensa mayor, como acaece en la condición de esta vida, en la que

el hombre puede aspirar a una virtud y a una recompensa mejores; en la patria, la voluntad de cada uno queda divinamente determinada. Desde el segundo punto de vista, por el contrario, cada uno se amará más a sí mismo que al prójimo, dado que la intensidad del acto de amor radica en el sujeto que ama, como ya expusimos (a.7). Mas también para esto confiere Dios a cada uno el don de la caridad, de suerte que primero oriente su mente hacia Dios, lo cual atañe al amor de sí mismo, y después quiera el orden de los demás respecto de Dios, y también que coopere a ello en cuanto pueda.

En cuanto al orden que hay que establecer entre los prójimos, hay que decir sin reservas que con amor de caridad amará más al mejor, porque toda la vida bienaventurada consiste en la ordenación de la mente a Dios. Por tanto, todo el amor de los bienaventurados se establecerá en relación con Dios, de manera que sea más amado y esté más unido a quien más unido esté a Dios. No habrá entonces, como en esta vida, la necesidad de proveer a las necesidades, hecho que obliga a preferir, en cualquier circunstancia, al que esté más unido que al extraño; esto hace que, en esta vida, por inclinación misma de la caridad, el hombre ame más al que está más unido a él, y a él también le deba dispensar más los efectos de la caridad. Acaecerá, sin embargo, en la patria, que cada cual amará por más motivos al allegado, ya que en el alma del bienaventurado permanecerán todas las causas del amor honesto. En cualquier caso, a todas esas razones se antepone la del amor, basada en el acercamiento a Dios.

A las objeciones:

1. La razón aducida es concluyente en lo que afecta a cuantos están unidos a nosotros. Mas en cuanto a sí mismo, cada cual debe amarse a sí mismo más que a los demás, y tanto más cuanto más perfecta sea la caridad, pues la perfección de ésta ordena al hombre de manera perfecta hacia Dios, y esto pertenece al amor de sí mismo, como queda dicho.

2. Esa objeción concluye en el orden del amor que corresponde al grado de bien que se quiere para el ser amado.

3. Dios será para cada uno la razón total de amor por ser El el bien del hombre. Porque si, por un imposible, no fuera Dios el bien del hombre, no tendría motivo de amor. Es menester, por lo mismo, que, en el orden del amor, después de Dios se ame el hombre sobremanera a sí mismo.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 26

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 27

Cuestión 27. El amor, acto principal de la caridad

Corresponde a continuación tratar del acto de la caridad. Trataremos, primero, del acto principal de la caridad, que es el amor. Después, de los actos o efectos consiguientes.

Sobre lo primero se formulan ocho preguntas:

1. ¿Qué es más propio de la caridad: ser amado o amar?
2. Amar, en cuanto acto de la caridad, ¿es lo mismo que benevolencia?
3. ¿Dios ha de ser amado por El mismo?
4. ¿Puede ser amado inmediatamente?
5. ¿Puede ser amado totalmente?
6. ¿Hay medida en su amor?
7. ¿Qué es mejor: amar al amigo o al enemigo?
8. ¿Qué es mejor: amar a Dios o al prójimo?

Artículo 1

¿Es más propio de la caridad ser amado que amar?

Objeciones por las que parece que es más propio de la caridad ser amado que amar:

1. La caridad es más perfecta en los mejores. Ahora bien, los mejores deben ser más amados. Luego es más propio de la caridad ser amado.

2. Lo que se encuentra en muchos parece más congruente con la naturaleza, y, por tanto, mejor. Ahora bien, según el Filósofo en VIII Ethic.: Muchos prefieren ser amados a amar, y por eso abundan los que gustan de la adulación. Es, pues, mejor ser amado que amar y, en consecuencia, más congruente con la naturaleza.

3. Lo que hace que una cosa sea tal es más que la cosa misma. Pues bien, los hombres aman porque son amados, según las palabras de San Agustín en el libro De catechiz. Rud.: No hay mayor provocación al amor que adelantarse a amar. En consecuencia, la caridad estriba más en ser amado que en amar.

Contra esto: está lo que afirma el Filósofo en VIII Ethic.: hay más amistad en amar que en ser amado. Pues bien, la caridad es cierta amistad. Por tanto, consiste más en amar que en ser amado.

Respondo: Amar atañe a la caridad en cuanto caridad. Efectivamente, por ser virtud tiene inclinación esencial a su propio acto. Ahora bien, el acto propio de quien recibe la caridad no es ser amado, sino que su acto de caridad es amar; ser amado le compete por la razón común de bien, a saber, en cuanto que otro, por el acto de caridad, intenta su bien; de donde se desprende que a la caridad atañe más amar que ser amado, porque a cualquiera le concierne más lo que le corresponde de suyo y sustancialmente que lo que le compete por otro. Esto lo confirman dos hechos significativos. Primero, al amigo se le alaba más por amar que por ser amado; más aún, se les reprocha si son amados y no aman. Segundo, las madres, que son las que más aman, estiman más amar que ser amadas. Algunas --escribe el Filósofo en el mismo lugar-- confían los hijos a la nodriza y aman efectivamente, pero sin inquietarse por la reciprocidad si no se da.

A las objeciones:

1. Los mejores, por serlo, son más dignos de amor. Mas porque en ellos es más perfecta la caridad, aman también más, si bien en proporción al objeto amado. En verdad, el que es mejor no ama a su inferior por debajo de lo que es digno de ser amado, mientras que el menos bueno no llega a amar al mejor cuanto merece.

2. Según el Filósofo allí mismo , los hombres quieren ser amados por cuanto desean ser honrados. Ciertamente, como el honor se tributa a una persona como testimonio del bien que hay en ella, así, por el hecho de ser amado, se demuestra que hay bien en él, ya que solamente el bien es amable. En consecuencia, el ser amados y el ser honrados lo buscan los hombres en orden a otra cosa, es decir, para manifestar el bien que hay en el amado.

En cambio, quienes tienen caridad quieren amar por amar, cual si fuera esto el fin de la caridad, como cualquier acto de virtud es el fin de esa virtud. De ahí que a la caridad le corresponda más querer amar que querer ser amado.

3. Hay quienes aman por ser amados, mas no hasta el extremo de que el fin que pretendan amando sea ser amados, sino que eso es como camino que induce al hombre a amar.

Artículo 2

El amor, en cuanto acto de caridad, ¿es lo mismo que benevolencia?

Objeciones por las que parece que amar, en cuanto acto de caridad, no es otra cosa que benevolencia:

1. Según el Filósofo en el II Rhet. : Amar es querer un bien para otro, y eso es benevolencia. Luego son lo mismo el acto de caridad que la benevolencia.

2. El acto pertenece a la misma potencia que el hábito. Pues bien, el hábito de caridad radica en la voluntad, como queda expuesto (q.24 a.1). Por tanto, el de caridad es también acto de la voluntad. Ahora bien, ese acto solamente se da tendiendo al bien, y esto es benevolencia. Luego el acto de caridad no es otra cosa que benevolencia.

3. El Filósofo en IX Ethic. señala cinco cosas que atañen a la amistad. La primera de ellas es que el hombre quiere el bien para el amigo; la segunda, que le desee existir y vivir; la tercera, que conviva con él; la cuarta, que tenga los mismos gustos; la quinta, que comparta sus alegrías y sus penas . Pues bien, las dos primeras atañen a la benevolencia. Luego ésta es el acto primero de la caridad.

Contra esto: está lo que afirma el Filósofo en IX Ethic. diciendo que la benevolencia ni es amistad ni amor, sino principio de la amistad. Pues bien, la caridad, como queda dicho (q.23 a.1), es amistad. Luego la benevolencia no es lo mismo que la dilección, acto de caridad.

Respondo: La benevolencia, en sentido propio, es un acto de la voluntad que consiste en querer un bien para otro. Pero este acto de la voluntad difiere del amor, tanto del que radica en el apetito sensitivo como del que se sustenta en el apetito intelectual, que es la voluntad. En realidad, el amor que está en el apetito sensitivo es una pasión, y toda pasión inclina a su objeto con cierto impulso. Pero la pasión del amor no surge súbitamente, sino después de consideración asidua de la cosa amada. Por eso, el Filósofo, en IX Ethic. , queriendo mostrar la diferencia que hay entre la benevolencia y el amor-pasión, dice que la benevolencia carece de convulsión y de apetito, esto es, de la impetuosidad de la inclinación, pues el hombre desea el bien para otro sólo por decisión de la razón. Por otra parte, el amor-pasión brota de la costumbre, mientras que la benevolencia surge, a veces, repentinamente, como acontece con los púgiles que luchan, que deseamos la victoria de uno de ellos sobre el otro.

Incluso el amor que se sustenta en el apetito intelectual difiere también de la benevolencia, ya que conlleva una unión afectiva entre quien ama y la persona amada, de modo que el primero considera a la segunda como unida a él o como

perteneciéndole, y por eso se mueve hacia ella. La benevolencia, en cambio, es simple acto de la voluntad por el que queremos para el otro el bien, sin presuponer esa unión afectiva con él. En conclusión, el amor de dilección, considerado como acto de caridad, implica, en verdad, benevolencia, pero añadiendo, en cuanto amor, una unión afectiva. Por eso afirma allí mismo el Filósofo que la benevolencia es principio de amistad.

A las objeciones:

1. El Filósofo define allí amar sin tocar toda su esencia, sino solamente alguno de los elementos que de manera más clara manifiestan el acto de amar.

2. La dilección es acto de la voluntad que tiende hacia el bien, pero con cierta unión con el amado, y eso no lo tiene la simple benevolencia.

3. Lo que pone allí el Filósofo en tanto pertenece a la amistad en cuanto proceda del amor que cada cual se tiene a sí mismo, como allí mismo se dice, o sea, que se comporta con el amigo como consigo mismo, y esto pertenece a la unión afectiva.

Artículo 3

¿Ha de ser amado Dios con caridad por sí mismo?

Objeciones por las que parece que Dios no ha de ser amado con caridad por sí mismo, sino por otro motivo.

1. Escribe San Gregorio en una homilía: Por las cosas que conoce el ánimo procede a amar lo que desconoce. Ahora bien, por desconocido entiende San Gregorio las cosas inteligibles y divinas, y por conocido entiende lo sensible. Por tanto, Dios ha de ser amado por otras cosas.

2. El amor sigue al conocimiento, y Dios es conocido por otra cosa, ya que el entendimiento conoce lo invisible de Dios a través de sus obras; como se ve en Rom 1,20. En consecuencia, también es amado por otras cosas y no por sí mismo.

3. La esperanza engendra la caridad, afirma la Glosa, y en expresión de San Agustín en Super prim. Canonic. Ioann.: El temor produce la caridad. Pues bien, la esperanza espera alcanzar algo de Dios, y el temor rehuye lo que Dios puede infligir. Parece, pues, que Dios ha de ser amado por el bien esperado o por el mal temido. Por tanto, no ha de ser amado por sí mismo.

Contra esto: está lo que afirma San Agustín en I De doctr. christ.: Gozar es la adhesión amorosa a una cosa por sí misma. Ahora bien, en el mismo libro escribe que hay que gozar de Dios. Por tanto, ha de ser amado por El mismo.

Respondo: La palabra por (=propter) implica relación con alguna de las causas. Pero hay cuatro géneros de causas: final, formal, eficiente y material, y a esta última se reduce también la disposición material, que es causa no de suyo, sino circunstancialmente. Pues bien, una cosa debe ser amada por otra a tenor de estos cuatro géneros de causas. Según la causa final, queremos la medicina como remedio para la salud. Según la causa formal, amamos al hombre por la virtud, porque por la virtud es formalmente bueno y, por consiguiente, amable. Según la causa eficiente, amamos a algunos porque son hijos de tal padre. En conformidad con la disposición, que se reduce al género de la causa material, decimos que amamos algo por aquello que nos dispone a amar, por ejemplo, los beneficios recibidos, si bien, después que comenzamos a amar, no amamos al amigo por esos beneficios, sino por su virtud.

Pues bien, de las tres primeras maneras no amamos a Dios por ninguna otra cosa sino por El mismo, dado que Dios no se ordena a otra cosa como a su fin, puesto que El mismo es fin último de todo. Tampoco es informado por otro

alguno para ser bueno, puesto que su sustancia es su bondad, que hace ejemplarmente buenas todas las cosas. Tampoco recibe de otro su bondad, ya que todos la reciben de El. Sin embargo, del cuarto modo puede ser amado por otra cosa, en el sentido de que algunas cosas que no son El nos disponen a progresar en el amor, por ejemplo, los beneficios recibidos de El o los premios esperados, e incluso las penas que por El mismo intentamos evitar.

A las objeciones:

1. San Gregorio no pretende decir que lo conocido sea para nosotros la razón de amar lo desconocido a modo de causa formal, final o eficiente; únicamente quiere decir que dispone al hombre a amar lo que desconoce.

2. El conocimiento de Dios se adquiere por otras cosas; pero, una vez conocido, no se conoce por otro sino por El mismo, a tenor de lo que leemos en Jn 4,42: Ya no creemos por tu palabra; nosotros hemos visto y sabemos que éste es en verdad el Salvador del mundo.

3. La esperanza y el temor conducen a la caridad a manera de disposición, como se infiere de lo expuesto.

Artículo 4

¿Puede ser amado Dios inmediatamente en esta vida?

Objeciones por las que parece que Dios no puede ser amado inmediatamente en esta vida:

1. Es imposible amar lo que se desconoce, escribe San Agustín en X De Trin. Ahora bien, en esta vida no conocemos inmediatamente a Dios, porque, como se lee en 1 Cor 13,12: Ahora vemos en un espejo, confusamente. Por tanto, tampoco le amamos inmediatamente.

2. Quien no puede lo menos, tampoco puede lo más. Pues bien, es más amar a Dios que conocerle, dado que, según 1 Cor 6,17, el que se une a Dios -- por el amor-- se hace un solo espíritu con El. Pero el hombre no puede conocer inmediatamente a Dios. Luego mucho menos puede amarle.

3. El hombre se aleja de Dios por el pecado, a tenor de lo que leemos en Is 59,2: Vuestras faltas os separan a vosotros de vuestro Dios. Ahora bien, el pecado reside más en la voluntad que en el entendimiento. Por consiguiente, menos puede amar inmediatamente a Dios el hombre que conocerle inmediatamente.

Contra esto: está el hecho de que el conocimiento mediato de Dios se llama enigmático y desaparece en la patria, como vemos en 1 Cor 13,9ss; la caridad, en cambio, no acaba nunca, a tenor de 1 Cor 13,8. Por tanto, la caridad de esta vida une inmediatamente a Dios.

Respondo: Queda ya expuesto (q.26 a.1 ad 2) que el acto de la potencia cognoscitiva se perfecciona por el hecho de que el objeto conocido está en el sujeto que conoce; el acto, empero, de la potencia apetitiva se perfecciona por la tendencia del apetito hacia la realidad misma. Por eso es menester que el movimiento del apetito sensitivo se dirija hacia la realidad tal cual es, mientras que el acto de la potencia cognoscitiva se conforma a la condición de quien conoce. Ahora bien, este mismo orden se encuentra de suyo en las cosas, y es: Dios es cognoscible y amable por El mismo, puesto que es esencialmente la verdad y la bondad, por lo que son conocidas y amadas las demás cosas. Pero respecto a nosotros hay que considerar que nuestro conocimiento tiene su origen en el sentido, y lo más cognoscible es lo más inmediato a los sentidos, mientras que lo más alejado es lo último que conocemos. De todo esto hay que concluir

que el amor, acto de la potencia apetitiva, tiende en primer lugar hacia Dios, incluso en nuestra vida, y de El va hacia las otras cosas. A tenor de eso, la caridad ama inmediatamente a Dios, y a las demás cosas las ama mediante El. En el conocimiento, en cambio, al revés: a Dios le conocemos por las cosas, como a la causa por los efectos, o por vía de eminencia o de negación, como está claro en Dionisio en el libro De div. nom. .

A las objeciones:

1. Aunque no se puede amar lo desconocido, no se sigue de ello, sin embargo, que el orden del conocimiento sea idéntico al del amor, ya que el amor es término del conocimiento. Por eso, donde acaba éste, que es en la cosa conocida a través de otras, puede comenzar inmediatamente el amor.

2. Porque es mayor el amor de Dios que su conocimiento, sobre todo en esta vida, por eso se le presupone. Pero dado que el conocimiento no se detiene en las realidades creadas, sino que por ellas tiende hacia otra cosa, se establece una especie de movimiento circular: el conocimiento se inicia en las criaturas para ir hacia Dios, y el amor tiene su punto de partida en Dios, como fin último, y de El desciende a las criaturas .

3. La caridad elimina la aversión a Dios causada por el pecado, y no el solo conocimiento. Por eso la caridad es la que, amando, une al alma inmediatamente con Dios con vínculo de unión espiritual.

Artículo 5

¿Puede ser amado Dios totalmente?

Objeciones por las que parece que Dios no puede ser amado totalmente:

1. El amor sigue al conocimiento. Ahora bien, Dios no puede ser conocido totalmente por nosotros, pues eso equivaldría a comprenderle. Por tanto, no podemos amarle por entero.

2. el amor es una unión, como se ve por Dionisio en el c.4 De div. nom. . Pues bien, el corazón del hombre no se puede unir del todo a Dios, porque, como leemos en 1 Jn 3,20, es mayor que nuestro corazón. Por tanto, Dios no puede ser amado por entero.

3. Dios se ama totalmente. Si pues es amado totalmente por otro, ese tal le amaría cuanto El se ama, y esto es imposible. Por tanto, Dios no puede ser amado totalmente por ninguna criatura.

Contra esto: está el precepto de Dt 6,5: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón.

Respondo: Dado que el amor se nos ofrece como un medio entre quien ama y la persona amada, la pregunta sobre si puede ser amado Dios totalmente puede entenderse de tres maneras. La primera: que el modo de la totalidad se refiera al objeto amado. En este sentido Dios debe ser amado totalmente, porque el hombre debe amar cuanto hay en El. Segunda: la totalidad concierne al sujeto que ama. En este sentido Dios también debe ser amado totalmente, porque el hombre está obligado a amar a Dios con todo su poder y a ordenar cuanto tiene al amor de Dios, como prescribe el Deuteronomio (6,5): Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón. Finalmente, se puede entender en el sentido de una proporción entre el sujeto y el objeto, es decir, que la medida de quien ama esté adecuada a la medida de lo que ama. Esto no se puede dar. Una cosa puede ser amada en la medida en que es buena. Pues bien, Dios, cuya bondad es infinita, es infinitamente digno de ser amado, y ninguna criatura puede amar a Dios de manera infinita, dado que toda su capacidad, sea natural sea infusa, es finita.

A las objeciones: Con esto se responde a las objeciones, ya que las tres primeras concluyen en el tercer sentido, y la última en el segundo.

Artículo 6

¿Hay que poner medida en el amor divino?

Objeciones por las que parece que hay que poner medida en el amor divino:

1. La esencia del bien consiste en la medida, la especie y el orden, como expone San Agustín en el libro *De nat. boni*. Ahora bien, el amor de Dios es lo mejor en el hombre a tenor de las palabras de Col 3,14: Sobre todo, tened caridad. Por tanto, el amor de Dios ha de tener medida.

2. San Agustín escribe en el libro *De mor. Eccl. cathol.*: Dime, te ruego, cuál sea la medida del amor. Pues temo inflamarme más o menos de lo que es menester en el deseo y el amor de mi Señor. San Agustín no se plantearía el tema si no hubiera medida en el amor divino. Por tanto, el amor divino tiene medida.

3. En San Agustín leemos igualmente en *IV Super Gen. ad litt.*: Modo es lo que a cada uno la propia medida señala. Pues bien, la razón es la medida tanto de la voluntad humana como de la acción exterior. Por consiguiente, del mismo modo que en el efecto exterior de la caridad debe darse un modo determinado por la razón, a tenor de las palabras del Apóstol: Sea razonable vuestro obsequio (Rom 12,1), debe darse igualmente en el acto interno del amor de Dios.

Contra esto: está lo que escribe San Bernardo en el libro *De diligendo Deo*: La causa de amar a Dios es Dios; la medida, amarle sin medida.

Respondo: Como indica el texto aducido de San Agustín, el modo implica una determinación de la medida, y esa determinación se da tanto en la medida como en el objeto medido, aunque de manera distinta. En la medida, en efecto, se da esencialmente, ya que lo propio de la medida es fijar y medir; en lo medido, en cambio, se encuentra la medida en relación a otra cosa, es decir: en cuanto da la medida. Por eso, en la medida no puede haber nada que no esté ajustado a ella; en el objeto medido, empero, puede darse esa falta de ajuste, sea por exceso, sea por defecto.

En el plano del apetito y de la acción, la medida es el fin, ya que él da la razón propia de lo que deseamos y de lo que hacemos, como demuestra el Filósofo en *II Physic*. Por eso el fin tiene medida en sí mismo; lo que conduce a él, en cambio, en cuanto está proporcionado con el fin. Por esta razón, como expone el Filósofo en *I Polit.*: El apetito del fin está en todas las artes sin fin y sin término; los medios, en cambio, tienen un término. El médico, efectivamente, no pone límite al restablecimiento de la salud, antes bien, se esfuerza en procurarla tan perfecta como pueda. Pone, en cambio, límites a la medicina, y así no da cuanto puede, sino cuanto es necesario para el restablecimiento de la salud; excederse o faltar a la proporción debida sería faltar a la medida. Pues bien, el fin de todas las acciones y afectos humanos es amar a Dios, ya que éste es el medio principalísimo por el que alcanzamos el fin último, como queda dicho (q.17 a.6; q.23 a.6). En consecuencia, en el amor de Dios no se pone el modo como una cosa medida, susceptible de más o menos, sino como se pone en la medida, en donde no es posible ningún tipo de exceso y en donde la perfección es tanto mayor cuanto más se ajusta a la regla. Y por eso, cuanto más amado es Dios, tanto mejor es el amor.

A las objeciones:

1. Lo que se da por sí mismo es mejor que lo que se da por otro. Por eso, la bondad de la medida, que tiene módulo por sí misma, es mejor que la bondad de lo medido, que lo recibe de otro. De esa suerte, la caridad, que tiene módulo a título de medida, descuella entre las demás virtudes, que lo poseen al modo de las cosas medidas.

2. San Agustín añade allí mismo que el modo de amar a Dios es que sea amado de todo corazón, o sea, que sea amado cuanto pueda serlo; éste es el módulo que conviene a la medida.

3. El sentimiento cuyo objeto está sometido al juicio de la razón debe estar medido por ella. Pero el objeto del amor divino, que es Dios, sobrepuja el juicio de la razón; por eso no es medido por ella, sino que la excede. Y no hay paridad entre el acto interior de caridad y los actos externos. El primero, efectivamente, tiene razón de fin, ya que el fin supremo del hombre consiste en la unión del alma con Dios, a tenor de estas palabras: Para mí es bueno unirme a Dios (Sal 72,28); los segundos, en cambio, son medios. Por eso deben ser medidos tanto por la caridad como por la razón.

Artículo 7

¿Es más meritorio amar al enemigo que al amigo?

Objeciones por las que parece que es más meritorio amar al enemigo que al amigo:

1. Leemos en San Mateo (5,46): Si amáis a quien os ama, ¿qué recompensa recibiréis? Amar, pues, al amigo no merece recompensa; la tiene, en cambio, amar al enemigo, como allí mismo se dice. Es, pues, más meritorio amar al enemigo que al amigo.

2. Una cosa es tanto más meritoria cuanto mayor es la caridad de que procede. Pues bien, amar a los enemigos es propio de los hijos de Dios perfectos, como afirma San Agustín en Enchir. ; amar, en cambio, al amigo se considera como caridad imperfecta. Por lo tanto, es más meritorio amar al enemigo que al amigo.

3. Debe haber más mérito donde hay mayor esfuerzo para el bien, ya que cada cual recibe su galardón según su trabajo, como vemos en 1 Cor 3,8. Ahora bien, el hombre necesita mayor esfuerzo para amar al enemigo que para amar al amigo, porque es más difícil. En consecuencia, parece más meritorio amar al enemigo que al amigo.

Contra esto: está el hecho de que lo mejor es lo más meritorio. Pues bien, es mejor amar al amigo, ya que es más adecuado amar al mejor, y es mejor el amigo que ama que el enemigo que odia. Por tanto, es más meritorio amar al amigo que al enemigo.

Respondo: Como ya hemos expuesto (q.25 a.1), el motivo de amar al prójimo con caridad es Dios. Por tanto, cuando se pregunta qué sea mejor o más meritorio, amar al amigo o al enemigo, estos dos tipos de amor pueden compararse entre sí de dos maneras: por parte del prójimo amado y por parte del motivo por el que se le ama. En el primer sentido, el amor al amigo prevalece sobre el amor al enemigo. El amigo, en verdad, no solamente es mejor, sino que también está más unido a nosotros. Por lo tanto, es una realidad más propicia para el amor, y por lo mismo el amor a esa realidad es mejor. En consecuencia, lo opuesto es peor: siempre es peor odiar al amigo que odiar al enemigo.

Bajo el segundo aspecto, el amor al enemigo sobresale por dos cosas. Primera, porque el amor al amigo puede darse por un motivo que no sea Dios; el

amor, en cambio, al enemigo tiene como motivo único a Dios. Segunda: en el supuesto de que uno y otro sean amados por Dios, arguye mayor fuerza el amor de Dios que lleva el ánimo del hombre hacia objetos más alejados, es decir, hasta el amor a los enemigos, de la misma manera que se manifiesta más ardiente la fuerza del fuego cuanto más lejos difunde su calor. De manera análoga, tanto más fuerte se demuestra el amor de Dios cuanto más difíciles son las cosas que se realizan por El, como es asimismo más fuerte la fuerza del fuego cuanto menos combustible es la materia que puede quemar.

Sin embargo, como el mismo fuego calienta más de cerca que de lejos, así también la caridad ama con más ardor a los allegados que a los extraños. Desde este punto de vista, el amor a los amigos, considerado en sí mismo, es más ferviente y mejor que el amor a los enemigos.

A las objeciones:

1. La palabra del Señor debe entenderse de manera estricta. El amor a los amigos carece, en realidad, de mérito ante Dios cuando son amados solamente por serlo. Este parece ser el caso de quienes, amando a sus amigos, no aman a los enemigos. Es, en cambio, meritorio el amor a los amigos si son amados por Dios y no sólo por ser amigos.

2. Y 3: La respuesta a las otras objeciones es evidente. Las dos que siguen proceden del motivo del amor, y la última, la del Sed contra, considera el objeto amado.

Artículo 8

¿Es más meritorio amar al prójimo que a Dios?

Objeciones por las que parece que es más meritorio amar al prójimo que a Dios:

1. Parece que es más meritorio lo preferido por el Apóstol. Pues bien, el Apóstol dio preferencia al amor al prójimo, a tenor de lo que escribió en Rom 9,3: Deseaba ser anatema de Cristo por mis hermanos. Por tanto, es más meritorio amar al prójimo que a Dios.

2. Como ya hemos expuesto (a.7), en cierto modo es menos meritorio amar al amigo. Ahora bien, Dios es eminentemente nuestro amigo, ya que antes nos amó El, como leemos en 1 Jn 4,10. Parece, pues, menos meritorio amarle a El.

3. Lo más difícil parece lo más virtuoso y más meritorio, ya que la virtud versa sobre el bien y lo difícil, como escribe el Filósofo en II Ethic. Pues bien, es más fácil amar a Dios que amar al prójimo, sea porque los seres aman naturalmente a Dios, sea porque en Dios no hay nada que no sea digno de amar, y eso no sucede con el prójimo. En consecuencia, es más meritorio amar al prójimo que a Dios.

Contra esto: está el hecho de que lo que hace que una cosa sea tal cosa es más que la cosa producida. Pues bien, el amor al prójimo es meritorio solamente porque es amado por Dios. Por tanto, es más meritorio amar a Dios que amar al prójimo.

Respondo: Esa comparación puede hacerse de dos maneras. Primera: considerando por separado cada uno de esos dos amores. En este sentido es indudable que es más meritorio el amor de Dios, pues merece por sí mismo galardón, ya que la recompensa suprema es gozar de Dios, y a ello tiende el impulso del amor divino. Por eso al que ama a Dios se le promete la recompensa: como leemos en Jn 14,21: Si alguien me ama, será amado de mi Padre y yo me mostraré a él.

Puede entenderse también en el sentido de que sólo Dios es amado; el amor del prójimo, empero, se entiende en cuanto es amado por amor de Dios. En este sentido, el amor del prójimo implica el de Dios; el de Dios, en cambio, no excluye el del prójimo. Por eso da lugar a establecer una comparación entre un amor perfecto, que abarca también el amor al prójimo, y un amor incompleto e imperfecto de Dios, porque, en expresión de San Juan (4,21), tenemos mandado por Dios que el que le ame, ame también al hermano. En este supuesto prevalece el amor del prójimo.

A las objeciones:

1. Conforme a una exposición de la Glosa , el Apóstol no deseaba eso -- verse separado de Cristo por amor a sus hermanos-cuando estaba en estado de gracia, sino en estado de infidelidad, y por eso no hay obligación alguna de imitarle.

Puede también responderse, con San Juan Crisóstomo en el libro De compunct. , que esas palabras no prueban que el Apóstol amara al prójimo más que a Dios, sino que amaba más a Dios que a sí mismo. Quería, en verdad, verse privado, por algún tiempo, de la fruición divina, que atañe al amor de sí mismo, para procurar el honor de Dios entre el prójimo, lo cual afecta al amor de Dios.

2. El amor del amigo es a veces menos meritorio porque es amado por sí mismo, faltando así el verdadero motivo de la amistad de caridad, que es Dios. De ahí que el hecho de que Dios sea amado por sí mismo no disminuye, antes bien, constituye la razón del mérito.

3. La esencia del mérito y de la virtud está en función más del bien que de lo difícil . No es, pues, justo afirmar que lo más difícil sea lo más meritorio; el mérito está en que lo más difícil sea también lo mejor.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 27

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 28

Cuestión 28. El gozo

Viene a continuación el tema de los efectos consiguientes al acto principal de la caridad, o sea, al amor. Primero, de los efectos interiores, y después, de los exteriores (q.31). Sobre el primero se han de considerar tres aspectos: el primero, el gozo; el segundo, la paz (q.29); el tercero, la misericordia (q.30).

Sobre el primero, el gozo, se formulan cuatro preguntas:

1. El gozo, ¿es efecto de la caridad?
2. Ese gozo, ¿es compatible con la tristeza?
3. Ese gozo, ¿puede ser pleno?
4. ¿Es virtud?

Artículo 1

¿Es el gozo efecto de la caridad en nosotros?

Objeciones por las que parece que el gozo no es efecto de la caridad en nosotros:

1. La ausencia de la realidad amada produce más tristeza que gozo. Pues bien, Dios, a quien amamos por caridad, está ausente de nosotros mientras vivimos en esta vida, según el Apóstol en 2 Cor 5,6: Mientras estamos en el cuerpo peregrinamos hacia el Señor. Por tanto, la caridad produce en nosotros más tristeza que gozo.

2. Por la caridad merecemos sobre todo la bienaventuranza, y entre las cosas con que la merecemos señala la Escritura el llanto, a tenor de estas palabras de Mt 5,5: Bienaventurados los que lloran. El efecto, pues, de la caridad es más la tristeza que el gozo.

3. La caridad es virtud distinta de la esperanza, como ya hemos expuesto (q.17 a.6). Pues bien, de esta virtud procede el gozo, según las palabras de Rom 12,12: Gozándonos de la esperanza. El gozo, pues, no es efecto de la caridad.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol en Rom 5,5: La caridad de Dios ha sido derramada en nosotros por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. Ahora bien, el gozo es en nosotros producto del Espíritu Santo, según otro testimonio del Apóstol en Rom 14,17: No es el reino de Dios comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo del Espíritu Santo. Por tanto, la caridad es causa del gozo.

Respondo: Como queda expuesto al hablar de las pasiones (1-2 q.25 a.3; q.26 a.1 ad 2; q.28 a.5 resp.), del amor proceden el gozo y la tristeza, aunque por motivos opuestos. El gozo, efectivamente, lo causa la presencia del bien amado, o también el hecho de que ese bien amado está en posesión del bien que le corresponde y lo conserva. Este segundo motivo pertenece más al amor de benevolencia, que nos hace sentir satisfacción de que el amigo, aunque ausente, prospere. A la inversa, del amor nace la tristeza, o por la ausencia del bien amado, o porque a quien queremos el bien está privado de su bien propio o sufre por algún mal.

La caridad, en cambio, es el amor de Dios, cuyo bien es inmutable por ser El la bondad suma. Además, por el hecho de ser amado está en quien lo ama por el más excelente de sus efectos, según lo que leemos en 1 Jn 4,16: El que está en caridad permanece en Dios y Dios en él. Por eso mismo, el gozo espiritual que tiene a Dios por objeto está causado por la caridad.

A las objeciones:

1. Se afirma que, mientras estamos en el cuerpo, estamos lejos de Dios por comparación a quienes están en su presencia y gozan así de su visión. Por eso se

añade allí mismo (v.7): Caminamos en la fe y no en la visión. Pero aun en esta vida se hace presente a quienes le aman, por la gracia que le hace inhabitar en ellos.

2. El llanto que merece la bienaventuranza tiene por objeto lo que se opone a ella. Luego por igual razón provienen de la caridad tanto el llanto como el gozo espiritual de Dios, pues por la misma razón se siente satisfacción por un bien que tristeza por lo que a él se opone.

3. De Dios se puede tener un gozo espiritual de dos maneras: la primera, en cuanto que nos gozamos del bien divino considerado en sí mismo; la segunda, porque nos gozamos de ese bien divino en cuanto participamos de él. El primer gozo es indudablemente el mejor, y proviene principalmente de la caridad. El segundo, en cambio, procede también de la esperanza, que nos hace esperar el goce del bien divino, aunque sin olvidar que ese gozo mismo, perfecto o imperfecto, se consigue en proporción con la caridad.

Artículo 2

El gozo espiritual causado por la caridad, ¿implica tristeza?

Objeciones por las que parece que el gozo espiritual causado por la caridad implica tristeza:

1. Es propio de la caridad gozarse del bien del prójimo, según 1 Cor 13,6, ya que la caridad no se goza con la iniquidad, sino que se goza con la verdad. Pues bien, este gozo implica tristeza, según lo que leemos en Rom 12,15: Gozad con los que se gozan, llorad con quienes lloran. Por tanto, el gozo espiritual implica tristeza.

2. La penitencia, afirma San Gregorio, consiste en llorar el mal que se ha hecho y no hacer de nuevo lo que ha habido que llorar. Ahora bien, sin caridad no hay verdadera penitencia. En consecuencia, el gozo de la caridad implica tristeza.

3. La caridad puede inspirar el deseo de estar con Cristo, según el testimonio del Apóstol en Flp 1,23: Ansiaba morir y estar con Cristo. Pero el deseo no se da en nosotros sin tristeza, según el salmo 119,5: ¡Ay de mí!, que se ha prolongado mi destierro. Por tanto, el gozo de la caridad implica tristeza.

Contra esto: está el hecho de que el gozo de la caridad es gozo de divina sabiduría, y éste no implica tristeza, según el testimonio de Sab 8,16: Su convivir no engendra amargura. El gozo, pues, de la caridad no implica tristeza.

Respondo: la caridad, según hemos expuesto (a.1 ad 3), produce en nosotros un doble gozo. Uno principal, que es el propio de la caridad, con el que gozamos del bien divino considerado en sí mismo. Este gozo de la caridad no tolera mezcla de tristeza, así como tampoco puede tolerar mezcla de mal el bien de que se goza. En este sentido se expresa el Apóstol en Flp 4,4: Gozaos siempre en el Señor.

El segundo tiene por objeto el bien divino, como participado por nosotros. Pues bien, esta participación puede implicar el contratiempo de algún obstáculo, y de ahí resulta que el gozo de la caridad pueda implicar tristeza, a saber: entristecerse por cuanto impida la participación del bien divino, sea en nosotros, sea en el prójimo, al que amamos como a nosotros mismos.

A las objeciones:

1. El llanto del prójimo no puede ser causado más que por algún mal, y todo mal entraña defecto en la participación del sumo bien. Por eso la caridad nos hace compartir el dolor del prójimo en cuanto impida esa participación.

2. En expresión de Isaías (59,2): Los pecados han hecho una separación entre nosotros y Dios. Por tanto, el motivo de dolernos de nuestros pecados y también de los pecados de los demás es que dificultan la participación del bien divino.

3. Aunque en el presente destierro participamos de alguna manera el bien divino por el conocimiento y el amor, sin embargo, la miseria de esta vida impide la participación plena del bien divino, que tendrá lugar en la patria. Por eso, el obstáculo en la participación del bien divino es la causa de la tristeza que nos hace gemir por la dilación de la gloria.

Artículo 3

¿Puede ser completo en nosotros el gozo espiritual?

Objeciones por las que parece que el gozo espiritual causado por la caridad no puede ser completo en nosotros:

1. Cuanto mayor gozo tenemos de Dios, tanto mayor plenitud adquiere en nosotros. Pues bien, es imposible tanto gozo de Dios como merece, porque su bondad infinita sobrepuja siempre el gozo de la criatura, que es finita. Por tanto, el gozo espiritual jamás podrá ser pleno en las criaturas.

2. Lo completo nunca puede ser mayor. Ahora bien, el gozo de los bienaventurados puede ser mayor, puesto que es mayor en unos que en otros. Por tanto, el gozo de Dios no puede ser completo en las criaturas.

3. El término comprensión no parece que pueda significar otra cosa que plenitud de conocimiento. Pues bien, como es limitada la capacidad de conocimiento de la criatura, lo es también su capacidad apetitiva. En consecuencia, si Dios no puede ser comprendido por criatura alguna, parece que tampoco puede ser pleno el gozo de Dios de ninguna criatura.

Contra esto: está lo que dijo el Señor a sus discípulos a tenor de Jn 15,11: Que mi gozo esté en vosotros y vuestro gozo sea cumplido.

Respondo: La plenitud de gozo puede entenderse de dos maneras. La primera, por parte de la realidad objeto del gozo, de forma que se gozara de ella tanto cuanto es digna. En este sentido es evidente que solamente Dios puede tener gozo completo de sí mismo, pues su gozo es infinito, y por eso digno de su infinita bondad; el gozo, empero, de cualquier criatura es, por necesidad, finito.

Puede entenderse también de otra manera la plenitud del gozo, es decir, por parte de quien goza. Pues bien, el gozo se compara con el deseo como la quietud con el movimiento, según dijimos al tratar de las pasiones (1-2 q.25 a.1 y 2). Ahora bien, hay quietud plena cuando no hay movimiento alguno, y hay asimismo gozo cumplido cuando no queda nada por desear. Mientras estamos en este mundo, el impulso del deseo carece de sosiego, ya que tenemos posibilidades de acercarnos más a Dios por la gracia, como ya hemos demostrado (q.24 a.4 y 7). Pero, una vez que se haya llegado a la bienaventuranza perfecta, no quedará ya nada por desear, pues en ella será plena la fruición de Dios, en la cual obtendrá también el hombre lo que hubiera deseado, incluso de los demás bienes, según el salmo 102,5; El que colma de bien tus deseos. Así se aquieta no solamente el deseo con que deseamos a Dios, sino que también se saciará todo deseo. De ahí que el de los bienaventurados es un gozo absolutamente pleno, e incluso superpleno, porque obtendrán más que pudieron desear, pues según San Pablo en 1 Cor 2,9: No pasó por mente humana lo que Dios ha preparado para quienes le aman. Esto lo leemos también en San Lucas (6,38) en las palabras medida buena y rebosante echarán en vuestro pecho. Mas, dado que ninguna

criatura es capaz de adecuar estrictamente el gozo de Dios, tenemos que decir que ese gozo no puede ser captado en su omnímota totalidad por el hombre; antes al contrario, el hombre será absorbido por ella, según las palabras de San Mateo (25,21.23): Entra en el gozo de tu Señor.

A las objeciones:

1. Esa objeción proviene de la plenitud del gozo de parte de la realidad de que se goza.

2. Al llegar a la bienaventuranza, llegará cada cual al término prefijado para él en la divina predestinación, y no habrá lugar a pasar más adelante, aunque en ese acabar quedará uno más cerca de Dios que otro. De esta manera, el gozo de cada uno será pleno y completo por parte de quien goza, ya que todos los deseos se verán plenamente colmados. Con todo, el gozo de uno será mayor que el de otro por la participación más plena de la bienaventuranza divina.

3. La comprensión implica plenitud de conocimiento por parte de la cosa conocida, a saber: cuando el objeto es conocido en toda su plenitud. Pero hay también plenitud de conocimiento por parte del sujeto que conoce, como se ha dicho ya del gozo. De ahí que el Apóstol afirme en Col 1,8: Para que os llenéis del conocimiento de su voluntad en toda sabiduría y espiritual entendimiento.

Artículo 4

¿Es virtud el gozo?

Objeciones por las que parece que el gozo es virtud:

1. El vicio es contrario a la virtud. Ahora bien, la tristeza es vicio, como se ve en la acidia y en la envidia. Por tanto, el gozo debe considerarse entre las virtudes.

2. Como el amor y la esperanza, el gozo es una pasión cuyo objeto es el bien. Pues bien, el amor y la esperanza son virtudes. Luego también el gozo debe tenerse por virtud.

3. Los mandamientos de la ley se dan sobre actos de las virtudes. Ahora bien, el Apóstol manda gozarnos en el Señor diciendo en Flp 4,4: Gozaos siempre en el Señor. Por tanto, el gozo es virtud.

Contra esto: está el hecho de que no aparece mencionado ni entre las virtudes teologales, ni entre las morales ni entre las intelectuales, como se infiere de lo que hemos expuesto (1-2 q.57 a.2; q.60; q.62 a.3).

Respondo: La virtud, como hemos expuesto (1-2 q.55 a.2), es un hábito operativo; de ahí que, por su esencia, tiene inclinación al acto. Ahora bien, sucede que un mismo hábito es el origen de muchos actos ordenados de la misma especie, subordinados unos a otros. Y dado que los actos posteriores no proceden del hábito de la virtud sino en función del acto primero, la virtud no se define ni se determina sino por ese acto primero, aunque los otros se sigan también de ella. Pues bien, después de lo expuesto sobre las pasiones (1-2 q.25 a.1, 2 y 3; q.27 a.4), es evidente que el amor es el primer movimiento de la potencia apetitiva, de la cual se siguen el deseo y el gozo. Por tanto, es el mismo el hábito de la virtud que inclina a amar, a desear el bien amado y gozarse con él. Pero, dado que el amor es el primero de esos actos, la virtud no se denomina por el gozo ni por el deseo, sino por el amor, y se llama caridad. En consecuencia, el gozo no es una virtud distinta de la caridad, sino cierto acto y efecto de la misma. Por esa razón se la considera entre los frutos, como se ve en el Apóstol en Gál 5,22. **A las objeciones:**

1. La tristeza, que es vicio, tiene su origen en el amor desordenado de sí

mismo, que no es vicio especial, sino como la raíz común de todos los vicios, según quedó expuesto en otro lugar (1-2 q.77 a.4). Por eso fue necesario catalogar determinadas tristezas como otros tantos vicios especiales, porque proceden de un vicio general, no especial. El amor de Dios, en cambio, es virtud especial, la caridad, a la que se reduce el gozo como acto propio suyo, según queda expuesto.

2. La esperanza viene del amor, igual que el gozo, pero entraña además un carácter especial por parte del objeto, es decir, la dificultad juntamente con la posibilidad de conseguirlo, por eso es virtud especial. El gozo, en cambio, no añade sobre el amor ninguna razón especial que pueda dar lugar a una virtud también especial.

3. El gozo es objeto de precepto en la ley en cuanto es acto de la caridad, aunque no sea su acto primero.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 28

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 29

Cuestión 29. La paz

Corresponde a continuación tratar el tema de la paz. Sobre él se formulan cuatro preguntas:

1. La paz, ¿es lo mismo que la concordia?
2. ¿Apetecen la paz todas las cosas?
3. La paz, ¿es efecto de la caridad?
4. La paz, ¿es virtud?

Artículo 1

¿Son lo mismo paz y concordia?

Objeciones por las que parece que son lo mismo paz y concordia:

1. Dice San Agustín en XIX De civ. Dei que la paz de los hombres es la concordia ordenada. Ahora bien, aquí hablamos de la paz de los hombres. Por tanto, paz es lo mismo que concordia.

2. La concordia consiste en cierta unión de voluntades. Pues bien, la paz no es otra cosa que esa unión de voluntades, según el testimonio de Dionisio en el cap. II De div. nom.: La paz es unitiva en todos y obradora de consentimiento. Por tanto, la paz se identifica con la concordia.

3. Los que tienen el mismo contrario son idénticos entre sí. Ahora bien, la disensión se opone a la paz y a la concordia, ya que leemos en 1 Cor 14,33: No es Dios de disensión, sino de paz. Por tanto, paz y concordia son idénticas.

Contra esto: está el hecho de que puede darse concordia de impíos en el mal. Pero según Isaías (48,22), no hay paz para los impíos. Por tanto, paz y concordia no son lo mismo.

Respondo: La paz implica concordia y añade algo más. De ahí que, donde hay paz, hay concordia, pero no al revés, si entendemos en su verdadera acepción la palabra paz. La concordia propiamente dicha implica, es verdad, una relación a otro en el sentido de que las voluntades de varias personas se unen en un mismo consenso. Pero ocurre igualmente que el corazón de la misma persona tiende a cosas diferentes de dos modos. Primero: según las potencias apetitivas; y así, el apetito sensitivo las más de las veces tiende a lo contrario del apetito racional, según se expresa el Apóstol en Gál 5,17: La carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu. El otro modo, en cuanto la misma potencia apetitiva, se dirige a distintos objetos apetecibles, que no puede alcanzar a la vez, y esto conlleva necesariamente contrariedad entre los movimientos del apetito. Ahora bien, la paz implica, por esencia, la unión de esos impulsos, ya que el corazón del hombre, aun teniendo satisfechos algunos de sus deseos, no tiene paz en tanto desee otra cosa que no puede tener a la vez. Esa unión, empero, no es de la esencia de la concordia. De ahí que la concordia entraña la unión de tendencias afectivas de diferentes personas, mientras que la paz, además de esa unión, implica la unión de apetitos en un mismo apetente.

A las objeciones:

1. San Agustín habla allí de la paz de un hombre con otro. Y de esa paz dice que es concordia, pero no cualquier tipo de concordia, sino la ordenada, a saber, concordar conforme al interés de cada uno. Efectivamente, si uno concuerda con otro no por espontánea voluntad, sino coaccionado bajo el temor de algún mal inminente, esa concordia no entraña realmente paz, ya que no se guarda el orden entre las partes, sino que más bien está perturbada por quien ha provocado el temor. Por eso escribe antes San Agustín que la paz es tranquilidad del orden. Y esa tranquilidad consiste realmente en que el hombre tenga

apaciguados todos los impulsos apetitivos.

2. Si uno está de acuerdo con otro en lo mismo, no se sigue de ello que lo esté consigo mismo, a menos que todos sus impulsos apetitivos estén acordes entre sí.

3. A la paz se oponen dos tipos de disensiones: la del hombre consigo mismo y la del hombre con otro. A la concordia se opone solamente la segunda disensión.

Artículo 2

¿Apetecen todas las cosas la paz?

Objeciones por las que parece que todas las cosas no apetecen la paz:

1. La paz, según Dionisio, es unitiva del consentimiento . Pues bien, no se puede producir esa unión en los seres que carecen de conocimiento. Por tanto, éstos no pueden apetecer la paz.

2. El apetito no tiende a la vez a cosas contrarias. Ahora bien, son muchos los que apetecen guerras y disensiones. En consecuencia, no todos desean la paz.

3. Sólo el bien es apetecible. Pero hay cierta paz que parece mala, ya que, de lo contrario, no diría el Señor no he venido a traer la paz (Mt 10,34). Luego no todas las cosas desean la paz.

4. Parece que todas las cosas desean el bien sumo, que es el último fin. Pues bien, la paz no es bien de ese género, puesto que se tiene incluso en esta vida, ya que de otra manera en vano recomendaría el Señor guardad la paz entre vosotros (Mc 4,49), Luego no todas las cosas desean la paz.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín en XIX De civ. Dei de que todos desean la paz , y de Dionisio en el capítulo 2 De div. nom., que afirma lo mismo .

Respondo: El hecho de desear algo implica el deseo de alcanzarlo y de ver eliminado lo que impida su consecución. Pues bien, en el caso presente, el obstáculo puede proceder de un deseo contrario que se dé o en quien lo desea o en otro. Ahora bien, como acabamos de exponer (a.l), lo uno y lo otro desaparece con la paz, y de ello se infiere que quien tiene un deseo codicie también la paz, ya que debe lograr el objeto apetecido tranquilamente y sin tropiezos, y en eso precisamente consiste la paz definida por San Agustín: tranquilidad del orden .

A las objeciones:

1. La paz conlleva no solamente la unión del apetito intelectual o racional y del apetito sensitivo, a los que atañe el consentimiento r sino también del apetito natural. Por eso dice Dionisio que la paz produce el consentimiento y la connaturalidad , significando aquí el consentimiento la unión de apetitos producto del conocimiento, y la connaturalidad, la unión de las tendencias naturales.

2. Incluso quienes buscan guerras y disensiones no desean sino la paz que creen no tener. En verdad, como ya se ha dicho (a.l ad 1), no hay paz si uno concuerda con otro en contra de sus preferencias personales. Por eso los hombres, guerreando, desean romper esa concordia, que no es sino paz defectuosa, para llegar a una paz en la que no haya nada contrario a su voluntad. Por eso, cuantos hacen la guerra intentan llegar por ella a una paz más perfecta que la que antes tenían.

3. La paz consiste en la quietud y unión del apetito. Y así como puede haber apetito tanto del bien verdadero como del bien aparente, puede darse igualmente una paz verdadera y una paz aparente. La paz verdadera no puede

darse, ciertamente, sino en el apetito del bien verdadero, pues todo mal, aunque en algún aspecto parezca bien y por eso aquiete el apetito, tiene, sin embargo, muchos defectos, fuente de inquietud y de turbación. De ahí que la verdadera paz no puede darse sino en bienes y entre buenos. La paz, empero, de los malos es paz aparente, no verdadera. Por eso se dice en Sab 14,22: Viven en la gran guerra de la ignorancia; a tantos y tan grandes males llamaron paz.

4. La verdadera paz no puede tener por objeto sino el bien, y como un verdadero bien se puede poseer de dos maneras, es decir, perfecta o imperfectamente, igualmente hay doble paz verdadera. La verdadera consiste en el goce perfecto de bien sumo, y que unifica y aquieta todos los apetitos. Éste es el fin último de la criatura racional, según lo que leemos en Sal 147,3: Puso en tus confines la paz. La paz imperfecta se da en este mundo, en donde, aunque la tendencia principal del alma repose en Dios, hay, no obstante, dentro y fuera, cosas que contradicen y perturban esa paz.

Artículo 3

¿Es la paz efecto propio de la caridad?

Objeciones por las que parece que la paz no es efecto propio de la caridad:

1. Sin la gracia santificante no hay caridad. Pues bien, hay quienes tienen paz y no tienen gracia santificante, como los gentiles, que a veces disfrutaban también de paz. Por tanto, no es efecto de la caridad.

2. No es efecto de la caridad aquello cuyo contrario puede coexistir con la caridad. Ahora bien, la disensión que contradice a la paz puede darse con la caridad, ya que vemos que también sagrados doctores como San Jerónimo y San Agustín discutieron en algunas opiniones (1-2 q.103 a.4 ad 1), y se ve igualmente en Act 15,37 que discutieron incluso Pablo y Bernabé. Parece, pues, que la paz no es efecto de la caridad.

3. Una misma cosa no puede ser efecto propio de causas diversas. Pues bien, la paz, según Isaías 32,17, es efecto de la justicia: La paz es obra de la justicia. No es, por lo mismo, efecto de la caridad.

Contra esto: está el testimonio del Sal 118,165: Mucha paz tienen quienes aman tu ley.

Respondo: La paz, como queda dicho (a.1), implica esencialmente doble unión: la que resulta de la ordenación de los propios apetitos en uno mismo, y la que se realiza por la concordia del apetito propio con el ajeno. Tanto una como otra unión la produce la caridad. Produce la primera por el hecho de que Dios es amado con todo el corazón, de tal manera que todo lo refiramos a El, y de esta manera todos nuestros deseos convergen en el mismo fin. Produce también la segunda en cuanto amamos al prójimo como a nosotros mismos; por eso quiere cumplir el hombre la voluntad del prójimo como la suya. Por esta razón, entre los elementos de la amistad ha puesto el Filósofo, en IX Ethic., la identidad de gustos, y Tulio, en el libro De Amicitia, expone que entre amigos hay un mismo querer y un mismo no querer.

A las objeciones:

1. Nadie pierde la gracia santificante si no es por el pecado, que aparta al hombre del fin debido, prefiriendo sobre él un fin malo. En este sentido, su apetito, de hecho, no se adhiere principalmente al bien final verdadero, sino al aparente. Por eso, sin gracia santificante no puede haber paz verdadera, sino sólo aparente.

2. Según el Filósofo, en IX Ethic., la amistad no comporta concordancia

en opiniones, sino en los bienes útiles para la vida, sobre todo en los más importantes, ya que disentir en cosas pequeñas es como si no se disintiera. Esto explica el hecho de que, sin perder la caridad, puedan disentir algunos en sus opiniones. Esto, por otra parte, no es tampoco obstáculo para la paz, ya que las opiniones pertenecen al plano del entendimiento, que precede al apetito, en el cual la paz establece la unión. Del mismo modo, habiendo concordia en los bienes más importantes, no sufre menoscabo la caridad por el disentimiento en cosas pequeñas. Esa disensión procede de la diversidad de opiniones, ya que, mientras uno considera que la materia que provoca la disensión es parte del bien en que concuerdan, cree el otro que no. Según eso, la discusión en cosas pequeñas y en opiniones se opone, ciertamente, a la paz perfecta que supone la verdad plenamente conocida y satisfecho todo deseo; pero no se opone a la paz imperfecta, que es el lote en esta vida.

3. La paz es indirectamente obra de la justicia, es decir, en cuanto elimina obstáculos. Pero es directamente obra de la caridad, porque la caridad, por su propia razón específica, causa la paz. Como afirma Dionisio en el capítulo 4 De div. nom., el amor es una fuerza unificante; la paz es la unión realizada en las inclinaciones apetitivas.

Artículo 4

¿Es virtud la paz?

Objeciones por las que parece que la paz es virtud:

1. Los preceptos no se dan sino sobre los actos de las virtudes. Pues bien, hay preceptos que prescriben la paz, como vemos en Mc 9,49: Guardad entre vosotros la paz. Por tanto, la paz es virtud.

2. Solamente merecemos con actos de virtud. Ahora bien, es meritorio procurar la paz, según Mt 5,9: Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios. La paz, pues, es virtud.

3. Los vicios se oponen a las virtudes. Pues bien, las disensiones, que se oponen a la paz, se enumeran entre los vicios, como se ve en el testimonio de Gál 5,20. Luego la paz es virtud.

Contra esto: está el hecho de que la virtud no es fin último, sino camino hacia él. La paz, en cambio, es, en cierta manera, fin último, como afirma San Agustín en XIX De civ. Dei. En consecuencia, la paz no es virtud.

Respondo: Como queda expuesto (q.28 a.4), cuando se produce una serie de actos que proceden del mismo agente y bajo la misma modalidad, todos ellos proceden de una sola y única virtud, y cada uno no procede de una virtud particular. Esto se ve en la naturaleza: el fuego calentando licúa y dilata a la vez, y no hay en él una fuerza que licúe y otra que dilate, sino que todos esos efectos los produce el fuego por su fuerza única calentadora. Pues bien, dado que, como queda expuesto (a.3), la paz es efecto de la caridad por la razón específica de amor de Dios y del prójimo, no hay otra virtud distinta de la caridad que tenga como acto propio la paz, como dijimos también del gozo (q.28 a.4).

A las objeciones:

1. Se da el precepto de tener paz precisamente por ser acto de caridad. Por eso mismo es también meritorio. De ahí que se cuente entre las bienaventuranzas, que, como ya expusimos (1-2 q.69 a.1 y 3), son actos de virtud perfecta. Se la cuenta también entre los frutos, por ser cierto bien final que contiene dulzura espiritual.

2. Con esto queda respuesta la segunda objeción.

3. A una misma virtud se oponen muchos vicios según sus actos diferentes. Según eso, a la caridad, se opone no solamente el odio por razón del acto de amor, sino también la acidia y la envidia, por razón del gozo, y la disensión, por razón de la paz.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 29

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 30

Cuestión 30. La misericordia

Corresponde a continuación el tema de la misericordia. Sobre él se pueden formular cuatro preguntas:

1. El mal, ¿es causa de la misericordia en aquel hacia el que la sentimos?
2. ¿De qué cosas sentimos misericordia?
3. La misericordia, ¿es virtud?
4. ¿Es la mayor de las virtudes?

Artículo 1

¿Es el mal el motivo propio de la misericordia?

Objeciones por las que parece que el mal no es el motivo propio de la misericordia:

1. Como queda expuesto (q.19 a.1; 1 q.48 a.6), la culpa es mayor mal que la pena. Ahora bien, la culpa no incita a la misericordia, antes bien provoca indignación. Por tanto, el mal no es incentivo de la misericordia.

2. Lo cruel y despiadado parece que implica la cumbre del mal. Pues bien, dice el Filósofo en II Rhet. que lo inhumano es distinto de lo lastimoso e impide la misericordia. Luego el mal, en cuanto tal, no es motivo de misericordia.

3. Los indicios de males no son verdaderos males. Ahora bien, los indicios de mal excitan la misericordia, según el Filósofo en II Rhet. Por tanto, el mal, en cuanto tal, no incita a la misericordia.

Contra esto: está el testimonio del Damasceno en el II libro de que la misericordia es una especie de tristeza. Ahora bien, el mal es ocasión de tristeza. Luego es también motivo de misericordia.

Respondo: Según San Agustín en IX De civ. Dei, la misericordia es la compasión que experimenta nuestro corazón ante la miseria de otro, sentimiento que nos compele, en realidad, a socorrer, si podemos. La palabramisericordia significa, efectivamente, tener el corazón compasivo por la miseria de otro. Pues bien, la miseria se opone a la felicidad, y es esencia de la bienaventuranza o felicidad tener lo que se desea, ya que, en expresión de San Agustín, en XIII De Trin., es bienaventurado el que posee lo que quiere y nada malo quiere. La miseria, empero, consiste en sufrir lo que no se quiere. Pero hay tres maneras de querer alguna cosa. Primera: por deseo natural, como el hombre quiere ser y vivir. Segunda: desear algo por elección premeditada. Tercera: querer una cosa no directamente en sí misma, sino en su causa, como de quien apetece ingerir cosas nocivas decimos que, en cierta manera, quiere enfermar. Así, pues, desde el punto de vista de la miseria, el motivo específico de la misericordia es, en primer lugar, lo que contraría al apetito natural del que desea, es decir, los males que arruinan y contrastan, y cuyo objeto contrario desea el hombre. Por eso dice el Filósofo en Rhet., la misericordia es una tristeza por el mal presente, que arruina y entristece. En segundo lugar, los males de que acabamos de hablar incitan más a misericordia si se oponen a una elección voluntaria libre. Por eso afirma allí mismo el Filósofo que son más dignos de compasión los males cuya causa es la fortuna, por ejemplo, cuando sobreviene un mal donde se esperaba un bien. Finalmente, son aún más dignos de compasión los males que contradicen en todo a la voluntad. Es el caso de quien buscó siempre el bien y sólo le sobrevienen males. Por eso dice también el Filósofo en el mismo libro que la misericordia llega a su extremo en los males que alguien sufre sin merecerlo.

A las objeciones:

1. La culpa es, por su propia naturaleza, voluntaria. En ese sentido es

objeto no de misericordia, sino de castigo. Mas dado que la culpa puede ser, en cierto modo, pena, o sea, en cuanto lleva anejo algo que es contra la voluntad del pecador, en ese sentido puede inspirar también misericordia. Bajo este aspecto tenemos sentimientos de piedad y compasión hacia los pecadores, como escribe San Gregorio en una homilía: la verdadera justicia no provoca desdén, sino compasión, y en San Mateo 9,36 leemos que viendo Jesús las turbas, tuvo misericordia de ellas, porque estaban fatigados y decaídos, como ovejas sin pastor.

2. Dado que la misericordia es compasión de la miseria ajena, en el sentido propio de la palabra se tiene en relación con los demás, no consigo mismo, a no ser por cierta analogía, como ocurre también con la justicia, y en tanto se consideren en el hombre diversas partes como consta en VEthic. En este sentido leemos en Eclo 30,24: tú que agradas a Dios, ten misericordia de tu alma. Por tanto, así como, propiamente hablando, en relación con nosotros mismos no se da misericordia, sino dolor, por ejemplo, si padecemos algo cruel, así también, si hay personas tan íntimamente unidas a nosotros que son como algo nuestro, cuales son hijos o parientes, no les tenemos misericordia en sus desgracias, sino que más bien nos condelemos de sus infortunios como si fueran propios. En este sentido hay que interponer las palabras del Filósofo: lo cruel ahuyenta la misericordia.

3. Así como la esperanza y el recuerdo de bienes producen deleite en nosotros, del mismo modo entristece la expectación y el recuerdo de males, aunque no tanto como la sensación de los presentes. De aquí que las señales de males, por el hecho de evocar como presentes males universales, nos mueven a conmiseración.

Artículo 2

¿La razón de ser misericordioso son los defectos de quien se compadece?

Objeciones por las que parece que los defectos de quien se compadece no son la causa de ser misericordioso:

1. Tener misericordia es propio de Dios, y por eso leemos en la Escritura (Sal 144,9): Sus misericordias campean entre todas sus obras. Ahora bien, en Dios no hay en absoluto defecto. Luego los defectos no pueden ser el motivo de la misericordia.

2. Si el motivo de ser misericordioso fueran los defectos, los más misericordiosos deberían ser los más necesitados, y no es así. El Filósofo, en efecto, escribe en II Rhet. que quienes han perdido todo no tienen compasión. Parece, pues, que la misericordia no se explica por los defectos de quien es misericordioso.

3. Sufrir un ultraje acusa defecto. Pues bien, escribe allí mismo el Filósofo que quienes están afrentados no tienen misericordia. Por tanto, no es causa de la misericordia el defecto de quien se compadece.

Contra esto: está el hecho de que la misericordia es cierto tipo de tristeza. Ahora bien, el defecto es motivo de tristeza, y por esa razón, quienes con más frecuencia caen en ella son los débiles, como queda expuesto (1-2 q.47 a.3). Luego la razón de ser misericordioso son los defectos propios.

Respondo: Siendo la misericordia compasión de la miseria ajena, como queda dicho (a.1), siente misericordia quien se duele de la miseria de otro. Ahora bien, lo que nos entristece y hace sufrir es el mal que nos afecta a nosotros mismos, y en tanto nos entristecemos y sufrimos por la miseria ajena en cuanto la

consideramos como nuestra. Esto acaece de dos modos. Primero: por la unión afectiva producida por el amor. Efectivamente, quien ama considera al amigo como a sí mismo y hace suyo el mal que él padece. Por eso se duele del mal del amigo cual si fuera propio. Por esa razón, en IX Ethic., destaca el Filósofo, entre los sentimientos de amistad, condolerse del amigo, y el Apóstol por su parte, exhorta en Rom 12,15 a gozar con los que se gozan, llorar con los que lloran. Otro modo es la unión real que hace que el dolor que afecta a los demás esté tan cerca que de él pase a nosotros. Por eso escribe el Filósofo en II Rhet. que los hombres se compadecen de sus semejantes y allegados, por pensar que también ellos pueden padecer esos males. Ocurre igualmente que los más inclinados a la misericordia son los ancianos y los sabios, que piensan en los males que se ciernen sobre ellos, lo mismo que los asustadizos y los débiles. A la inversa, no tienen tanta misericordia quienes se creen felices y tan fuertes como para pensar que no pueden ser víctimas de mal alguno. En consecuencia, el defecto es siempre el motivo de la misericordia, sea que por la unión se considere como propio el defecto ajeno, sea por la posibilidad de padecer lo mismo.

A las objeciones:

1. Dios no tiene misericordia sino por amor, al amarnos como algo suyo.
2. Quienes han llegado a males extremos no temen sufrir aún más, y por eso no tienen misericordia. Algo semejante les ocurre a quienes son víctimas de un temor excesivo: la ansiedad les absorbe hasta el extremo de no prestar atención a la miseria ajena.
3. Quienes están dispuestos al ultraje, o por haber recibido afrenta o por estar dispuesto a inferirla, se sienten impulsados a la ira y a la audacia, pasiones viriles que exaltan el ánimo de los hombres hacia lo difícil. Por eso se desvanece en el hombre la idea de que pueda padecer nada en el futuro. De ahí que esos tales, mientras están con ese temple, no tienen misericordia, conforme a lo que leemos en Prov 27,4: No saben de misericordia ni la ira ni el arrebatado furor. Por la misma razón, tampoco tienen misericordia los soberbios, que desprecian a los demás y les tienen por malos. Por eso juzgan que justamente sufren lo que están pasando. Y así dice también San Gregorio, en una homilía, que la falsa justicia, es decir, la de los soberbios, no tiene compasión, sino desdén.

Artículo 3

¿Es virtud la misericordia?

Objeciones por las que parece que la misericordia no es virtud:

1. Lo principal de la virtud es la elección, como demuestra el Filósofo en el libro Ethic., y ésta es el deseo de lo que ha sido objeto de deliberación, como él mismo dice. No puede, pues, llamarse virtud lo que impide la deliberación. Ahora bien, la misericordia impide la deliberación, a tenor de lo que escribe Salustio: Los hombres que se ocupan de asuntos dudosos no deben estar influidos ni por la ira ni por la misericordia. No dan fácilmente con la verdad cuando intervienen esas pasiones. Por tanto, la misericordia no es virtud.
2. Nada contrario a la virtud es laudable. Pues bien, la némesis es contraria a la misericordia, como escribe el Filósofo en el II Rhet., afirmando, por otra parte, en II Rhet. que es pasión laudable. En conclusión, la misericordia no es virtud.
3. El gozo y la paz son virtudes especiales, porque se siguen de la caridad, como queda expuesto (q.28 a.4; q.29 a.4). Pero la misericordia se sigue también de la caridad, ya que por ella lloramos con quienes lloran y gozamos con quienes

gozan (Rom 12,15). Por tanto, la misericordia no es virtud especial.

4. Finalmente, la misericordia, por pertenecer a la potencia apetitiva, no es virtud intelectual. No es virtud teologal, ya que no tiene a Dios por objeto. Tampoco es virtud moral, ya que no versa sobre actos que atañen a la justicia, ni sobre las pasiones, ya que no figura entre los doce medios justos de que habla el Filósofo en *II Ethic*. Por tanto, no es virtud.

Contra esto: está la afirmación de San Agustín en *IX De civ. Dei*: Nunca mejor habló Cicerón, ni más humanamente, ni mejor acomodado al sentir de los piadosos, que cuando en alabanza de César dijo: Ninguna de tus virtudes es ni más grata ni más admirable que tu misericordia. Luego la misericordia es virtud.

Respondo: La misericordia entraña dolor por la miseria ajena. Pero a este dolor se le puede denominar, por una parte, movimiento del apetito sensitivo, en cuyo caso la misericordia es pasión, no virtud. Se le puede denominar también movimiento del apetito intelectual, en cuanto siente repulsión por el infortunio ajeno. Tal afección puede ser regida por la razón, y, regida por la razón, puede quedar encauzado, a su vez, el movimiento del apetito inferior. Por eso escribe San Agustín en *IX De civ. Dei*: Este movimiento del alma --es decir, la misericordia-- sirve a la razón cuando de tal modo se practica la misericordia que queda a salvo la justicia, sea socorriendo al indigente, sea perdonando al arrepentido. Y dado que la esencia de la virtud está en regular los movimientos del alma por la razón, como queda expuesto (1-2 q.56 a.4; q.59 a.4; q.60 a.5; q.66 a.4), hay que afirmar que la misericordia es virtud.

A las objeciones:

1. Las palabras de Salustio hay que entenderlas en el sentido de la misericordia en cuanto pasión no regida por la razón. En ese sentido pone, en efecto, obstáculos a la deliberación de la razón, haciéndola desviarse de la justicia.

2. El Filósofo habla allí de la misericordia y de la némesis como pasiones. Como tales, una y otra, en efecto, son contrarias por el modo de enjuiciar los males ajenos. El misericordioso se duele por creer que no se merecen esos males; el nemésico, por su parte, se complace porque considera que son sufrimientos merecidos, y se contrista si a los indignos les salen las cosas bien. Y ambas cosas son laudables y proceden de la misma raíz, dice allí mismo el Filósofo. Pero hablando con propiedad, lo contrario a la misericordia es la envidia, según veremos en otro lugar (q.36 a.3 ad 3).

3. El gozo y la paz no añaden nada a la razón de bien, objeto de la caridad; por eso no requieren otras virtudes que ella. Pero la misericordia implica una razón especial de bien, o sea, la miseria de aquel a quien compadece.

4. La misericordia, en cuanto virtud, es virtud que versa sobre las pasiones y se reduce al justo medio llamado némesis, porque --se dice-- proceden del mismo sentimiento. Sin embargo, para el Filósofo estos medios no son virtudes, sino pasiones, porque incluso en cuanto pasiones son laudables. Con todo, nada impide que provengan de algún hábito electivo, y en este sentido merecen el nombre de virtud.

Artículo 4

¿Es la misericordia la mayor de las virtudes?

Objeciones por las que parece que la misericordia es la mayor de las virtudes:

1. Parece que a la virtud corresponde sobre todo el culto divino. Pues bien,

la misericordia es preferida al culto, a tenor de las palabras de Oseas (6,6) referidas en San Mateo 12,7: Misericordia quiero y no sacrificio. Luego la misericordia es la mayor de las virtudes.

2. Sobre el texto del Apóstol en 1 Tim 4,8: la piedad es útil para todo, comenta la Glosa: La doctrina cristiana en su totalidad se resume en estas palabras: misericordia y piedad . Ahora bien, la doctrina cristiana abarca toda virtud. Por tanto, la misericordia es la suma de toda virtud.

3. La virtud hace bueno al que la tiene. Por eso tanto mejor será la virtud cuanto más semejante a Dios hace al hombre, dado que el hombre es mejor por ser más semejante a Dios. Pues bien, esto lo hace de forma excelente la misericordia, ya que la Escritura, en el Sal 144,9, afirma de Dios que sus misericordias campean entre todas sus obras. Por eso en San Lucas 6,36 dice también el Señor: Sed misericordiosos como misericordioso es vuestro Padre. En consecuencia, la misericordia es la mayor de las virtudes.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol en Col 3,12: Revestios, como amados de Dios, de entrañas de misericordia, añadiendo luego (v.14): sobre todo tened caridad. Luego la misericordia no es la mayor de las virtudes.

Respondo: Una virtud es suprema de dos maneras. La primera, en sí misma; la segunda, en relación con quien la tiene. En sí misma, la misericordia es, ciertamente, la mayor. A ella, en efecto, le compete volcarse en los otros, y, lo que es más aún, socorrer sus deficiencias; esto, en realidad, es lo peculiar del superior. Por eso se señala también como propio de Dios tener misericordia, y se dice que en ella se manifiesta de manera extraordinaria su omnipotencia.

Con relación al sujeto, la misericordia no es la máxima, a no ser que sea máximo quien la posee, no teniendo a nadie sobre sí y a todos por debajo. Para quien tiene a otro por encima, le es cosa mayor y mejor unirse a él que socorrer las deficiencias del inferior. Por tanto, con relación al hombre, que tiene a Dios por encima de sí, la caridad, uniéndole a El, es más excelente que la misericordia con que socorre al prójimo. Pero entre todas las virtudes que hacen referencia al prójimo, la más excelente es la misericordia, y su acto es también el mejor. Efectivamente, atender a las necesidades de otro es, al menos bajo ese aspecto, lo peculiar del superior y mejor.

A las objeciones:

1. Los sacrificios y ofrendas, que forman parte del culto divino, no son para Dios en sí mismo, sino para nosotros y para el prójimo. Dios, en efecto, no tiene necesidad de ellos, y quiere que se los ofrezcamos por nuestra devoción y la utilidad del prójimo. Por eso, la misericordia, que acude en ayuda de las necesidades del prójimo, es un sacrificio más acepto a Dios, en cuanto que presta una utilidad más inmediata al prójimo, a tenor de lo que leemos en la Escritura en Heb 13,16: No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente; éstos son los sacrificios que agradan a Dios.

2. Toda la vida cristiana se resume en la misericordia en cuanto a las obras exteriores . Pero el sentimiento interno de la caridad que nos une a Dios está por encima tanto del amor como de la misericordia hacia el prójimo.

3. La caridad nos hace semejantes a Dios uniéndonos a El por el afecto. Por eso es mejor que la misericordia, que nos hace semejantes a El en el plano del obrar.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 30

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 31

Cuestión 31. La beneficencia

Viene a continuación el tema de los actos externos o efectos de la caridad. El primero, la beneficencia; el segundo, la limosna, que es una parte de la beneficencia (q.32); el tercero, la corrección fraterna (q.33), que es, a su vez, una limosna.

Sobre lo primero se formulan cuatro preguntas:

1. La beneficencia, ¿es acto de caridad?
2. ¿Se debe practicar con todos?
3. ¿Se debe practicar más con los más allegados?
4. ¿Es virtud especial?

Artículo 1

¿Es la beneficencia objeto de caridad?

Objeciones por las que parece que la beneficencia no es acto de caridad:

1. La caridad tiene a Dios como objeto principal. Ahora bien, con Dios no podemos ser benéficos, como leemos en Job 35,7: ¿Qué le darás a El?, ¿qué recibirá de tu mano? La beneficencia, pues, no es acto de caridad.

2. La beneficencia consiste principalmente en la colación de bienes. Pero esto corresponde a la liberalidad. Luego la beneficencia no es acto de caridad, sino de liberalidad.

3. Lo que da uno lo da como debido o como no debido. Si se trata de algo debido, cae en el ámbito de la justicia; si no es debido, es don gratuito, y entonces se convierte en acto de misericordia. En consecuencia, la beneficencia o es acto de justicia o lo es de misericordia. No es, pues, acto de caridad.

Contra esto: está el hecho de que la caridad es amistad, como queda expuesto (q.23 a.1). Ahora bien, según expone el Filósofo en IXEthic. , uno de los actos de la amistad, es decir, obrar bien con los amigos, es lo mismo que beneficiarlos. Luego la beneficencia es acto de caridad.

Respondo: La beneficencia no implica otra cosa que hacer bien a alguien, y este bien lo podemos considerar de dos maneras. La primera en el aspecto general de bien. Esto atañe a la modalidad común de beneficencia, convirtiéndose entonces en acto de amistad, y, por consiguiente, de caridad. El acto de amor, en efecto, entraña la benevolencia con la que el hombre desea el bien para el amigo, como ya hemos expuesto (q.23 a.1; q.27 a.2). Y dado que la voluntad es realizadora de lo que quiere, si puede, sigúese de ello que hacer bien al amigo es una consecuencia del amor que se le tiene. Por eso la beneficencia, en su aspecto general, es acto de amistad o de caridad. Pero si consideramos en un aspecto particular el bien que se hace a otro, entonces la beneficencia en sí misma adquiere distintas modalidades específicas y pertenece a una virtud especial.

A las objeciones:

1. Como afirma Dionisio en el cap. 4 De div. nom. : El amor mueve las cosas ordenadas según una reciprocidad de relaciones, y así, mueve a los seres inferiores hacia los superiores para ser perfeccionados por éstos; mueve, empero, a los superiores hacia los inferiores para atenderles. Bajo este aspecto, la beneficencia es efecto del amor. Por eso, lo nuestro no es hacer bien a Dios, sino honrarle sometiéndonos a El; lo propio, en cambio, de El es hacernos bien en virtud de su amor.

2. En la colación de dones hay que atender dos cosas: primero, la dádiva exterior; segundo, la pasión interior que se tiene por las riquezas deleitándose en ellas. Pero a la liberalidad le corresponde moderar la pasión interior, de suerte

que no se exceda en el deseo y el amor de las riquezas. Esto, en efecto, lo hace el hombre distribuidor de dones. Por eso, si el hombre hace una gran merced, pero con cierta codicia de retener, la dádiva no es liberal. Por parte de la dádiva exterior, la dispensación del beneficio pertenece, en general, a la amistad o caridad. Por eso, si alguien da a otro por amor lo que desea guardar, no rebaja la amistad; con ello, más bien, se pone en evidencia la perfección de la amistad.

3. La amistad o caridad considera en la merced la razón común de bien; la justicia, empero, la razón de algo debido; la misericordia, en cambio, el socorrer la miseria o las deficiencias.

Artículo 2

¿Se debe beneficiar a todos?

Objeciones por las que parece que no se debe beneficiar a todos:

1. Escribe San Agustín en I De doctr. christ. que no podemos ayudar a todos. Pero la virtud no induce a lo imposible. Luego no es menester beneficiar a todos.

2. Leemos en Eclo 12,5: Haz bien al justo y no favorezcas al pecador. Ahora bien, hay muchos pecadores. Por tanto, no se debe beneficiar a todos.

3. A tenor de las palabras del Apóstol en Rom 13,4, la caridad no obra perversamente. Pues bien, beneficiar a ciertos hombres entraría en ese caso; por ejemplo, a los enemigos del Estado o al excomulgado, que sería una manera de comunicarse con él. En consecuencia, siendo acto de caridad hacer bien, no se debe practicar con todos.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol en Gál 6,10: Mientras hay tiempo, hagamos el bien a todos.

Respondo: Como ya hemos expuesto (a.1 ad 1), la beneficencia es efecto del amor que inclina a los seres superiores hacia los inferiores para aliviar su indigencia. Pues bien, las gradaciones que se dan entre los hombres no son inmutables, como en los ángeles. Los hombres, en efecto, son víctimas de muchas deficiencias, y por eso quien es superior en una cosa, es, o puede ser, inferior en otra. De ahí que, abarcando a todos la caridad, a todos debe extenderse también la beneficencia, teniendo siempre en cuenta las circunstancias de lugar y tiempo, dado que todo acto virtuoso debe atenerse a los límites exigidos por las circunstancias.

A las objeciones:

1. Hablando en rigor, es imposible hacer el bien a todos los hombres en particular. Nadie hay, sin embargo, que no pueda encontrarse en alguna situación en que se le deba ayudar en especial. Por eso exige la caridad que el hombre, aun en el caso de que no beneficie a alguno actualmente, esté dispuesto a hacerlo a cualquiera si se le ofrece la ocasión. Hay, no obstante, beneficios que podemos prestar a todos, si no individualmente, sí en general, como, por ejemplo, orando por fieles e infieles.

2. En el pecador hay dos cosas, o sea, la culpa y la naturaleza. Por tanto, hay que socorrerle en la conservación de la naturaleza, mas no para fomentar la culpa; esto, en efecto, no es beneficiar, sino más bien hacer mal.

3. A los excomulgados y a los enemigos del Estado se les deben denegar beneficios a efectos de apartarles de su culpa. No obstante, en caso de que arreciase una necesidad, para que no desfallezca su naturaleza, habrá el deber de socorrerles, aunque en debida forma, o sea, para que no mueran de hambre o de sed, o sufra cualquier contratiempo de esa naturaleza, a menos de que la justicia

haya dictado esa pena.

Artículo 3

¿Deben ser más beneficiados quienes nos están más unidos?

Objeciones por las que parece que deben ser más beneficiaos quienes nos están más unidos:

1. En Lc 14,12 leemos: Cuando des una comida o una cena, no llames a tus amigos ni a tus hermanos y parientes. Pues bien, éstos son los más unidos a nosotros. No se debe, pues, beneficiar a los más unidos a nosotros, sino más bien a los indigentes extraños, pues el texto (v.13) añade: Cuando des un convite, invita a los pobres y lisiados.

2. Más aún: El beneficio más grande es el otorgado a uno en guerra. Ahora bien, en tales circunstancias el soldado debe ayudar al compañero de armas desconocido antes que al consanguíneo enemigo. En consecuencia, no debemos hacer el mayor bien a los más allegados.

3. Antes se ha de devolver lo debido que dispensar beneficios gratuitos. Pero es un deber pagar con beneficios a quien nos los hizo. Luego se debe beneficiar más a los bienhechores que a los parientes.

4. Finalmente, según hemos dicho (q.26 a.9), han de ser más amados los padres que los hijos. Ahora bien, deben ser más beneficiados los hijos, porque, a tenor de 2 Cor 12,14, no deben los hijos atesorar para los padres. Por consiguiente, no han de ser los más beneficiados los más unidos.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín en I De doctr. christ.: No pudiendo beneficiar a todos, debes dispensar tus beneficios a quienes de algún modo están más unidos a ti por circunstancias de lugares, tiempos u otras relaciones .

Respondo: La gracia y la virtud imitan el orden de la naturaleza instituido por la sabiduría divina. Pues bien, entra en el orden de la naturaleza que cualquier agente de la misma desarrolle su acción ante todo y sobre todo entre lo que está más cerca, como el fuego calienta más a las cosas más cercanas. De la misma manera, Dios difunde los dones de su bondad antes y de manera más abundante sobre las cosas más cercanas a El, como expone Dionisio en el cap. 4 De Cael. Hier. Ahora bien, hacer beneficios es acto de caridad para con otros. Es, por lo mismo, un deber ser más benéficos con los más allegados.

Pero el allegamiento entre las personas puede ser considerado desde diferentes puntos de vista, según los distintos géneros de relaciones que las ponen en comunicación; así tenemos: los consanguíneos, en la comunicación natural; los conciudadanos, en la civil; los fieles, en la espiritual, y así sucesivamente. A tenor, pues, de esa diversidad de uniones se han de dispensar los distintos beneficios, ya que, absolutamente hablando, a cada uno se le debe otorgar el beneficio que corresponda a lo que más nos una. Esto, no obstante, puede variar según la diversidad de lugares, tiempos y ocupaciones humanas. Efectivamente, en algún caso, por ejemplo, en necesidad extrema, se debe atender al extraño antes incluso que al padre, que no la atraviesa tan grande.

A las objeciones:

1. El Señor no prohíbe en absoluto llamar al banquete a los amigos o a los parientes, sino invitarles con la intención de que devuelvan el favor. Esto, en realidad, no sería caridad, sino codicia. Puede, no obstante, suceder que en algún caso deban ser invitados con preferencia los extraños, a causa de su mayor indigencia. Pero debe quedar claro que, en igualdad de condiciones, deben tener

prioridad los más allegados a nosotros. En el caso de que haya que elegir entre dos, uno más allegado y otro más necesitado, no es posible determinar con una regla general a cuál de ellos se deba socorrer, pues son distintos tanto el grado de indigencia como el de parentesco; esto lo determina un juicio prudencial .

2. El bien común de muchos es más divino que el bien de uno. De ahí que es virtuoso incluso arriesgar la propia vida por el bienestar espiritual o temporal de la república. Por eso, dado que la solidaridad en los combates se ordena a la conservación de la república, el soldado auxilia a su compañero de armas a título no de persona privada, sino de ayuda a toda la república. No es, por lo mismo, de admirar si en ese caso se da preferencia al extraño sobre el allegado.

3. Hay dos tipos de deuda. En la primera, lo que se debe entra a formar parte de los bienes no tanto del deudor cuanto del acreedor. Tal es el caso de quien tiene dinero o alguna otra cosa de otro, sea por haberlo robado, o recibido en préstamo, o en depósito, o de cualquier otro modo. En este caso tiene preferencia devolver lo debido sobre beneficiar con ello a los allegados. A no ser que llegara a tal extremo que incluso fuera lícito tomar lo ajeno, y que no se encuentre en igual necesidad la persona a quien se debe. En este caso, ciertamente, habría que apreciar con cuidadosa minuciosidad la situación de ambos, teniendo en cuenta otras circunstancias, ya que en casos como éstos no es posible establecer una norma general, dada la variedad de casos singulares, como escribe el Filósofo en IX Ethic.

Distinta de la anterior es la deuda que se computa entre los bienes del deudor y no del acreedor. Tal es el caso en que se debe no en sentido estricto de justicia, sino por cierta equidad moral, cual sucede en los beneficios recibidos gratuitamente. Pues bien, ningún beneficio de bienhechor es comparable con el de los padres. Por eso, al tiempo de la recompensa, los padres deben ser preferidos a todos los demás, a no ser que, por otra parte, exista alguna necesidad preponderante, o alguna otra condición, por ejemplo, la utilidad común de la Iglesia o de la república. En todos los demás casos se debe juzgar teniendo en cuenta tanto la cercanía como el beneficio recibido. Y estas cosas tampoco permiten establecer una norma general.

4. Los padres son como los superiores. Por eso, el amor de los padres tiende a beneficiar (a los hijos); el de los hijos, en cambio, a honrar a los padres. Sin embargo, en caso de extrema necesidad, es más lícito abandonar a los hijos que a los padres; a éstos nunca sería lícito abandonar, por la obligación de los beneficios recibidos, como es evidente en el Filósofo en VIII Ethic.

Artículo 4

¿Es virtud especial la benevolencia?

Objeciones por las que parece que la benevolencia es virtud especial:

1. Los preceptos están ordenados a las virtudes, porque los legisladores pretenden hacer virtuosos a los hombres, como escribe el Filósofo en II Ethic. Ahora bien, los preceptos que atañen a la beneficencia se dan por separado, como vemos en Mt 5,44: Amad a vuestros enemigos; haced bien a los que os odian. Por tanto, la beneficencia es virtud distinta de la caridad.

2. Los vicios se oponen a las virtudes. Pues bien, a la beneficencia se oponen algunos vicios, que causan detrimento al prójimo, por ejemplo, la rapiña, el hurto y otros semejantes. Luego la beneficencia es virtud especial.

3. La caridad no se divide en varias especies; la beneficencia, en cambio, se divide en tantas especies como diversidad de beneficios. La beneficencia,

pues, es distinta de la caridad.

Contra esto: está el hecho de que el acto interno y el externo no implican virtudes diferentes. Ahora bien, la beneficencia y la benevolencia no difieren entre sí sino como acto externo e interno, porque la beneficencia es ejecución de la benevolencia. Luego como la benevolencia no es virtud distinta de la caridad, tampoco la beneficencia.

Respondo: Las virtudes se distinguen entre sí por las razones formales de sus objetos. Ahora bien, la caridad y la beneficencia tienen la misma razón formal de su objeto, pues ambas consideran la razón común de bien, como queda demostrado (a.1). Por tanto, la beneficencia no es virtud distinta de la caridad, sino que indica un acto de ella.

A las objeciones:

1. Los preceptos se dan no sobre los hábitos, sino sobre los actos de las virtudes. Por eso la diversidad de preceptos no implica diversidad de virtudes, sino de actos.

2. Del mismo modo que todos los beneficios hechos al prójimo se consideran bajo el aspecto general de bien, los daños que se le irrogan, considerados bajo la razón común de mal, se reducen al odio. Mas considerados bajo razones especiales de bien o de mal, se reducen a virtudes o vicios especiales. Y en conformidad con esto, hay también especies diversas de vicios.

3. La respuesta a esta objeción se ve clara en la respuesta anterior.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 31

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 32

Cuestión 32. La limosna

Corresponde a continuación tratar de la limosna. Sobre este tema se formulan diez preguntas:

1. Dar limosna, ¿es acto de caridad?
2. Clases de limosna.
3. ¿Qué limosnas son más importantes: las espirituales o las corporales?
4. La limosna corporal, ¿tiene efecto espiritual?
5. ¿Es de precepto dar limosna?
6. La limosna corporal, ¿se ha de hacer con las cosas necesarias?
7. ¿Se ha de hacer con lo injustamente adquirido?
8. ¿Quiénes han de dar limosna?
9. ¿A quiénes hay que darla?
10. Modo de dar limosnas.

Artículo 1

¿Es acto de caridad dar limosna?

Objeciones por las que parece que no es acto de caridad dar limosna.

1. El acto de caridad no puede darse sin caridad. Pues bien, dar limosna puede hacerse sin caridad a tenor de las palabras del Apóstol en 1 Cor 13,3: Si repartiere mi hacienda, no teniendo caridad. Luego dar limosna no es acto de caridad.

2. La limosna se enumera entre las obras satisfactorias, según leemos en Dan 4,24: Redime tus pecados con limosna. Ahora bien, la satisfacción es acto de justicia. Por tanto, dar limosna no es acto de caridad, sino de justicia.

3. Ofrecer sacrificios a Dios es acto de latría. Ahora bien, hacer limosna es ofrecer a Dios un sacrificio, a tenor de lo que vemos en Heb 13,16: De la beneficencia y de la mutua asistencia no os olvidéis, que en tales sacrificios se complace a Dios. Por consiguiente, dar limosna no es acto de caridad, sino de latría.

4. Finalmente, según el Filósofo en IV Ethic. , dar algo por bien es acto de liberalidad. Pero esto se realiza principalmente dando limosna. En consecuencia, dar limosna no es acto de caridad.

Contra esto: está lo que leemos en 1 Jn 3,17: El que tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra las entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios?

Respondo: Los actos exteriores pertenecen a la misma virtud que impulsa a realizarlos. Pues bien, el motivo que impulsa a dar limosna es acudir en auxilio de quien es víctima de una necesidad, y por eso algunos definen la limosna una obra con que por compasión se da algo al indigente por amor de Dios. Ese motivo, como queda expuesto (q.30 a.4), corresponde a la misericordia, y por eso la limosna corresponde propiamente a la misericordia. Su mismo nombre, por otra parte, lo indica, ya que se deriva de la palabra griega misericordia, igual que en latín la palabra miseratio (conmiseración). Y dado que, como hemos expuesto (q.30 a.2; a.3) la misericordia es efecto de la caridad, dar limosna es igualmente acto de caridad mediante la misericordia.

A las objeciones:

1. Un acto puede relacionarse con la virtud de dos modos. Primero, de una manera material. En este sentido, el acto de justicia consiste en hacer cosas justas. Pues bien, ese acto de virtud puede darse sin la virtud, y así hay muchos que, sin tener el hábito de la justicia, hacen cosas justas, o por razón natural, o

por temor, e incluso por la esperanza de conseguir algo. Puede pertenecer también un acto a una virtud de manera formal, y así el acto de justicia es acción justa como la realiza el hombre justo, o sea, de manera pronta y deleitable. De este modo, el acto de virtud no se da sin virtud. Según eso, materialmente puede hacerse limosna sin caridad. Formalmente, en cambio, o sea, por Dios, de manera pronta y deleitable y guardando el modo que se debe, no se da sin caridad.

2. No hay inconveniente en que un acto, perteneciendo propiamente a una virtud, por ser elícito, sea atribuido a otra virtud como imperante y que la ordene a su fin. En este sentido, hacer limosna se considera entre las obras satisfactorias en cuanto que la compasión testimoniada hacia la miseria se ordena a satisfacer por el pecado. Pero, ofrecida para aplacar a Dios, reviste la formalidad de sacrificio, y en ese caso está imperado por la virtud de la caridad.

3. Con lo dicho va dada la respuesta a la tercera objeción.

4. Dar limosna pertenece a la liberalidad en cuanto ésta elimina la retención excesiva de riquezas y su aprecio excesivo, que harían imposible la limosna.

Artículo 2

¿Es adecuada la división de clases de limosna?

Objeciones por las que parece que no es adecuada la división de clases de limosna:

1. En la limosna se distinguen siete tipos de limosna corporal: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, dar posada al peregrino, visitar a los enfermos, redimir al cautivo y enterrar a los muertos, recogidas en el verso: visito, doy de beber, doy de comer, redimo, cubro, recojo, entierro. Igualmente se distinguen otras siete espirituales: enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo ha menester, consolar al triste, corregir al que yerra, perdonar las injurias, sufrir las flaquezas del prójimo y rogar por todos, recogidas asimismo en este verso: aconseja, enseña, corrige, consuela perdona, sufre, ora, comprendiendo bajo el mismo término el consejo y la doctrina. La limosna, en efecto, se da para socorrer al prójimo, y el hecho de sepultar a uno no le aporta ninguna ayuda; de otra manera no sería verdadero lo que dice el Señor en Mt 10,28: No temáis a los que matan el cuerpo y después nada tienen que hacer. Por eso el mismo Señor, en Mt 25,35-36.42-43, al recordar las obras de misericordia, no menciona enterrar a los muertos. Parece, pues, inadecuada la distinción de clases de limosna.

2. Según hemos dicho (a.1), la limosna se da para atender las necesidades del prójimo. Pero las necesidades de la vida humana son muchas más que éstas, cuales son: el ciego, que necesita de un lazarillo; el cojo, de alguien en quien apoyarse; el pobre, el dinero. En conclusión, no está bien clasificada la limosna.

3. Dar limosna es acto de misericordia. Corregir, en cambio, al delincuente más parece severidad que misericordia. Luego no debe colocarse entre las limosnas espirituales.

4. Finalmente, la limosna se hace para socorrer la indigencia. Pues bien, no hay hombre que no sufra ignorancia en algunas materias. Parece, pues, que todos deberían enseñar a quienquiera que ignore lo que ellos saben.

Contra esto: está el testimonio de San Gregorio en una homilía: Quien tiene ciencia, mire no enmudecer; quien nada en la abundancia, tenga cuidado de no enervarse en la dadivosa misericordia; quien tenga oficio con que sale adelante, procure mucho de partir su beneficio y utilidad con el prójimo; el que

tenga influencia ante el rico, tema condenarse por soterrar el talento si, pudiendo, no intercede ante él por los pobres . En consecuencia, esas limosnas están adecuadamente diferenciadas, tomando como base los bienes que unos poseen en abundancia y de los que los otros están faltos.

Respondo: La división de la limosna propuesta está fundada, con razón, sobre la diversidad de deficiencias que hay en el prójimo. Algunas se refieren al alma, y a ellas se ordenan las limosnas espirituales; otras, en cambio, corresponden al cuerpo, y a ellas se ordenan las limosnas corporales. Las deficiencias corporales se dan en vida o después. Si se dan en vida, o son deficiencias de cosas comunes a todos los hombres, o se trata de alguna deficiencia especial, debido a algún accidente que sobreviene. En el primer caso, las deficiencias son o interiores o exteriores. Las interiores, por su parte, son dobles: unas que se socorren con el alimento, como es el hambre, y por eso se pone dar de comer al hambriento, y otras que se remedian con la bebida, es decir, la sed, y a ella corresponden las palabras dar de beber al sediento. Las deficiencias comunes externas relacionadas con el auxilio son también dobles: unas, respecto al vestido, y por eso se pone vestir al desnudo, y otras respecto a la falta de techo, y a ella se asigna dar posada al peregrino. De igual modo, en el caso de alguna deficiencia especial, ésta responde a una causa intrínseca, como la enfermedad, en cuyo caso se asigna visitar a los enfermos, o a una causa extrínseca, y a ella corresponde redimir al cautivo. Finalmente, después de la vida se da a los muertos sepultura.

Asimismo, las deficiencias espirituales se socorren con obras espirituales de dos modos. El primero, pidiendo auxilio a Dios, y a ello corresponde la oración que se hace por los demás. El segundo, dando socorro humano, hecho que reviste, a su vez, tres modalidades: las deficiencias del entendimiento especulativo, cuyo remedio es la doctrina, y las del entendimiento práctico, cuyo remedio es el consejo. Otras deficiencias tienen su origen en la potencia apetitiva, y entre ellas la mayor es la tristeza, cuyo remedio es el consuelo. Las que provienen de acciones desordenadas pueden considerarse también desde tres puntos de vista: el primero, desde el pecador en cuanto que proceden de su desordenada voluntad, y el remedio apropiado es la corrección; el segundo, desde la persona contra la que se peca, en cuyo caso, si el pecado es contra nosotros, el remedio es perdonar las injurias, y si es contra Dios o contra el prójimo, no está en nuestro albedrío perdonar, como escribe San Jerónimo In Matth. ; el tercero, desde las consecuencias de la acción desordenada con que, aun sin intentarlo, se irrogan molestias a las personas con que se convive, y el remedio es entonces sobrellevar, sobre todo en los casos en que se peca por debilidad, a tenor de las palabras del Apóstol en Rom 15,1: Los fuertes deben sobrellevar las flaquezas de los débiles. Mas no sólo hay que sobrellevar a los débiles que resultan pesados con sus desordenadas acciones, sino también cualquier tipo de molestia, según otro testimonio del Apóstol en Gál 6,2: Ayudaos mutuamente a soportar vuestras cargas.

A las objeciones:

1. La inhumación no aporta, en efecto, nada al finado desde el punto de vista de la sensibilidad corporal, y en ese sentido dice el Señor que, quienes matan el cuerpo, no pueden hacer ya más. Por eso mismo también, no menciona el Señor la sepultura entre las obras de misericordia, sino sólo aquellas cuya necesidad resalta más. Pertenece, sin embargo, al difunto que se haga de su cuerpo, tanto porque vive en la memoria de los hombres, cuyo honor es ultrajado

quedando insepulto, como por el afecto que tenía a su cuerpo mientras vivía, y que los piadosos deben participar también después de su muerte. Por esa razón son ensalzados algunos por enterrar a los muertos, como Tobías, y quienes sepultaron al Señor, como consta con evidencia en San Agustín en el libro De cura pro mort.

2. Todas las demás necesidades se reducen a éstas, y por eso conducir al ciego y servir de apoyo al cojo son obras que van incluidas entre la visita a los enfermos. Asimismo, ayudar a quien se encuentra bajo los golpes de la opresión inferida exteriormente está comprendido en la redención de cautivos. En cambio, las riquezas que remedian la pobreza no se buscan con otra finalidad que la de atender las necesidades referidas; por eso no se hace mención especial de ellas.

3. La corrección de los pecadores en su ejecución parece entrañar la severidad de la justicia. Pero la intención de quien corrige, que quiere librar al culpable de su pecado, entra de lleno en la misericordia y el afecto de amor, a tenor de las palabras de la Escritura en Prov 27,6: Mejor son las heridas del amante que los engañosos besos del que odia.

4. No toda ignorancia es defecto humano, sino la que induce a ignorar lo que se debe saber. Remediar esa ignorancia con la doctrina es limosna. En todo caso, hay que tener en cuenta, sobre este particular, las circunstancias de personas, lugares y tiempos, como en todas las acciones virtuosas.

Artículo 3

¿Son superiores las limosnas corporales a las espirituales?

Objeciones por las que parece que son superiores las limosnas corporales a las espirituales:

1. Es más laudable hacer limosna al más necesitado, ya que es alabada por socorrer al indigente. Pues bien, el cuerpo objeto de la limosna corporal es de naturaleza más necesitada que el alma, a la que se auxilia con la limosna espiritual. Por tanto, las limosnas corporales son mejores que las espirituales.

2. El beneficio que se puede obtener de la limosna mengua su mérito, y por eso dice el Señor en Lc 14,12: Cuando des una comida o cena, no invites a vecinos ricos, no sea que ellos te conviden a ti. Ahora bien, en la limosna espiritual siempre hay lugar para la recompensa, ya que, quien ora por otro, él mismo se aprovecha, a tenor de lo que leemos en el Salmo 34,13: La oración mía tornará a mi pecho. Pero esto no ocurre con la limosna corporal. Luego éstas son mejores que las espirituales.

3. El elogio de la limosna radica en el alivio deparado al pobre que la recibe, y así se lee en Job 31,20: Si no me bendijeron sus carnes; y el Apóstol en Flm 7: Sé, hermano, que confortas a los santos. Pero a veces al pobre es más grata la limosna corporal que la espiritual. Por tanto, la corporal vale más que la espiritual.

Contra esto: está lo que escribe San Agustín en el libro De Serm. Dom. in monte comentando las palabras da a quien te pide (Mt 5,42): Hay que dar de modo que ni te perjudiques a ti ni al otro. Cuando negares lo que se te pide, indica la justicia, y así no le mandas de vacío; que alguna vez sucederá que darás un bien mayor si corriges al que injustamente te pide. La corrección es limosna. En consecuencia, las limosnas espirituales deben ser preferidas a las corporales.

Respondo: Hay dos maneras de comparar estas limosnas. En primer lugar, considerándolas como son en sí mismas. Desde este punto de vista, las espirituales son superiores a las corporales por tres razones: Primera, porque lo

que se da es en sí mismo de mayor valor, ya que se trata de un don espiritual, siempre mayor que un don corporal, según leemos en Prov 4,2: Os daré un buen don: no olvidéis mi ley. Segunda: la atención a quien recibe el beneficio: el alma es más noble que el cuerpo. Por donde, como el hombre debe mirar por sí mismo más en cuanto al espíritu que en cuanto al cuerpo, otro tanto debe hacer con el prójimo, a quien está obligado a amar como a sí mismo. Tercera, por las acciones mismas con que se auxilia al prójimo: las acciones espirituales son más nobles que las corporales, que en cierto modo son serviles.

En segundo lugar, también se pueden comparar los dos tipos de limosna en un caso particular. En ese plano sucede a veces que se prefiere la limosna corporal a la espiritual. Por ejemplo, al que se muere de hambre, antes hay que alimentarle que enseñarle; o, como advierte el Filósofo, es mejor dotar (al indigente) que volverlo filósofo, aunque lo último sea en absoluto mejor.

A las objeciones:

1. En igualdad de condiciones, es mejor dar al necesitado. Pero si el menos indigente es mejor y necesita de una limosna mejor, es igualmente mejor dársela a él. Y éste es nuestro caso.

2. La recompensa no aminora ni el mérito ni el elogio de la limosna, de no ser buscada. Tampoco la gloria humana aminora el mérito de la virtud si no es buscada. Por eso Salustio, hablando de Catón, escribía: Cuanto más huía la gloria, tanto más ésta le seguía. Otro tanto sucede con la limosna espiritual. Sin embargo, la búsqueda de los bienes espirituales no aminora el mérito, como la de los bienes corporales.

3. El mérito de quien da la limosna debe valorarse en función de lo que razonablemente debe satisfacer en los deseos de quien la recibe, y no en función de lo que puede desear de manera desordenada.

Artículo 4

¿Surte efecto espiritual la limosna corporal?

Objeciones por las que parece que la limosna corporal no surte efecto espiritual:

1. El efecto nunca es superior a la causa. Pues bien, los bienes espirituales son mejores que los corporales. Luego la limosna corporal no surte efecto espiritual.

2. Dar bienes corporales a cambio de bienes espirituales es simonía, y este vicio debe ser evitado por completo. Por tanto, no se ha de hacer limosna corporal para conseguir efectos espirituales.

3. Multiplicada la causa se multiplica el efecto. Si, pues, la limosna corporal tuviera efecto espiritual, se seguiría que la limosna mayor aprovecharía más espiritualmente. Ahora bien, esto es contrario a lo que leemos en San Lucas 21,2 a propósito de la viuda que echó dos céntimos en el tesoro del templo, y que, según el sentir del Señor, dio más que todos. Luego la limosna corporal no tiene efecto espiritual.

Contra esto: está el testimonio de la Escritura en Eclo 29,16: La limosna del varón conservará su gracia como la niña del ojo.

Respondo: La limosna corporal se puede considerar desde dos puntos de vista. Primero: en cuanto a su sustancia. En este sentido tiene solamente un efecto corporal, por cuanto llena las necesidades corporales del prójimo. Segundo: puede ser considerada por parte de la causa, es decir, en cuanto da la limosna por amor a Dios y al prójimo. En este caso aporta fruto espiritual, según

el Eclo 29,13-14: pierde dinero por el pobre, pon tu tesoro en los preceptos del Altísimo, y te aprovechará más que el oro. Tercero: por el efecto. En este sentido, la limosna corporal tiene también efecto espiritual en cuanto que el prójimo, por la limosna recibida, se siente movido a orar por el bienhechor. Por eso se añade en el mismo lugar (v.15): Echa limosna en el seno del pobre, y ella orará por ti contra todo mal.

A las objeciones:

1. Esa objeción considera la limosna corporal en cuanto a su sustancia.
2. Quien da limosna no pretende comprar algo espiritual a cambio de lo temporal, porque sabe que lo espiritual está infinitamente por encima de lo corporal. Intenta más bien merecer fruto espiritual con afecto de caridad.
3. La viuda, dando menos cantidad, dio más en proporción con lo que tenía. Por eso se considera que hay en ella mayor afecto de caridad, de la cual recibe su eficacia la limosna corporal.

Artículo 5

¿Es preceptivo dar limosna?

Objeciones por las que parece que no es preceptivo dar limosna:

1. Los consejos se distinguen de los preceptos. Ahora bien, dar limosna es de consejo, a tenor de lo que leemos en Dan 4,24: Mi consejo agrada al rey: redime tus pecados con limosna. Luego dar limosna no es de precepto.
2. Cada uno es libre de usar de sus bienes o conservarlos. Pues bien, conservándolos no se da limosna. Por tanto, es lícito no dar limosna. Esta, pues, no es de precepto.
3. Lo que cae bajo precepto, en cierto modo obliga a los transgresores bajo pecado mortal, ya que los preceptos afirmativos obligan en un tiempo determinado. Por consiguiente, si la limosna fuera de precepto, habría que señalar algún tiempo en el que el hombre pecaría mortalmente de no darla. Mas esto no parece que sea así, pues en realidad se puede considerar como probable que el pobre sea socorrido de otra manera, y que lo que se había de repartir en limosnas podría ser necesario al presente o en el futuro. En consecuencia, no parece que sea preceptivo dar limosna.
4. Finalmente, todos los preceptos se reducen al decálogo, y entre ellos no se encuentra nada que atañe a la limosna. Luego no es de precepto.

Contra esto: está el hecho de que a nadie se castiga con penas eternas por omitir algo que no esté mandado bajo precepto. Pero hay quienes son castigados por no hacer limosnas, como es de ver en San Mateo 25,41ss. Es, pues, de precepto dar limosna.

Respondo: Siendo de precepto el amor al prójimo, debe serlo también lo que resulte indispensable para conservar ese amor. Pues bien, en virtud de ese amor debemos no solamente querer, sino también procurar el bien del prójimo, a tenor de lo que enseña San Juan (1 Jn 3,18): No amemos de palabra y con la lengua, sino con obras y de verdad. Ahora bien, querer y hacer bien al prójimo implica socorrerle en sus necesidades, lo cual se realiza con la donación de la limosna. Por tanto, ésta es preceptiva.

Pero, dado que los preceptos versan sobre los actos de las virtudes, es necesario que dar limosna caiga bajo precepto en la medida en que este acto es necesario para la virtud, es decir, según lo exija la recta razón. Pues bien, esto implica dos tipos de relación: una respecto a quien da la limosna, y otra respecto a quien la recibe. De parte de quien la da hay que considerar que lo que se haya

de dar en limosna sea superfluo, a tenor de lo que leemos en San Lucas 11,41: Dad limosna de lo que os sobre. Y llamo superfluo lo que lo es no sólo respecto de la persona, o sea, lo innecesario para el individuo, sino también respecto de las personas que están a su cargo. Cada uno, efectivamente, debe atender ante todo a sus necesidades propias y a las de las personas que tiene a su cargo, a cuyo tenor se llama necesario de la persona, por cuanto el concepto persona incluye también su condición y su rango. Hecho esto, con el sobrante se vendrá en ayuda de las necesidades de los demás. De esta manera se comporta también la naturaleza: primero se procura lo necesario de la nutrición para sustentación del propio cuerpo, el resto lo gasta en la generación de otros seres nuevos.

De parte de quien recibe la limosna se exige que esté en necesidad; de lo contrario no habría razón para dársela. Mas, dado que uno solo no puede remediar las situaciones de cuantos lo necesitan, no toda necesidad obliga bajo precepto, sino solamente cuando quien la padece no pueda ser socorrido de otra manera. En este caso tiene aplicación lo que afirma San Ambrosio: Da de comer al que muere de hambre; si no lo alimentas, lo mataste . En conclusión: es preceptivo dar limosna de lo superfluo y hacerla a quien se encuentre en necesidad extrema. Fuera de esas condiciones, es de consejo, igual que es de consejo cualquier bien mejor.

A las objeciones:

1. Daniel habla a un rey no sometido a la ley de Dios. Por eso le había de proponer también como un consejo lo concerniente al precepto de la ley que no profesaba. También se puede responder que se trataba de un caso en el que la limosna no es de precepto.

2. Los bienes temporales otorgados por Dios al hombre son, ciertamente, de su propiedad; el uso, en cambio, debe ser no solamente suyo, sino también de cuantos puedan sustentarse con lo superfluo de los mismos. Por eso escribe San Basilio: Si confiesas que se te han dado divinamente (los bienes temporales), ¿es injusto Dios al distribuir desigualmente las cosas?, ¿por qué tú abundas y aquél, en cambio, mendiga, sino para que tú consigas méritos con su bondadosa dispensación y él sea decorado con el galardón de la paciencia? Es pan del hambriento el que amontonas, vestido del desnudo el que guardas en el arca, calzado del desvalido el que se te apollilla y dinero del pobre el que tienes soterrado. Por lo cual, en tanto sufres vilipendio en cuanto no das lo que puedes . Y eso mismo dice San Ambrosio y las Decretales .

3. Se puede determinar un tiempo en el que peca mortalmente quien no haga caso de dar limosna. Por parte de quien la recibe, cuando es urgente y evidente la necesidad, y de momento no hay otro que la socorra. Por parte de quien la da, cuando tiene algo superfluo que, según todas las probabilidades, no le es absolutamente necesario. Pero no es tampoco necesario que se prevea cuanto le pueda sobrevenir en el futuro. Esto equivaldría a pensar en el mañana, prohibido por el Señor (Mt 6,34). Lo superfluo y lo necesario debe ser apreciado según las probabilidades ordinarias que se presentan.

4. Toda subvención al prójimo se reduce al mandamiento de honrar padre y madre. Así lo entiende al Apóstol al decir en 1 Tim 4,8: La piedad es útil para todo y tiene promesas para la vida presente y para la futura. Esto lo dice porque en el precepto de honrar a los padres se añade la promesa para que vivas muchos años sobre la tierra. Ahora bien, en la piedad filial se sobrentiende toda donación de limosna.

Artículo 6

¿Hay alguien obligado a dar limosna de lo necesario?

Objeciones por las que parece que no se debe dar limosna de lo necesario:

1. El orden de la caridad no atañe menos al beneficio externo que a los sentimientos internos. Ahora bien, peca quien obra invirtiendo el orden de la caridad, porque este orden es de precepto. Pero dado que, según el orden de la caridad, debe amarse uno a sí mismo más que al prójimo, parece que peca quien se quita de lo necesario para dárselo a otros.

2. Quien distribuye lo necesario es derrochador de su propio patrimonio, y esto es cosa de pródigos, como expone el Filósofo. Mas no se debe cometer ninguna acción viciosa. Luego no se debe hacer limosna con lo necesario.

3. El Apóstol escribe en 1 Tim 5,8: El que no cuida de los suyos, sobre todo de sus allegados, reniega de la fe y es peor que un infiel. Pues bien, quien da en limosnas lo que es necesario para sí o para los suyos, parece preterir el cuidado que debe tener de sí mismo y de los suyos. Parece, pues, que peca gravemente todo el que dé limosna de lo necesario.

Contra esto: está lo que dice el Señor en Mt 19,21: Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que posees y dalo a los pobres. Mas quien da lo que tiene a los pobres no da solamente lo superfluo, sino también lo necesario. Luego el hombre puede dar limosna de lo necesario.

Respondo: Lo necesario puede significar aquí dos cosas. Primera: algo sin lo que no puede existir una cosa. Con ese tipo de necesario en absoluto debe hacerse limosna. Por ejemplo, el caso de quien, estando en necesidad, solamente tuviera lo indispensable para vivir él y sus allegados. Dar limosna de eso necesario equivaldría a quitarse a sí mismo la vida y a los suyos. Digo esto, a no ser que se presentara un caso en el que se lo quitara a sí mismo para dárselo a una persona cualificada de la que depende el mantenimiento de la Iglesia o del Estado. En esas circunstancias, exponerse a sí mismo y a los suyos a peligro de muerte por la liberación de esa persona, sería digno de encomio, ya que se debe preferir el bien común al propio.

Lo necesario puede significar también algo sin lo que no se puede vivir a tenor de las exigencias normales de la condición y del estado de la propia persona y de los demás cuyo cuidado le incumbe. El límite de ese necesario no se funda en algo indivisible; antes bien, se le puede añadir mucho, y aun así no pasar el límite de lo necesario; se le puede también restar mucho y quedar bastante para desenvolver la vida de un modo adecuado al propio estado. Por tanto, dar limosna de este tipo de necesario es bueno; pero no cae bajo precepto, sino que es de consejo. Sería, por el contrario, un desorden si se privara de sus bienes propios para dárselos a otro hasta llegar al extremo de que con el remanente no pudiera desenvolver adecuadamente su vida conforme al estado y dificultades que se presenten: nadie debe vivir indecorosamente.

Aquí, sin embargo, deben exceptuarse tres casos. Primero: el cambio de estado; por ejemplo, el ingreso en religión. Abandonar en este cambio sus bienes por Cristo es cumplir una obra de perfección tomando estado diferente. Segundo: cuando lo que se da, aunque necesario para mantener el propio rango, puede recuperarse con facilidad y no se siguen inconvenientes graves. Tercero: cuando se presenta una necesidad extrema de la persona privada o una necesidad grande del Estado. En estos casos sería digno de encomio abandonar lo tocante al estado decoroso para socorrer necesidad mayor.

A las objeciones: Con lo expuesto es fácil responder a las objeciones

presentadas.

Artículo 7

¿Se puede hacer limosna con lo ilícitamente adquirido?

Objeciones por las que parece que se puede hacer limosna con lo ilícitamente adquirido:

1. En Lucas 16,9 leemos: Con las riquezas injustas haceos amigos. Mammona significa, en efecto, riqueza. Luego puede uno hacerse amigos espirituales con las riquezas injustamente adquiridas.

2. Todo lucro torpe parece ser fruto de adquisición ilícita. Pues bien, lucro torpe es lo ganado con la prostitución, y por eso con ello no se podía ofrecer a Dios oblaiones o sacrificios, según lo prescribe el Deuteronomio 23,18: No ofrecerás la merced del prostíbulo en la casa de Dios. Es asimismo adquisición torpe la que proviene de juegos de azar, porque, según el Filósofo en IV Ethic., es enriquecerse a costa de los amigos, a quienes se debe dar . Es todavía más torpe lo que se adquiere por simonía, ya que es hacer injuria al mismo Espíritu Santo. Mas con todo eso se puede hacer limosna. Luego se puede hacer limosna con lo ilícitamente adquirido.

3. Los males mayores han de ser más evitados que los menores. Ahora bien, es menor pecado retener lo ajeno que el homicidio, en el que puede incurrir una persona si no se le socorre en necesidad extrema, como escribe San Ambrosio: Da de comer al que está a punto de desfallecer, porque, si no le alimentas, le matas . Luego en algún caso puede hacerse limosna con lo ilícitamente adquirido.

Contra esto: está lo que escribe San Agustín en el libro De verb. Dom.: Haced limosnas con lo ganado en trabajo justo. Y no penséis corromper a Cristo juez para que desoiga a los pobres a quienes despojasteis. No queráis dar limosna con préstamos y usura; hablo a los fieles a quienes distribuimos el cuerpo de Cristo .

Respondo: Hay tres modos de adquirir ilícitamente una cosa. Primero: lo ilícitamente adquirido pertenece a aquel de quien se adquiere, no pudiéndolo retener quien lo haya adquirido. Es el caso que se da en la rapiña, el hurto y la usura. Hay obligación de restituirlo, y no se puede dar en limosnas. Segundo: Lo adquirido no puede retenerlo quien lo adquirió, y, sin embargo, no se puede dar a aquel de quien lo adquirió, pues lo recibió contra justicia de quien también lo dio contra justicia. Es el caso de la limosna en la que tanto el donante como el receptor obran contra la justicia de la ley divina. Por eso no se debe restituir a quien lo dio, sino que se debe repartir en limosna. Otro tanto debe hacerse en casos semejantes, es decir, siempre que tanto la donación como la aceptación van contra la justicia. Tercero: lo adquirido es ilícito, no porque lo sea la adquisición en sí misma, sino por serlo los medios empleados, por ejemplo, lo que adquiere la mujer prostituyéndose. A esto se llama con propiedad lucro torpe. La mujer, en efecto, ejercitando la prostitución, actúa torpemente y contra la ley de Dios; pero por aceptar algo no obra ni injustamente ni contra la ley. Por tanto, lo así ilícitamente adquirido puede ser retenido y con ello se puede hacer limosna.

A las objeciones:

1. Como afirma San Agustín en el libro De verb. Dom. : Algunos, entendiendo mal esas palabras del Señor, roban lo ajeno y lo dan a los pobres, creyendo hacer lo que está mandado. Hay que corregir esta interpretación, ya que se llama inicuas a todas las riquezas, como dice en el libro De Quaestionibus

Evangelii , porque no son riquezas más que para los inicuos que ponen en ellas su esperanza. O como interpreta San Ambrosio: Habló de riquezas injustas porque con sus atractivos varios son tentados nuestros ánimos . O también, según comenta San Basilio, porque entre los múltiples antepasados a quienes sucedes en el patrimonio, habrá alguno que usurpó injustamente lo ajeno, aunque tú no lo sepas . O, por último, se puede hablar de riquezas injustas, es decir, de desigualdad a causa de la repartición desigual que hace que, estando uno en la indigencia, viva otro en la abundancia .

2. Hemos expuesto ya cómo se puede hacer limosna con lo adquirido en prostitución. Con ello, sin embargo, no se hace sacrificio de oblación, bien por el escándalo, bien por la reverencia a lo sagrado. Puede hacerse también limosna con lo adquirido por simonía, ya que no se le debe a quien lo da, antes bien merece perderlo. En cuanto al dinero ganado en juegos de azar, puede haber en ello, según parece, algo ilícito por derecho divino. Tal es el caso, por ejemplo, de que se lucre uno a costa de quienes no tienen derecho a administrar sus bienes, como son los menores de edad, los furiosos y otros semejantes, y el caso también de quien arrastra a otro al juego por codicia de ganancia y fraudulentamente gana a su costa. En estos casos, hay obligación de restituir y no se puede hacer limosna con ello. Parece además que en tales prácticas hay algo ilícito por derecho civil positivo, que prohíbe, en general, esta forma de lucro. Pero dado que el derecho civil no obliga a todos, sino sólo a quienes están sometidos a sus leyes, y además puede ser abrogado por desuso, los obligados a tales leyes están generalmente obligados a restituir lo que hubieran ganado, a no ser que prevalezca otra costumbre en contrario, o también que el ganancioso sea el inducido al juego. En este caso no hay obligación de restituir, porque el perdedor no es digno de volverlo a recibir; el ganador, por su parte, tampoco puede retenerlo si está en vigor el derecho positivo; por eso, en este caso, debe repartirse en limosna.

3. En caso de necesidad extrema, todas las cosas son comunes. Es, por tanto, lícito a quien se encuentre en tal situación tomar lo ajeno para su sustentación si no encuentra quien quiera dárselo. Por la misma razón, el depositario de algo ajeno puede dar limosna con ello, e incluso robarlo, si no hay otro medio de atender al que sufre indigencia. Sin embargo, cuando puede hacerse sin peligro, se puede acudir en ayuda de quien se encuentra en necesidad extrema, después de haber pedido el competente permiso del propietario.

Artículo 8

¿Puede dar limosna quien se encuentra sometido a la potestad de otro?

Objeciones por las que parece que puede dar limosna el que se encuentra bajo la potestad de otro:

1. Los religiosos están bajo la potestad de sus superiores a quienes han prometido obediencia. Pues bien, si no les estuviera permitido hacer limosna, redundaría en perjuicio del estado religioso, ya que, como escribe San Ambrosio, la suma de la religión cristiana es la piedad , la cual se hace recomendable, sobre todo, por el ejercicio de la limosna. Por tanto, pueden dar limosna quienes se encuentran bajo la potestad de otro.

2. La esposa está bajo la potestad del esposo, como se lee en Gén 3,16. Ahora bien, la esposa puede hacer limosna, puesto que constituye sociedad con su marido, y por eso se dice de Santa Lucía que hacía limosnas sin saberlo su esposo. En consecuencia, el hecho de encontrarse bajo la potestad de otro no

impide hacer limosnas.

3. Es natural la sumisión de los hijos a los padres, y por eso pide el Apóstol en Ef 6,1: Hijos, obedeced a vuestros padres. Ahora bien, según parece, pueden los hijos dar limosnas de los bienes de sus padres, ya que en cierta manera son suyos por serlo de sus padres. Y dado que pueden usar de esos bienes para sus necesidades corporales, es claro que, con mayor razón, tienen derecho a servirse de ellos en interés de sus almas. Por tanto, quienes se encuentran bajo la potestad de otros pueden hacer limosnas.

4. Finalmente, los siervos están bajo la potestad de sus amos, a tenor de Tit 2,9: Los siervos estén sujetos a sus amos. Ahora bien, a los siervos les está permitido hacer algo en favor de sus señores, y la manera mejor de hacerlo es dar limosnas en su nombre. Por tanto, quienes están bajo la potestad de otro pueden hacer limosnas.

Contra esto: está el hecho de que la limosna no se debe hacer con los bienes de otro, sino con lo adquirido en trabajos justos, a tenor de lo que enseña San Agustín. Si dieran limosnas los sometidos a la potestad de otro lo harían con lo ajeno. En conclusión, no pueden hacer limosna quienes están bajo la potestad de otro.

Respondo: Quien se encuentra bajo la potestad de otro debe ajustar su conducta a la potestad de su superior, ya que el orden natural es que las cosas inferiores vayan regidas por las superiores. Por lo mismo, es necesario que el inferior administre las cosas en que está sometido al superior a tenor de lo que éste haya permitido. En conclusión, no debe hacer limosna de los bienes de su superior sino dentro de los límites que éste le haya señalado. En el caso de que posea algo como propio, fuera de la potestad del superior, en eso ya no le está supeditado, y, siendo dueño de propio derecho, es libre de hacer con ello limosna.

A las objeciones:

1. El monje, si tiene dispensa de su superior, puede hacer limosna de los bienes del monasterio dentro de los límites que le hayan señalado. Si no la tiene, al no poseer nada propio, no puede hacer limosnas más que con el permiso razonablemente presunto del superior, excepto el caso de necesidad extrema, en el que sería lícito incluso robar para dar limosna. Mas por ese hecho no queda reducido a condición menos buena, porque, como está escrito en el libro De ecclesiast. dogm.: Bueno es repartir en limosnas a los pobres cuanto se tenga, pero es mejor, determinándose a seguir al Señor, darlo todo de una vez, y así, libre de cuidados, ser pobre con Cristo .

2. Si fuera de la dote destinada a hacer frente a las cargas del matrimonio, dispone la esposa de otras cosas que provengan de propia ganancia o de cualquier otro modo lícito, puede hacer limosnas, incluso sin consentimiento de su marido, pero con moderación, no sea que, si fuera excesivo, empobreciera al esposo. No puede, en cambio, hacer otro tipo de limosnas sin el consentimiento, expreso o presunto, de su marido, excepto el caso de necesidad extrema, como hemos dicho al hablar del monje (ad 1). Aunque, en efecto, sea la mujer igual al hombre en el matrimonio, en lo tocante al gobierno de la casa, el marido es cabeza de la mujer, según el Apóstol en 1 Cor 11,3. En el caso de Santa Lucía, tenía prometido, no esposo, por lo cual podía dar limosna con el consentimiento de su madre.

3. Lo que es de los hijos de familia es del padre. Por eso no pueden hacer limosna, a no ser muy moderada, con la cual se puede presumir que agrada a su padre, salvo el caso de que el padre haya confiado a su hijo la disposición de una

cosa.

4. Da solucionada con lo expuesto en la anterior.

Artículo 9

¿Hay que dar limosna con preferencia a los más allegados?

Objeciones por las que parece que en la limosna no se debe dar preferencia a los más allegados:

1. En la Escritura (Eclo 12,4-6) leemos: Da al misericordioso y no recibas al pecador; haz bien al humilde y no des al impío. Pues bien, ocurre a veces que nuestros parientes son pecadores e impíos. Por tanto, no se les debe hacer limosna con preferencia sobre los demás.

2. Hay que hacer limosnas con vistas a la recompensa eterna, según leemos en San Mateo 6,18: Y tu Padre, que ve en lo escondido, te lo recompensará. Ahora bien, la recompensa eterna se adquiere sobre todo con la limosna, como lo muestra San Lucas 16,9: Hacedos amigos con las riquezas injustas, para que, cuando éstas faltan, os reciban en los tabernáculos eternos, palabras que comenta San Agustín en el libro De verb. Dom. escribiendo: ¿Quiénes son los que han de ser recibidos por ellos en los tabernáculos eternos, sino los que socorren la indigencia? Por tanto, en la limosna hay que dar preferencia a los más santos sobre los allegados.

3. Lo más allegado al hombre es el hombre mismo. Pero el hombre no puede darse a sí mismo limosna. No parece, pues, que se deba dar limosna a la persona más unida.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol en 1 Tim 5,8: Si alguno no mira por los suyos, sobre todo por los de casa, ha renegado de la fe y es peor que un infiel.

Respondo: Según escribe San Agustín en I De doctr. christ. , quienes más unidos están a nosotros, en cierta manera han sido designados por la suerte para que les socorramos con preferencia. Sin embargo, en esto es menester andar con discreción, teniendo en cuenta las diferencias de grados de unión, de santidad y de utilidad. En efecto, al más santo que sufre necesidad y al más útil para el bien común hay que darles limosna con preferencia sobre la persona más allegada, sobre todo si ésta no está muy estrechamente unida a nosotros, ni nos incumbe respecto de ella ningún cuidado especial ni se encuentra tampoco en gran necesidad.

A las objeciones:

1. No se ha de acudir en ayuda del pecador en cuanto pecador, es decir, para favorecerle en el pecado, sino en cuanto hombre, o sea, para ayudarle a vivir.

2. La limosna tiene valor de recompensa eterna por doble título. El primero: por razón de la caridad, que es su raíz. Bajo este aspecto es meritoria la limosna en cuanto que en ella se observa el orden de la caridad, que quiere que, en igualdad de condiciones, debamos socorrer con preferencia a los más allegados. Por eso advierte San Ambrosio en I De off. ministr.: Es liberalidad laudable que no desprecies a tus allegados en sangre si les ves necesitados. Pues es mejor que tú socorras a los tuyos, a quienes ruboriza pedir a otros remedio . Segundo título: La limosna vale para la recompensa eterna por el mérito de quien la recibe, el cual ruega por su bienhechor. En este sentido habla allí San Agustín.

3. Siendo la limosna obra de misericordia y ésta no la ejerce uno sobre sí mismo sino por cierta comparación, según hemos expuesto (q.30 a.1 ad 2),

hablando con propiedad nadie se da limosna a sí mismo a no ser en nombre de otro. Por ejemplo: si uno tiene el encargo de distribuidor de limosnas, puede recibirla también él mismo, si la necesita, por el mismo motivo que la reparte a los demás.

Artículo 10

¿Han de ser abundantes las limosnas?

Objeciones por las que parece que no deben ser abundantes las limosnas:

1. La limosna debe darse sobre todo a los más unidos. Mas no se les debe dar de tal manera que por eso se hagan más ricos, según escribe San Ambrosio en I De off. ministr. A nadie, pues, se le debe dar en abundancia.

2. San Ambrosio, en el mismo lugar, escribe: No se deben derrochar de una vez las riquezas, sino administrarlas . Pues bien, la abundancia en la limosna raya en el derroche. Por tanto, la limosna no debe ser abundante.

3. El Apóstol escribe en 2 Cor 8,13: No se trata de que para otros haya desahogo --es decir, que otros vivan ociosamente de lo vuestro-y para vosotros estrechez. Ahora bien, esto sucedería si se diera en abundancia la limosna. Luego ésta no debe darse en abundancia.

Contra esto: está el testimonio de Tobías 4,9: Si tuvieras mucho, da con abundancia.

Respondo: La abundancia de la limosna puede considerarse por parte de quien la da y por parte de quien la recibe. Por parte de quien la da, es abundante la limosna cuando se da algo que es mucho en proporción con lo que se tiene. En este sentido, es digno de encomio dar con largueza. Por eso alabó el Señor a la viuda que, según Lc 21,3-4, echó de su indigencia lo que tenía para comer. Se debe tener en cuenta, sin embargo, lo que dijimos al hablar de la limosna hecha de lo necesario (a.6). Por parte de quien la recibe es abundante la limosna de dos maneras. Primera: que cubra con suficiencia su necesidad. En este sentido es laudable dar limosna con largueza. Segunda: que sobreabunde superfluamente. Esto no es laudable; es mejor repartirlo entre muchos indigentes. Por eso dice el Apóstol en 1 Cor 13,3: Si distribuyera en dar de comer a los pobres que comenta la Glosa: Con esto nos enseña a tener precaución en hacer limosna de tal manera que no se dé a uno, sino a varios, para que aproveche a muchos .

A las objeciones:

1. Esa dificultad se refiere a las limosnas hechas con abundancia superior a las necesidades de quien la recibe.

2. La cuestión de la abundancia de limosna está aquí planteada de parte de quien la da. Pero se debe entender que Dios no quiere que se den todos los bienes a la vez, excepto en el cambio de estado. Por eso San Ambrosio añade allí mismo: A menos que se haga como Eliseo, que mató sus bueyes y alimentó a los pobres con todo lo que tuvo para no tener cuidado de su casa .

3. Al decir no se trata de que para todos haya desahogo habla San Pablo de la abundancia de la limosna que rebasa la necesidad de quien la recibe, cuando no es necesario darle para que viva en el lujo, sino para que con ella se sustente. En esto, sin embargo, hay que obrar teniendo en cuenta la diversidad de condiciones, porque hay quien, habiendo vivido más exquisitamente, necesita alimentos y vestidos más delicados. Por eso escribe también San Ambrosio: Cuando se hace limosna hay que tener en cuenta la edad y la endebles, y muchas veces incluso la vergüenza, que tiene su origen en la nobleza de nacimiento, o el caso de quien pasó de rico a indigente sin culpa suya. Mas en las palabras que

siguen y para vosotros estrechez habla San Pablo de la abundancia de la limosna por parte del dador. Mas como comenta la Glosa: No dice eso porque no sea mejor (dar en abundancia), sino por temor de los débiles, a quienes amonesta dar de suerte que no caigan en pobrera .

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 32

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 33

Cuestión 33. La corrección fraterna

Viene a continuación el tema de la corrección fraterna. Sobre él se formulan ocho preguntas:

1. La corrección, ¿es acto de caridad?
2. ¿Cae bajo precepto?
3. Este precepto, ¿abarca a todos o a solos los prelados?
4. Los súbditos, ¿están obligados por este precepto a corregir a los prelados?
5. ¿Puede corregir el pecador?
6. ¿Debe ser corregido el que con la corrección se vuelve peor?
7. La corrección secreta, ¿debe preceder a la denuncia?
8. La aportación de testigos, ¿debe preceder a la denuncia?

Artículo 1

¿Es acto de caridad la corrección fraterna?

Objeciones por las que parece que la corrección fraterna no es acto de caridad:

1. Sobre el texto de San Mateo 18,15: Si pecare contra ti tu hermano, dice la Glosa que el hermano debe ser reprendido por celo de la justicia. Ahora bien, la justicia es virtud distinta de la caridad. Por tanto, la corrección fraterna es acto de justicia, no de caridad.

2. La corrección fraterna se hace amonestando a solas. Pero la amonestación es como un secreto, y, por lo mismo, entra en la esfera de la prudencia, ya que, como consta en VI Ethic., incumbe al prudente ser buen consejero. En consecuencia, la corrección fraterna es acto de prudencia, no de caridad.

3. Los actos contrarios no corresponden a la misma virtud. Pues bien, soportar al pecador es acto de caridad a tenor de lo que escribe el Apóstol (Gál 6,2): Sobrellevad mutuamente vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo. Parece, pues, que corregir al hermano que peca, lo contrario a soportarlo, no es acto de caridad.

Contra esto: está el hecho de que corregir al culpable es hacer una especie de limosna, y la limosna, como hemos expuesto (q.32 a.1) es acto de caridad. Luego la corrección fraterna es acto de caridad.

Respondo: La corrección del que yerra es en cierta forma remedio que debe emplearse contra el pecado del prójimo. Ahora bien, el pecado de una persona puede considerarse de dos maneras. La primera: como algo nocivo para quien lo comete. Segunda: como perjuicio que redundo en detrimento de los demás, que se sienten lesionados o escandalizados, y también como perjuicio al bien común, cuya justicia queda alterada por el pecado. Hay, por lo mismo, doble corrección del delincuente. La primera: aportar remedio al pecado como mal de quien peca. Esta es propiamente la corrección fraterna, cuyo objetivo es corregir al culpable. Ahora bien, remover el mal de uno es de la misma naturaleza que procurar su bien. Pero esto último es acto de caridad que nos impulsa a querer y trabajar por el bien de la persona a la que amamos. Por lo mismo, la corrección fraterna es también acto de caridad, ya que con ella rechazamos el mal del hermano, es decir, el pecado. La remoción del pecado --tenemos que añadir-- incumbe a la caridad más que la de un daño exterior, e incluso más que la del mismo mal corporal, por cuanto su contrario, el bien de la virtud, es más afín a la caridad que el bien corporal o el de las cosas exteriores. De ahí que la corrección

fraterna es acto más esencial de la caridad que el cuidado de la enfermedad del cuerpo o la atención que remedia la necesidad externa. La otra corrección remedia el pecado del delincuente en cuanto revierte en perjuicio de los demás y, sobre todo, en perjuicio del bien común. Este tipo de corrección es acto de justicia, cuyo cometido es conservar la equidad de unos con otros.

A las objeciones:

1. La Glosa trata en ese caso de la corrección, acto de justicia; o, si habla también de la primera, se toma entonces la justicia como virtud general, como diremos luego (q.58 a.5), en el sentido de que, como vemos en 1 Jn 3,4: Todo pecado es iniquidad, ya que atenta contra la justicia.

2. Como afirma el Filósofo en VI Ethic.: La prudencia establece la rectitud en el orden de los medios, sobre lo cual versa el consejo y la elección. Sin embargo, si hacemos algo rectamente con prudencia en relación con el fin de alguna virtud moral, por ejemplo, el de la templanza o el de la fortaleza, tal acto corresponde principalmente a la virtud a cuyo fin se ordena. En consecuencia, dado que la amonestación que conlleva la corrección fraterna tiene por fin remover el pecado del hermano, y esto incumbe a la caridad, es evidente que tal amonestación es principalmente acto de caridad como de virtud imperante; es, en cambio, acto de prudencia secundariamente, a título de virtud ejecutora y dirigente.

3. La corrección fraterna no se opone a soportar a los débiles, antes bien se sigue de ella. En efecto, en tanto soporta uno al pecador en cuanto no se le molesta y se tiene con él benevolencia, y por eso mismo se esfuerza uno en corregirle.

Artículo 2

¿Es de precepto la corrección fraterna?

Objeciones por las que parece que la corrección fraterna no es de precepto:

1. Nada imposible cae bajo precepto, en conformidad con lo que escribe San Jerónimo: Maldito quien dice que Dios ha mandado algo imposible. Pues bien, en Eclo 7,14 se lee: Nadie puede corregir a quien El despreció. Por tanto, la corrección fraterna no es de precepto.

2. Todos los preceptos de la ley divina se reducen a los del decálogo. Ahora bien, la corrección fraterna no entra en ninguno de ellos. Por consiguiente, no es de precepto.

3. La omisión de un precepto divino es pecado mortal que no se da en los santos. En cambio, en los santos y en los hombres espirituales se da la omisión de la corrección fraterna, ya que dice San Agustín, en I De civ. Dei, que no sólo los inferiores, sino también los que están en grado eminente de vida se abstienen de reprender a los demás por ciertas ligaduras de codicia, no por deber de caridad. La corrección fraterna, pues, no es de precepto.

4. Finalmente, lo que cae bajo precepto constituye cierta deuda. Si, pues, fuera de precepto la corrección fraterna, tendríamos hacia los hermanos la deuda de corregirles cuando pecan. Ahora bien, quien tiene con otro una deuda material, por ejemplo, de dinero, no puede contentarse con mostrársele como acreedor, sino que debe buscarle para pagar la deuda. Sería, por lo mismo, menester que el hombre buscara a cuantos necesitan de corrección para satisfacer ese deber. Esta consecuencia parece inadmisibile tanto por la muchedumbre de pecadores, para cuya corrección no bastaría un solo hombre, como también

porque se haría necesario que los religiosos salieran del convento para llevar a cabo la corrección, y esto resulta descaminado. En consecuencia, la corrección fraterna no es de precepto.

Contra esto: está lo que escribe San Agustín en el libro De verb. Dom.: Si descuidares corregir, te vuelves peor que el que pecó . Esto no ocurriría si con la negligencia no se incumpliera un precepto. La corrección fraterna es, pues, de precepto.

Respondo: La corrección fraterna cae bajo precepto. Pero hay que tener presente que, así como los preceptos negativos de la ley prohíben acciones pecaminosas, los afirmativos inculcan las virtuosas. Ahora bien, las acciones pecaminosas son intrínsecamente malas, y de ningún modo, ni en ningún lugar ni tiempo, pueden llegar a ser buenas, como enseña el Filósofo. Por eso los preceptos negativos obligan siempre y para siempre. Los actos de las virtudes, en cambio, no deben hacerse de cualquier manera, sino guardadas las debidas circunstancias requeridas para que un acto sea virtuoso, es decir, que se hagan en donde, cuando y del modo que se debe. Y dado que la disposición de los medios se hace en conformidad con el fin, a lo que hay que atender sobre todo en esas circunstancias es a la razón de fin, que es el objeto de la virtud. Por tanto, si en un acto virtuoso se omite alguna circunstancia de tal categoría que quedara comprometido totalmente el bien de la virtud, esto iría contra el precepto. Mas en el caso de que se omita una circunstancia cuyo defecto no vicia del todo la virtud, aunque no se logre en su totalidad el bien de la virtud, no se infringe el precepto. Por eso escribe también el Filósofo en II Ethic. que apartarse un poco del justo medio virtuoso no atenta contra la virtud; pero si es mucho, desaparece la razón de acto virtuoso. Pues bien, la corrección se ordena a corregir al hermano, y por eso cae bajo precepto en la medida en que es necesaria para ese fin; mas esto no quiere decir que haya que corregir al culpable en cualquier lugar y tiempo.

A las objeciones:

1. Siempre que se trate de hacer el bien, la acción del hombre no es eficaz sino con el auxilio divino; no obstante, el hombre debe hacer cuanto esté de su parte. Por eso afirma San Agustín en De corrept. et grat. : Ignorando quién se cuenta en el número de los predestinados y quién no, nuestros sentimientos de caridad deben ser tales que deseemos la salvación de todos. Por eso a todos debemos prestar el servicio de la corrección fraterna contando con el auxilio divino.

2. Hemos expuesto ya (q.32 a.5 ad 4) que todos los preceptos encaminados a dispensar un beneficio al prójimo se encierran en el de honrar padre y madre.

3. La corrección fraterna puede dar lugar a tres tipos de omisión. El primero, meritorio, cuando se omite por caridad. Dice al respecto San Agustín en I De civ. Dei : Si uno deja de reprender y corregir a los que obran mal porque esperan ocasión más oportuna, o porque temen que con ello puedan empeorar, o por el miedo de que entorpezcan la instrucción de las personas débiles en la virtud y en la piedad, y de que sintiéndose presionadas se alejen de la fe: esto no parece ocasión de codicia, sino inspiración de caridad. Otro caso de omisión de la corrección fraterna conlleva pecado mortal. Tal ocurre, como allí mismo se dice, cuando se teme la crítica del vulgo y el tormento o destrucción de la carne, y estas cosas llegan al punto de embargar el ánimo hasta anteponerse a la caridad fraterna. Semejante caso parece que puede darse cuando, habiendo esperanza fundada de apartar al delincuente del pecado, se desiste de ello por motivos de temor o de codicia. El tercer modo de omisión de la corrección fraterna es pecado

venial. Esto ocurre cuando el temor o la codicia hacen retardar la acción de quien pudiera corregir los delitos del hermano, pero sin llegar al extremo de que, si le constara que podría apartarle del pecado, desistiera de ello, dando preferencia en su ánimo a la caridad fraterna. De esta manera, descuidan a veces los santos varones corregir a los culpables.

4. Lo que se debe a una persona concreta y cierta, tanto si es bien corporal como si es espiritual, debe dársele a ella, sin esperar a que se presente la ocasión, sino haciendo todo lo posible por encontrarla. Por eso, lo mismo que quien debe dinero al acreedor debe buscarle a su tiempo y pagarle la deuda, quien tiene cargo espiritual de alguno debe buscarle también para corregirle de su pecado. Pero si se trata de bienes, espirituales o corporales, debidos no a una persona determinada, sino al prójimo en general, no existe el deber de buscar a quién dispensarlos; es suficiente hacerlo con quienes se presenten, y se les puede considerar, en expresión de San Agustín en I De doct. christ. , como designados por la suerte. Por eso añade San Agustín en el libro De verb. Dom. : Nuestro Señor nos amonesta a prestar mutua atención a nuestros pecados, no inquiriendo lo que has de reprender, sino viendo lo que has de corregir. Hacer lo contrario equivaldría a convertirnos en fiscales de vidas ajenas, y contra ello nos amonesta el texto de Prov 24,15: No escudriñes la iniquidad en casa del justo ni turbes su descanso. Resulta, pues, evidente que tampoco es necesario que los religiosos salgan del convento para corregir a los delincuentes.

Artículo 3

La corrección fraterna, ¿incumbe sólo a los prelados?

Objeciones por las que parece que la corrección fraterna incumbe solamente a los prelados:

1. Escribe San Jerónimo: Los sacerdotes sean solícitos en cumplir lo del Evangelio: si tu hermano llega a pecar, etc. Ahora bien, con la palabra sacerdotes se suele significar a los prelados que tienen a otros a su cargo. Parece, pues, que la corrección fraterna incumbe sólo a los prelados.

2. La corrección fraterna es una limosna espiritual. Pues bien, la limosna corporal incumbe hacerla a quienes son superiores en las cosas temporales, es decir, a los más ricos. Luego la corrección fraterna atañe también a los superiores en el plano espiritual, es decir, a los prelados.

3. Quien corrige a otro con su amonestación le mueve a ser mejor. Ahora bien, en el plano natural, los superiores mueven a los inferiores. Luego en el plano espiritual, que sigue el orden de la naturaleza, incumbe también a los superiores corregir a los inferiores.

Contra esto: está el testimonio siguiente: Tanto los sacerdotes como todos los demás fieles deben tener sumo cuidado de quienes perecen, en orden a que, con la debida reprensión, o se les corrija de sus pecados, o, si permanecen incorregibles, sean separados de la Iglesia .

Respondo: Según hemos expuesto (a.1) hay dos tipos de corrección. Una que es acto de caridad, cuyo objetivo principal es la corrección del delincuente con sencilla amonestación. Esta corrección incumbe a cualquiera, súbdito o superior, que tenga caridad. Hay, en cambio, otra corrección que es acto de justicia, y cuyo objetivo es el bien común. Este no se promociona solamente amonestando al culpable, sino también, muchas veces, castigándole, para que los demás, atemorizados, desistan del pecado. Esta corrección incumbe solamente a los prelados, los cuales, además de amonestar, deben también corregir

castigando.

A las objeciones:

1. También en la corrección fraterna, que incumbe a todos, tienen los prelados responsabilidad mayor, como escribe San Agustín en I De civ. Dei . En efecto, del mismo modo que deben otorgarse más los beneficios corporales a las personas cuyo cuidado se tiene en el plano temporal, los bienes espirituales, como la corrección fraterna, la enseñanza y demás, deben procurarse con prioridad a las personas encomendadas a nuestro cargo espiritual. No pretende, pues, decir San Jerónimo que el precepto de la corrección fraterna incumba solamente a los sacerdotes, sino que les incumbe de manera especial.

2. Del mismo modo que quien tiene medios para socorrer corporalmente es rico en eso, quien está dotado de sano juicio de razón es también superior desde ese punto de vista.

3. Incluso en el orden natural hay seres que actúan sobre otros, porque en algo son entre sí superiores los unos a los otros, o sea, de alguna manera están en potencia o en acto respecto de los demás. Del mismo modo, el que juzga con sensatez algo en que otro puede fallar, puede corregirle, aunque no sea superior a él en todo.

Artículo 4

¿Está alguien obligado a corregir a su prelado?

Objeciones por las que parece que nadie está obligado a corregir a su prelado:

1. En Ex 19,13 se lee: La bestia que tocara el monte será apedreada, y en 2 Re 6,6-7 se dice que Oza fue herido por el Señor por tocar el arca. Ahora bien, con el monte y el arca se significa el prelado. Luego éstos no deben ser corregidos por sus súbditos.

2. La Glosa, interpretando el texto del Apóstol en Gál 2,11: le echó en cara , añade como a igual. Por tanto, no siendo el súbdito igual al prelado, no le debe corregir.

3. Escribe San Gregorio: Nadie intente corregir la vida de los santos, a no ser quien sienta mejor de sí . Mas nadie debe sentirse mejor que su prelado. Luego no deben ser corregidos los prelados.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín en la Regla : No os compadezcáis sólo de vosotros mismos, sino también de él, que corre mayor peligro cuanto más alto puesto ocupa. Pero la corrección fraterna es obra de misericordia. Luego también los superiores deben ser corregidos.

Respondo: La corrección que es acto de justicia por coacción penal, no incumbe al súbdito respecto de su prelado. Pero la corrección que es acto de caridad atañe a cada cual en relación con las personas a las que debe amar si ve en ellas algo reprehensible. En efecto, el acto que procede de un hábito o potencia se extiende a cuanto comprende el objeto de esa potencia o hábito, lo mismo que la visión abarca todo cuanto esté bajo su objeto. Pero dado que el acto virtuoso debe estar regulado por las debidas circunstancias, en la corrección del súbdito hacia su superior debe guardarse la debida moderación, o sea, no debe hacerlo ni con protervia ni con dureza, sino con mansedumbre y respeto. Por eso en 1 Tim 5,1 escribe el Apóstol: No increparás al anciano, sino exhortarle como a padre. Por eso mismo también reprocha Dionisio al monje Demófilo por haber corregido de manera irreverente a un sacerdote golpeándole y echándolo de la iglesia.

A las objeciones:

1. Se puede decir que se trata inadecuadamente al prelado cuando se le apabulla o cuando se le infama. Es lo que se significa en esos pasajes con el contacto de la montaña o del arca prohibidos por Dios.

2. Reprender a la cara y en público (Gál 2,11) rebasa a la moderación de la corrección fraterna. Y San Pablo no habría reprendido de esa manera a San Pedro si no hubiera sido de alguna manera su igual en la defensa de la fe. Mas amonestar oculta y severamente puede hacerlo incluso quien no sea igual. Por eso, escribiendo a los Colosenses 4,17 pide San Pablo reprender al superior, en estos términos: Decid a Arquipo: cumple tu ministerio. Hay que tener en cuenta, no obstante, que en el caso de que amenazare un peligro para la fe, los superiores deberían ser reprendidos incluso públicamente por sus súbditos. Por eso San Pablo, siendo súbdito de San Pedro, le reprendió en público a causa del peligro inminente de escándalo en la fe. Y como dice la Glosa de San Agustín: Pedro mismo dio a los mayores ejemplo de que, en el caso de apartarse del camino recto, no desdeñen verse corregidos hasta por los inferiores .

3. Creerse en todo mejor que su superior parece presuntuosa soberbia; pensar, en cambio, que es mejor en algo no tiene nada de presunción, ya que en esta vida no hay nadie sin defecto. Pero hay que tener en cuenta también que quien amonesta con caridad a su superior, no por eso se considera mejor, sino que va en auxilio de quien está en un peligro tanto mayor cuanto más alto puesto ocupa, como enseña San Agustín .

Artículo 5

¿Debe corregir el pecador al delincuente?

Objeciones por las que parece que el pecador debe corregir al delincuente:

1. Nadie, por incurrir en pecado, está dispensado de observar un precepto. Glossa interl. (6,808); Glossa de PEDRO LOMBARDO: ML 192,108. 17. Moral. 4 c.10: ML 75,692. 18. Epist. 211: ML 33,965. 19. Epist. 8 Ad Demophil. par.1: MG 3,1088. 20. Glossa ordin. (6,81 B); Glossa de PEDRO LOMBARDO: ML 192,109. Cf. S. AGUSTÍN, Epist.82 Ad Hieron, c.2: ML 33,278. 21. Epist.211: ML 33,965. to. Pues bien, la corrección fraterna, según hemos expuesto (a.2) cae bajo precepto. Parece, pues, que por haber cometido pecado no está dispensado de ese deber.

2. La limosna espiritual es de mayor valor que la corporal. Ahora bien, quien está en pecado no tiene dispensa de hacer limosna corporal. Luego menos aún debe abstenerse, por ese motivo, de la corrección del culpable.

3. Se lee en 1 Jn 1,8: Si dijéramos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos. Por tanto, si el pecado fuera obstáculo para la corrección fraterna, nadie estaría en condiciones de corregir al culpable, lo cual es inadmisibile. Luego también lo primero.

Contra esto: está el testimonio de San Isidoro, que escribe en De Summa Bono : No debe reprender los defectos ajenos quien está dominado por los vicios. Y el testimonio del Apóstol en Rom 2,1: En lo que juzgas a otro, a ti mismo te condenas, pues haces lo mismo que criticas.

Respondo: Como hemos expuesto (a.3 ad 2 y 3), la corrección del culpable compete a quien tenga recto juicio de razón. Pues bien, el pecado, según hemos visto (1-2 q.85 a.2) no corrompe del todo el bien natural hasta el extremo de no dejar, en quien lo comete, algo de recto juicio de la razón. Por eso puede estar en condiciones de reprender el delito ajeno.

No obstante, el pecado precedente implica un obstáculo para esa

corrección por tres razones. La primera, porque el pecado precedente le hace más indigno para reprender a otro, sobre todo si su pecado es mayor que el que trata de reprender en otro. Por eso, en torno a las palabras de Mt 7,3: ¿Por qué ves la paja?, escribe San Jerónimo : Habla de quienes, estando en pecado mortal, no toleran faltas menores en los hermanos. Segunda razón: Está viciada la corrección por el escándalo que puede causar si es conocido el pecado de quien corrige, pues parece que quien corrige no lo hace por caridad, sino por ostentación. Por eso, comentando San Juan Crisóstomo el texto de Mt 7,4: ¿Como dices a tu hermano?, escribe: ¿Por qué dices eso?, ¿por caridad para salvar a tu prójimo? No: porque antes te salvarías a ti. No quieres, pues, salvar a los demás, sino ocultar con buenas palabras tus malas acciones y mendigar de los hombres alabanza de tu saber . Tercera razón: La corrección está viciada por la soberbia del que corrige, ya que éste, minimizando sus propios pecados, se prefiere en su corazón al prójimo, cuyos pecados juzga con rigurosa severidad, como si fuera él mismo justo. Por eso escribe San Agustín en el libro De Serm. Dom. : Acusar los vicios es oficio de varones buenos; si esto lo hacen los malos, usurpan cometido ajeno. Y allí mismo dice también: Cuando la necesidad nos obliga a reprender a alguno, preguntémonos si nosotros no hemos cometido la misma falta, y tengamos en cuenta que somos hombres y la hemos podido cometer. O quizás la tuvimos y ya no la tenemos, y entonces acordémonos de nuestra común fragilidad, para que a la corrección preceda no el odio, sino la misericordia. Y si tenemos conciencia de vernos sumergidos en el mismo vicio, no se lo echemos en cara, sino lloremos con él, y mutuamente invitémonos al arrepentimiento.

De todo esto, pues, se deduce que, si un pecador reprende a otro con humildad, no peca ni se hace merecedor de nueva condenación, aunque por esto se vea reconocido reo por su pecado pasado, sea en la conciencia del hermano, sea al menos en la suya propia.

A las objeciones: Con esto queda dada la respuesta a las objeciones.

Artículo 6

¿Se debe desistir de la corrección por temor de que alguien se vuelva peor?

Objeciones por las que parece que no se debe desistir de la corrección de alguien por temor de que se vuelva peor:

1. El pecado es cierta debilidad del alma, según el salmo 6,3: Ten misericordia de mí, Señor, pues soy débil. Pues bien, quien tiene a su cargo la atención a un enfermo no debe cejar por sus refunfuños o desprecios, pues entonces el peligro sería más amenazador, como se echa de ver en los furiosos. Con mayor razón, pues, hay que reprender al pecador por mal que éste lo lleve.

2. En expresión de San Jerónimo: No se debe abandonar la verdad de la vida por miedo al escándalo , y los preceptos del Señor pertenecen a la verdad de la vida. Siendo, pues, de precepto la corrección fraterna, como queda expuesto (a.2), no parece que se deba abandonar la corrección fraterna por temor al escándalo de quien recibe la corrección.

3. Según el Apóstol en Rom 3,8: No se han de hacer males para que vengan bienes. Luego, por la misma razón, tampoco se deben abandonar las buenas obras por temor de que sobrevengan males. La corrección es un bien; luego no se debe abandonar por miedo a que el corregido se vuelva peor.

Contra esto: está lo que leemos en Prov 9,8: No reprendas al burlador, no sea que te odie, interpretado por laGlosa en estos términos: No hay que temer que

el burlón te injurie cuando es reprendido; debes, más bien, cuidar de que excitado por el odio no se haga peor. Por consiguiente, hay que cesar de la corrección fraterna cuando se teme que el reprendido se haga peor.

Respondo: Como queda expuesto (a.3), hay dos clases de corrección del delincuente. La primera compete, en realidad, a los superiores, ya que se ordena al bien común y tiene fuerza coactiva. Esta corrección no debe pasar en silencio por temor a la turbación que pudiera ocasionar al que es objeto de ella, ya que, si no quiere enmendarse por propia voluntad, se le debe obligar, castigándole, a contenerse de su pecado, o también porque, si resulta incorregible, se mira por el bien común guardando el orden de la justicia e inspirando con ello un ejemplo de escarmiento para los demás. Por eso mismo el juez no desiste de dar sentencia de condena contra el culpable por temor de la turbación que pudiera causarle a él o incluso a sus amigos.

Pero hay una segunda corrección fraterna, cuyo fin es la enmienda del culpable; no usa de la coacción, sino que procede por simple admonición. Por eso, cuando se presiente con probabilidad que el culpable no va a tener en cuenta la admonición, sino que, por el contrario, se va a deslizar hacia cosas peores, es preferible desistir de ella, puesto que los medios deben medirse por la exigencia del fin que se pretende conseguir.

A las objeciones:

1. El médico usa de coacción con el frenético que se niega a admitir su cura. A esto se asemeja la corrección de los superiores, que tiene fuerza coactiva, pero no la simple corrección fraterna.

2. La corrección fraterna no es de precepto más que en cuanto es acto de virtud, es decir, cuando es proporcionada al fin. Por eso, cuando es obstáculo para el fin, por ejemplo, cuando redundaría en perjuicio del culpable, ya no atañe a la verdad de la vida ni cae bajo precepto.

3. Un medio es bueno en la medida en que es apto para procurar el fin. Por eso, cuando la corrección fraterna se torna en obstáculo para el fin, o sea, la corrección del hermano, ya no tiene razón de bien. En consecuencia, cuando se deja la corrección no se abandona el bien por temor de que por ello se origine el mal.

Artículo 7

En la corrección fraterna, ¿debe preceder por necesidad de precepto la amonestación secreta a la denuncia?

Objeciones por las que parece que en la corrección fraterna no debe preceder, por necesidad de precepto, la amonestación secreta a la denuncia:

1. En las obras de caridad debemos imitar a Dios a tenor de lo que escribe el Apóstol en Ef 5,1-2: Sed imitadores de Dios como hijos amadísimos, y caminad en caridad. Pues bien, Dios castiga a veces públicamente al hombre por algún pecado sin preceder aviso alguno. Parece, pues, que no es necesario que la admonición secreta preceda a la denuncia.

2. Como escribe San Agustín en el libro *Contra mendacium*: Las acciones de los santos nos muestran cómo hay que entender los preceptos de la Sagrada Escritura. Pues bien, en las vidas de los santos vemos que han denunciado pecados ocultos sin preceder ninguna reconvención secreta. Así vemos que José acusó a sus hermanos ante su padre de gravísimo pecado (Gén 37,2), y los Hechos 5,3-4.9 nos ofrecen el testimonio de que San Pedro, sin previa admonición secreta, denunció públicamente a Ananías y Safira, que intentaban

engañar ocultamente en el precio del campo; tampoco consta que el Señor amonestara secretamente a Judas antes de denunciarlo. No es, por tanto, de necesidad de precepto que la admonición secreta proceda a la denuncia pública.

3. La acusación es más grave que la denuncia. Pues bien, se puede proceder a acusación pública sin amonestación secreta anterior. Así, en las Decretales se determina que la sola inscripción debe anteceder a la acusación. No parece, pues, de necesidad de precepto que la admonición secreta preceda a la denuncia pública.

4. No parece probable que lo que es costumbre general entre los religiosos vaya contra los preceptos de Cristo. Pero es costumbre entre los religiosos proclamar a algunos de sus culpas, en capítulo, sin previa amonestación secreta. Luego no parece que sea de necesidad de precepto.

5. Finalmente, los religiosos están obligados a obedecer a sus superiores. Ahora bien, los superiores ordenan a todos en general, o a alguno en especial, que, si sabe algo que corregir, se lo diga. Parece, pues, que éstos tengan la obligación de decírselo, incluso antes de la admonición secreta. En consecuencia, no es de necesidad de precepto que la admonición secreta preceda a la denuncia pública.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín en el libro De verb. Dom. , que exponiendo el texto repréndelo a solas (Mt 18,15), escribe: Procurando corregir sin sonrojo, pues tal vez, por vergüenza, empiece a justificar su pecado, y a quien intentas hacer mejor, lo haces peor. Pero la caridad nos obliga a cuidar de que el hermano no se vuelva peor. Luego el orden de la corrección fraterna cae bajo precepto.

Respondo: El tema de la denuncia pública de los pecados exige una distinción, ya que los pecados pueden ser públicos u ocultos. Si son públicos, no hay que preocuparse solamente del remedio de quien pecó para que se haga mejor, sino también de todos aquellos que pudieran conocer la falta, para evitar que sufran escándalo. Por ello, este tipo de pecados debe ser recriminado públicamente, a tenor de lo que escribe el Apóstol en 1 Tim 5,20: Increpa delante de todos al que peca, para que los otros conciban temor. Esto se entiende de los pecados públicos, según el parecer de San Agustín en el libro De verb. Dom.

En cambio, si se trata de pecados ocultos, parece que debe tenerse en cuenta lo que dice el Señor: Si tu hermano te ofendiere (Mt 18,15). En verdad, cuando te ofende en presencia de otros, no sólo peca contra ti, sino también contra los otros a quienes ha causado perturbación. Mas dado que incluso en los pecados ocultos se puede ofender al prójimo, es preciso establecer una distinción. Hay, en efecto, pecados ocultos que redundan en perjuicio corporal o espiritual del prójimo. Por ejemplo, si uno maquina la manera de entregar la ciudad al enemigo, o si el hereje privadamente aparta a los hombres de la fe. En esos casos, como quien peca ocultamente, peca no sólo contra ti, sino también contra otros, se debe proceder inmediatamente a la denuncia para impedir tal daño, a no ser que alguien tuviera buenas razones para creer que se podría alejar ese mal con la recriminación secreta. Pero hay también pecados secretos que solamente redundan en perjuicio de quien peca y de ti contra quien peca, porque resultas dañado por quien comete el pecado o simplemente por conocimiento de ello. Entonces solamente hay que buscar el remedio del hermano delincuente. Como el médico del cuerpo intenta la salud corporal, si puede, sin cortar ningún miembro, y, si no puede, corta el miembro menos necesario para conservar la vida de todo el cuerpo, así también, quien tiene interés por la corrección del hermano, debe, si

puede, enmendarlo en su conciencia, salvaguardando su reputación. Esta, en verdad, es útil, en primer lugar para el mismo que peca, no solamente en el plano temporal, en el que la pérdida de la buena reputación conlleva múltiples perjuicios, sino también en el plano espiritual, ya que el temor a la infamia aleja a muchos del pecado, de suerte que, cuando se sienten difamados, pecan sin freno. Por eso escribe San Jerónimo : Ha de ser corregido el hermano a solas, no suceda que, al perder una vez el pudor y la vergüenza, se quede en el pecado. En segundo lugar se debe guardar la fama del hermano que ha pecado, ya que su deshonor repercute en los demás, como advierte San Agustín en la epístola Ad Plebem Hipponensem : Cuando de alguno que profesa el santo nombre se deja oír falso crimen o se pone de manifiesto el verdadero, se insiste, se remueve, se intriga, para hacer creer que todos están en el mismo caso. Además, sucede también que, hecho público el pecado de uno, otros se sienten inducidos a pecar. Pero como la conciencia debe ser preferida a la fama, ha querido Dios que, incluso con dispendio de la fama, la conciencia del hermano se librara del pecado por pública denuncia.

Es, pues, evidente que es de necesidad de precepto que la amonestación secreta preceda a la denuncia pública.

A las objeciones:

1. Todo lo oculto lo conoce Dios. Por eso los pecados secretos están ante los ojos de Dios como los públicos ante los ojos de los hombres. Sin embargo, también Dios avisa muchas veces a los pecadores con amonestación secreta, inspirándoles interiormente, ora vigilen, ora duerman, a tenor de lo que leemos en Job 33,15ss: En sueños o en visión nocturna, cuando descende el Señor sobre los hombres, entonces abre sus oídos, enseñándoles e instruyéndoles en doctrina para apartarles de lo que hacen.

2. El Señor, en cuanto Dios, tenía como si fuera público el pecado de Judas, de ahí que podía proceder a publicarlo. Sin embargo, no lo hizo público, sino que, con palabras veladas, le amonestó de su pecado. Pedro, en cambio, hizo público el pecado de Ananías y Safira como en nombre y de parte de Dios, que se lo había revelado. En cuanto a José se puede creer, aunque no conste en la Escritura, que en alguna ocasión se lo hizo saber a sus hermanos. Se puede asimismo decir que su pecado era público entre ellos, y esto explica que se diga en plural: Acusó a sus hermanos.

3. Cuando amenaza peligro a la multitud no tienen aplicación estas palabras del Señor, porque entonces el hermano pecador no peca solamente contra ti.

4. Las proclamaciones que se hacen en los capítulos de los religiosos son sobre faltas leves, que no empañan la fama. De ahí que son más bien recordación de culpas olvidadas que acusaciones o denuncias. Si se tratara de cosas que menoscabaran la fama del hermano, pecaría contra el precepto del Señor quien de ese modo publicara el pecado del hermano.

5. No se debe obedecer al superior contra el mandamiento divino, según leemos en Hechos 5,29: Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres. Por eso, cuando el superior ordena que se le diga algo que se sabe digno de corrección, se ha de tomar el precepto prudentemente, salvo siempre el orden que se debe seguir en la corrección fraterna, ora se dé el precepto para todos en general, ora se dé para algunos en especial. Pero si el superior estableciera un precepto contra el orden establecido por Dios, pecaría quien lo mandara y quien le obedeciera, como actuando contra el precepto del Señor; de ahí que no habría

que obedecerle. Un superior, en efecto, no es juez de cosas ocultas, sino solo Dios. Por eso no tiene poder para mandar sobre lo que es secreto, a no ser que se conozca por algunos indicios, por ejemplo, infamia u otras sospechas. En estos casos puede el superior mandar; del mismo modo que el juez, seglar o eclesiástico, puede exigir juramento de decir la verdad.

Artículo 8

¿Debe preceder la presentación de testigos a la denuncia pública?

Objeciones por las que parece que la presentación de testigos no debe preceder a la denuncia pública:

1. Los pecados ocultos no se deben manifestar a los demás, porque así más sería el hombre delator del crimen que corrector del hermano, como enseña San Agustín. Mas quien aduce testigos manifiesta a otros el pecado del hermano. Por tanto, en pecados ocultos la presentación de testigos no debe preceder a la denuncia pública.

2. El hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Ahora bien, nadie presenta testigos para su pecado oculto. En consecuencia, tampoco los debe presentar por el pecado secreto del hermano.

3. Se aducen testigos para probar algo. Pero de lo que es secreto la prueba testimonial parece imposible. En vano, pues, se presentan testigos.

4. Finalmente, escribe San Agustín en la Regla: Antes se ha de poner en conocimiento del superior que de los testigos. Ahora bien, ponerlo en conocimiento del superior es decirlo a la Iglesia. Por tanto, no debe anteceder la presentación de testigos a la pública denuncia.

Contra esto: están estas palabras del Señor en Mt 18,15: Toma contigo a uno o dos para que por tu palabra...

Respondo: Es lo normal pasar de un extremo a otro atravesando por el medio. Pues bien, en la corrección fraterna quiso Dios que el principio quedara oculto, mientras el hermano corrigiera a su hermano a solas; pero quiso igualmente que el final fuera público, es decir, la denuncia hecha a la Iglesia. Parece, pues, conveniente que en medio se establezca la admonición ante testigos, para que, en primer lugar, el pecado del hermano no se haga saber más que a unos pocos, que, en vez de estorbar, puedan contribuir útilmente a la enmienda del hermano, evitándole así al menos la infamia pública.

A las objeciones:

1. Algunos han entendido el orden a seguir en la corrección fraterna en estos términos: primero, el hermano había de ser corregido en secreto, y, si escuchaba, todo estaba acabado. En caso contrario, y si el pecado continuaba totalmente oculto, no se debía pasar adelante. En el caso de que por algún indicio empezara a llegar a otros la noticia, había que ir más lejos, a tenor de lo prescrito por el Señor. Pero esta interpretación va contra lo que escribe San Agustín en la Regla, diciendo que el pecado del hermano no debe callarse para que no engendre putrefacción en el corazón.

Por eso debe interpretarse de otra manera. Es menester hacer la admonición secreta una y más veces, y en tanto haya esperanza fundada de corrección, es preciso repetirla. Mas desde el momento en que se puede colegir con probabilidad que la reconvención secreta resulta inútil, se debe ir más lejos, y, aunque el pecado sea secreto, proceder a la admonición ante testigos. Se exceptúa el caso de que se estuviera moralmente seguro de que ese procedimiento, lejos de concurrir a la enmienda del hermano, no hiciera sino

agravar la situación. En ese supuesto habría que renunciar a toda corrección, como ya quedó expuesto (a.6).

2. El hombre no necesita de testigos para corregirse de su pecado. Esto, sin embargo, puede hacerse necesario para corregir el pecado del hermano. No hay, pues, paridad de razones.

3. Se pueden aducir testigos por tres cosas. Primero, para probar que el pecador ha cometido el pecado del que es acusado, como dice San Jerónimo. Segundo, para tenerle por convicto de su acción, si la reitera, y es la postura de San Agustín en la Regla. Tercero, para atestiguar que, como dice el Crisóstomo, el hermano amonestador hizo lo que estaba de su parte.

4. San Agustín entiende que se diga al prelado antes que a los testigos, en cuanto que el prelado es persona particular, pero no que se le diga como a la Iglesia, esto es, como juez constituido.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 33

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 34

Cuestión 34. El odio

Corresponde a continuación tratar el tema de los vicios opuestos a la caridad. El primero, el odio, opuesto al amor mismo. El segundo, la acidia y la envidia, opuestas al gozo de la caridad (q.35). El tercero, la discordia y el cisma, opuestas a la paz (q.37). El cuarto, la ofensa y el escándalo, opuestos a la beneficencia y a la corrección fraterna (q.43).

Sobre el odio se formulan seis preguntas:

1. ¿Se puede odiar a Dios?
2. El odio a Dios, ¿es el mayor de los pecados?
3. El odio al prójimo, ¿es siempre pecado?
4. ¿Es el mayor de los pecados contra el prójimo?
5. ¿Es pecado capital?
6. ¿De qué pecado capital se origina?

Artículo 1

¿Puede alguien odiar a Dios?

Objeciones por las que parece que nadie puede odiar a Dios:

1. Según Dionisio en De div. nom. c.4 : El bien y la hermosura son amables a todos. Pues bien, Dios es la bondad y la belleza mismas. Nadie, pues, puede odiarle.

2. En los apócrifos de Esdras se lee que todos invocan la verdad y se hacen benignos con sus obras. Ahora bien, Dios es la verdad misma, como escribe San Juan 14,6. Por tanto, todos aman a Dios y nadie puede odiarle.

3. El odio es aversión. Pero, según Dionisio en De div. nom. c.4, Dios atrae todo hacia sí mismo . Ninguno, pues, puede odiarle.

Contra esto: está el testimonio del salmo 73,23: Creció siempre la soberbia de quienes te odiaron, y San Juan 15,24: Ahora han visto y me han odiado a mí y a mi Padre.

Respondo: Por lo dicho en otro lugar (1-2 q.29 a.1), está claro que el odio es impulso de la potencia apetitiva que se mueve sólo por la aprehensión de algo. Ahora bien, Dios puede ser aprehendido por el hombre de dos maneras. La primera, en sí mismo; por ejemplo, cuando lo ve por esencia; la otra, por sus efectos. Lo invisible de Dios desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras (Rom 1,20). Pues bien, Dios es por esencia la bondad misma, a la que nadie puede odiar, ya que, por definición, el bien es lo que se ama. Por eso resulta imposible que quien ve por esencia a Dios le odie.

Con respecto a sus efectos, hay algunos que no pueden ser contrarios a la voluntad humana; por ejemplo, ser, vivir, entender. Son cosas apetecibles y amables para todos, y son efectos de Dios. Por eso mismo, en cuanto Dios es aprehendido como autor de esos efectos, no puede ser odiado.

Pero hay efectos que contrarían a la voluntad humana desordenada, como, por ejemplo, la inflicción de un castigo, la cohibición de los pecados por la ley divina que contraría a la voluntad depravada por el pecado. Ante la consideración de estos efectos puede haber quien odie a Dios, porque le considera como quien prohíbe pecados e inflige castigos.

A las objeciones:

1. Esa razón es válida para quienes ven la esencia de Dios, que es la bondad misma.

2. Esa objeción está tomada en el sentido de que Dios es aprehendido como causa de los efectos naturalmente deseados por todos, y entre ellos están

las obras de la verdad ofreciendo su conocimiento a todos los hombres.

3. Dios atrae todo hacia sí mismo en cuanto principio del ser, ya que todas las cosas, por el hecho de existir, tienden a asemejarse a Dios, que es el ser mismo.

Artículo 2

¿Es el odio el mayor de los pecados?

Objeciones por las que parece que el odio a Dios no es el mayor de los pecados:

1. El mayor de los pecados es contra el Espíritu Santo, que es irremisible, según consta en San Mateo 12,31-32. Ahora bien, el odio a Dios, según hemos visto (q.14 a.2), se considera como especie de pecado contra el Espíritu Santo. Luego el odio a Dios no es el mayor de los pecados.

2. El pecado consiste en el alejamiento de Dios. Ahora bien, parece que está más alejado de Dios el infiel, que ni siquiera tiene conocimiento de Dios, que el fiel; éste, al menos, aunque odie a Dios, le conoce. Parece, pues, que es mayor el pecado de infidelidad que el de odio contra Dios.

3. Se odia a Dios solamente por los efectos que repugnan a la voluntad, el principal de los cuales es el castigo. Pero odiar el castigo no es el mayor de los pecados. Luego tampoco lo es el odio a Dios.

Contra esto: está el hecho de que lo pésimo se opone a lo óptimo, según el Filósofo en VIII Ethic. Ahora bien, el odio a Dios se opone a su amor, que es lo mejor del hombre. Por tanto, el odio a Dios es el pecado pésimo del hombre.

Respondo: Ha quedado expuesto (q.10 a.3) que el defecto del pecado está en la aversión a Dios, y esta aversión no sería culpable si no fuera voluntaria. Por eso la falta consiste esencialmente en la aversión voluntaria de Dios. Ahora bien, esta aversión voluntaria de Dios va en realidad implicada en el odio a Dios; en los demás pecados, en cambio, por participación e indirectamente. En efecto, la voluntad, de suyo, se adhiere a lo que ama, lo mismo que también rechaza lo que odia. Por eso, cuando alguien odia a Dios, la voluntad, de suyo, se aparta de El. En los demás pecados, empero, por ejemplo, en la fornicación, no se aparta de Dios directa, sino indirectamente, es decir, en cuanto se orienta hacia un placer desordenado que conlleva la aversión de Dios. Pero siempre lo que es de suyo es más importante que lo que es por otro. En consecuencia, el odio a Dios es el más grave de los pecados.

A las objeciones:

1. Como afirma San Gregorio en XXV Moral.: Una cosa es no obrar bien y otra odiar al dador de todos los bienes, lo mismo que es diferente pecar por precipitación que pecar con deliberación. Con ello da a entender que odiar a Dios, dador de todos los bienes, es pecar con deliberación, que es pecado contra el Espíritu Santo. Resulta, pues, evidente que ese tipo de pecado indica un género especial. Con todo, no se computa entre las especies de pecado contra el Espíritu Santo porque generalmente se encuentra en todo tipo específico de ese pecado.

2. La infidelidad misma no es culpable sino en la medida en que es voluntaria; por eso es tanto más grave cuanto más voluntaria. Pero el hecho de ser voluntaria proviene de odiar la verdad que se proponga. Es, por lo mismo, evidente que la formalidad del pecado de infidelidad está en el odio a Dios, sobre cuya verdad versa la fe. De ahí que, como la causa es más importante que el efecto, el odio a Dios es mayor pecado que la infidelidad.

3. No todo el que odia el castigo odia a Dios, autor del mismo, pues hay

muchos que odian las penas y, no obstante, las sufren con paciencia por reverencia hacia la justicia divina. Por eso afirma San Agustín en X Confess. que los males penales Dios manda tolerarlos, no amarlos. Ahora bien, cuando se prorrumpen en odio contra Dios, que castiga, se odia la justicia divina misma, y esto es pecado gravísimo. Por eso escribe San Gregorio en XXV Moral.: Así como no pocas veces es más pecado amar el pecado que perpetrarlo, es también más inicuo odiar la justicia que no obrarla.

Artículo 3

¿Es pecado todo odio al prójimo?

Objeciones por las que parece que no todo odio al prójimo es pecado:

1. Ningún pecado se encuentra entre los preceptos o consejos de la ley divina, a tenor de estas palabras de Prov 8,8: Justos son todos los dichos de mi boca; nada hay en ellos astuto ni tortuoso. Pero en San Lucas 14,26 leemos que si alguno viene a mí y no odia a su padre y a su madre, no puede ser mi discípulo. Por tanto, no todo odio al prójimo es pecado.

2. No puede haber pecado en imitar a Dios. Ahora bien, odiamos a algunos imitando a Dios, a tenor de lo que escribe el Apóstol en Rom 1,30: Calumniadores, aborrecidos de Dios. En consecuencia, podemos odiar a algunos sin pecado.

3. Nada natural es pecado, porque, como escribe el Damasceno en el II libro, el pecado consiste en el apartamiento de lo que es conforme a la naturaleza. Ahora bien, es connatural a cualquiera odiar lo que le es contrario y trabajar por su destrucción. No parece, pues, que sea pecado que uno odie a su enemigo.

Contra esto: está el testimonio de 1 Jn 2,9 que dice: Quien odia a su hermano anda en tinieblas. Las tinieblas espirituales son el pecado. En consecuencia, no se puede odiar al prójimo sin pecado.

Respondo: El odio se opone al amor, como ya hemos expuesto (1-2 q.29 a.1, sed contra; a.2 arg.1 et ad 2). Luego tanta razón de mal tiene el odio cuanto de bien tiene el amor. Pues bien, al prójimo se le debe amor por lo que ha recibido de Dios, o sea, por la naturaleza y por la gracia, y no por lo que tiene de sí mismo o del diablo, o sea, por el pecado y la falta de justicia. Por eso es lícito odiar en el hermano el pecado y lo que conlleva de carencia de justicia divina; no se puede, empero, odiar en él, sin incurrir en pecado, ni la naturaleza misma ni la gracia. Pero el hecho mismo de odiar en el hermano la culpa y la deficiencia de bien corresponde también al amor del mismo, ya que igual motivo hay para amar el bien y odiar el mal de una persona. De ahí que el odio al hermano en absoluto es siempre pecado.

A las objeciones:

1. Por mandamiento de Dios debemos honrar a los padres en cuanto están unidos a nosotros por la naturaleza y por la afinidad, como aparece en Éxodo 20,12. Deben ser odiados si constituyen para nosotros impedimento para allegarnos a la perfección de la justicia divina.

2. En los calumniadores, Dios odia la culpa, no la naturaleza. Por eso podemos odiar sin culpa a los calumniadores.

3. Los hombres no se oponen a nosotros por los bienes que reciben de Dios; bajo este aspecto debemos amarles. Se oponen, en cambio, por promover enemistades contra nosotros, y esto es culpa de ellos. Bajo este aspecto debemos odiarles, ya que debemos odiar en ellos aquello que les hace enemigos nuestros.

Artículo 4

El odio al prójimo, ¿es el más grave de los pecados que se pueden cometer contra él?

Objeciones por las que parece que el odio al prójimo es el más grave de los pecados que se pueden cometer contra él:

1. Según 1 Jn 3,15: El que odia a su hermano es un homicida. El homicidio es el pecado mayor contra el prójimo. Luego también el odio.

2. Lo pésimo se opone a lo óptimo. Pues bien, el amor es la muestra mejor que ofrecemos al prójimo, ya que todo lo demás se encamina al amor. En consecuencia, lo peor es el odio.

Contra esto: está el hecho de que, según San Agustín, llamamos mal a lo que daña. Pero hay pecados que dañan al prójimo más que el odio; por ejemplo, el hurto, el homicidio, el adulterio. En consecuencia, el odio no es el más grave de los pecados. Además, el Crisóstomo, exponiendo el texto de San Mateo 5,19: El que traspasare uno de estos mandatos mínimos, comenta: Los preceptos de Moisés: no matar, no adulterar, en el premio son pequeños, pero grandes en el pecado. Los mandamientos, empero, de Cristo: no te aires, no codicies, son grandes en el premio y pequeños en el pecado. Pues bien, el odio se encuentra entre los impulsos interiores, como la ira y la concupiscencia. Por consiguiente, el odio al prójimo es menor pecado que el homicidio.

Respondo: El pecado cometido contra el prójimo reviste carácter de mal por dos razones. La primera, por el desorden del que peca; la segunda, por el perjuicio inferido a aquel contra quien peca. En el primer sentido, el odio es pecado mayor que las acciones exteriores que perjudican al prójimo. Efectivamente, el odio implica desorden en la voluntad del hombre, que es lo mejor que tiene y de la cual procede el pecado. De ahí que, incluso cuando hay desorden en las acciones exteriores, pero no lo hay en la voluntad, no hay pecado. Es el caso, por ejemplo, de quien mata a otro por ignorancia o por celo de la justicia. De ahí que si hay culpa en los pecados exteriores cometidos contra el prójimo, la raíz está en el interior del hombre. Pero si se considera el daño infligido al prójimo, los pecados exteriores son más graves que el odio interior.

A las objeciones: Con esto se da respuesta a las objeciones.

Artículo 5

¿Es pecado capital el odio?

Objeciones por las que parece que el odio es pecado capital:

1. El odio se opone directamente a la caridad. Pero la caridad es la principal entre las virtudes y madre de ellas. Por tanto, el odio es el máximo pecado capital y principio de todos los otros.

2. Los pecados se originan en el hombre de la inclinación de las pasiones, según afirma el Apóstol en Rom 7,5: Las pasiones de los pecados obraban en nuestros miembros para fructificar para la muerte. Pues bien, como ya hemos expuesto (1-2 q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.41 a.2), en el plano de las pasiones del alma parece que todas provienen del amor y del odio. En consecuencia, el odio debe figurar entre los pecados capitales.

3. El pecado es el mal moral. Ahora bien, en el orden moral el odio tiene la primacía sobre las demás pasiones. Parece, pues, que el odio debe figurar entre los siete pecados capitales.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio, en XXXI Moral., no cuenta el odio entre los pecados capitales.

Respondo: Como queda expuesto (1-2 q.84 a.3 et 4) pecado capital es

aquel del que con mayor frecuencia nacen otros pecados. Ahora bien, por una parte, el pecado va contra la naturaleza del hombre en cuanto animal racional; por otra, cuando se actúa contra la naturaleza lentamente se va corrompiendo lo que le pertenece, porque lo primero en la construcción es lo último en el derribo. Pues bien, lo primero y más natural en el hombre es amar el bien divino y el bien del prójimo. De ahí que el odio, que se opone a ese bien, no es lo primero en la destrucción de la virtud causada por los vicios, sino lo último. Por todo ello, el odio no es pecado capital.

A las objeciones:

1. Según escribe el Filósofo en VII Ethic.: La virtud de cada cosa consiste en estar en buena disposición respecto de la naturaleza. De ahí que lo primero y principal en la virtud debe ser lo primero y principal en el orden natural. Por esa razón es considerada la caridad como la principal entre las virtudes. Por la misma razón, el odio no puede ser el principal entre los pecados, como hemos expuesto.

2. El odio al mal que contraría al bien natural es primero entre las pasiones del alma, lo mismo que el amor del bien natural. Pero el odio del bien connatural no puede ser primero, sino que viene en último lugar, porque ese odio da testimonio de la corrupción, ya lograda, de la naturaleza, igual que el amor del bien extraño.

3. El mal es doble. Está el mal verdadero, que repugna al bien natural. El odio de este mal puede tener razón de prioridad entre las pasiones. Pero hay también otro mal no verdadero, sino aparente. Se trata de un bien verdadero y connatural, que es considerado como mal a causa de la corrupción de la naturaleza. El odio de este mal es por necesidad el último y no el primero, por tratarse de un odio pecaminoso.

Artículo 6

¿El odio nace de la envidia?

Objeciones por las que parece que el odio no nace de la envidia:

1. La envidia, en efecto, es tristeza del bien ajeno. Ahora bien, el odio no nace de la tristeza, sino al contrario, ya que sentimos tristeza ante la presencia de los males que odiamos. El odio, pues, no nace de la tristeza.

2. El odio se opone al amor. Pues bien, el amor al prójimo responde al amor de Dios, como quedó ya demostrado (q.25 a.1; q.26 a.2). Luego el odio del prójimo se cuenta también en el odio a Dios. Pero el odio a Dios no procede de la envidia, ya que no odiamos a quienes se encuentran a infinita distancia de nosotros, sino a quienes parece que están cerca, como lo muestra el Filósofo en IIRhet. Por tanto, el odio no brota de la envidia.

3. Un único efecto no tiene más que una causa única. Pues bien, el odio es causado por la ira, ya que, según San Agustín, en la Regla : La ira aumenta el odio. Luego el odio no tiene por causa la envidia.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio afirma, en XXXIMoral. , que el odio nace de la envidia.

Respondo: Según hemos dicho (a.5), el odio al prójimo ocupa el último eslabón en el proceso de desarrollo del pecado por el hecho de que se opone al amor, que es un sentimiento natural hacia el prójimo. El hecho, en cambio, de alejarse de lo natural acaece porque se intenta evitar algo que por su naturaleza se debe rehuir. Pues bien, es natural al animal rehuir la tristeza y buscar el placer, como demuestra el Filósofo en VII y XEthic. De ahí que el amor tiene por causa el placer, lo mismo que el odio tiene por causa la tristeza. En efecto, somos

inducidos a amar lo que nos deleita en cuanto es aceptado como bueno, del mismo modo que sentimos impulso a odiar lo que nos contrista, porque lo consideramos como malo. En conclusión, siendo la envidia tristeza provocada por el bien del prójimo, conlleva como resultado hacernos odioso su bien, y ésta es la causa de que la envidia dé lugar al odio.

A las objeciones:

1. La potencia apetitiva, lo mismo que la aprehensiva, se proyecta sobre los actos, y por eso en los movimientos de aquélla hay cierto movimiento circular. En efecto, a tenor del primer proceso del impulso apetitivo, el deseo deriva del amor, y de éste procede el placer cuando se consigue el objeto deseado. Y dado que el hecho de deleitarse en el bien amado se presenta igualmente como bien, se sigue que el deleite cause el amor. Por la misma razón, la tristeza causa el odio.

2. Las cosas no se presentan de la misma manera según que se trate del amor o del odio. En efecto, el amor tiene por objeto el bien, que procede de Dios a la criatura. Por eso el amor recae primero sobre Dios y después sobre el prójimo. El objeto, en cambio, del odio es el mal, que no tiene lugar en Dios mismo, sino en sus efectos. Por eso dijimos antes (a.1) que no cabe el odio a Dios sino como aprehendido en sus efectos. Por idéntica razón, recae el odio sobre el prójimo antes que sobre Dios. En consecuencia, dado que la envidia hacia el prójimo es la madre del odio hacia el mismo, se convierte, como consecuencia, en causa de odio a Dios.

3. No hay inconveniente en que, por títulos diferentes, la misma cosa proceda de diferentes causas. A tenor de esto, el odio parece originarse no sólo de la ira, sino también de la envidia. Nace, sin embargo, más directamente de la envidia, que hace entristecedor el bien del prójimo, y, por consiguiente, lo hace odioso. De la ira, en cambio, nace el odio por el acrecentamiento que recibe. En efecto, primero la ira nos induce a desear el mal del prójimo en cierta medida, es decir, en cuanto que implica razón de venganza. Pero después, si la ira persiste, hace llegar al extremo de que el hombre desee pura y simplemente el mal del prójimo, y esto, por definición, es odio. Resulta, pues, evidente que, formalmente, el odio nace de la envidia por razón del objeto; de la ira, en cambio, a título de disposición.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 34

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 35

Cuestión 35. La acidia

Viene a continuación el tema de los vicios opuestos al gozo de la caridad (cf. q.34 introd.). Este procede, naturalmente, del bien divino a cuyo gozo se opone la acidia y del bien del prójimo, y a ese gozo se opone la envidia. Por eso hay que tratar primero de la acidia; después, de la envidia.

Sobre la acidia se formulan cuatro preguntas:

1. La acidia, ¿es pecado?
2. ¿Es vicio especial?
3. ¿Es pecado mortal?
4. ¿Es pecado capital?

Artículo 1

¿Es pecado la acidia?

Objeciones por las que parece que no es pecado la acidia:

1. Por las pasiones no merecemos ni alabanza ni vituperio, según el Filósofo en II Ethic. Ahora bien, la acidia es pasión, ya que es una especie de tristeza, según afirma el Damasceno , y ha quedado ya expuesto (1-2 q.35 a.8). Luego la acidia no es pecado.

2. No se puede considerar pecado a ninguna flaqueza corporal que sobreviene en horas determinadas. Y de esta categoría es la acidia, a tenor de lo que escribe Casiano en el libro X De Institutis monasticis : La acidia molesta sobre todo al monje hacia la hora sexta, como cierta fiebre que da en un tiempo señalado, causando en el enfermo ardentísimos dolores de alma, con su subida a ciertas y acostumbradas horas. La acidia, pues, no es pecado.

3. No parece pecado lo que procede de buena raíz. La acidia procede de buena raíz, ya que, según afirma también Casiano en el mismo libro, la acidia proviene de que alguien gime por no tener fruto espiritual y se ensalza a los monasterios que quedan lejos. Eso parece, más bien, señal de humildad. Luego la acidia no es pecado.

4. Se debe huir todo pecado, a tenor de lo que leemos en Eclo 21,2: Huye del pecado como de la culebra. Ahora bien, Casiano, por su parte, escribe en el mismo libro: La experiencia constata que no hay que huir ante el ataque de la acidia, sino que se la supera resistiendo. Por tanto, la acidia no es pecado.

Contra esto: está el hecho de que es pecado lo que prohíbe la Escritura. Ahora bien, esto ocurre con la acidia, según el texto del Eclesiástico 6,26: Arrima el hombro y llévala (a la espiritual sabiduría) y no tengas acidia en sus lazos. Luego la acidia es pecado.

Respondo: Según el Damasceno, la acidia es cierta tristeza que apesadumbra , es decir, una tristeza que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada, igual que se vuelven frías las cosas por la acción corrosiva del ácido. Por eso la acidia implica cierto hastío para obrar, como lo muestra el comentario de la Glosa a las palabras del salmo 106,18: Toda comida les deba náuseas. Hay también quien dice que la acidia es la indolencia del alma en empezar lo bueno . Este tipo de tristeza siempre es malo: a veces, en sí mismo; otras, en sus efectos. Efectivamente, la tristeza en sí misma es mala: versa sobre lo que es malo en apariencia y bueno en realidad; a la inversa de lo que ocurre con el placer malo, que proviene de un bien aparente y de un mal real. En conclusión, dado que el bien espiritual es un bien real, la tristeza del bien espiritual es en sí misma mala. Pero incluso la tristeza que proviene de un mal real es mala en sus efectos cuando llega hasta el extremo de

ser tan embarazosa que retrae totalmente al hombre de la obra buena. Por eso incluso el Apóstol, en 2 Cor 2,7, no quiere que el penitente se vea consumido por la excesiva tristeza del pecado. Por tanto, dado que la acidia, en el sentido en que la tratamos aquí, implica tristeza del bien espiritual, es doblemente mala: en sí misma y en sus efectos. Por eso es pecado la acidia, ya que en los impulsos apetitivos al mal lo llamamos pecado, como se deduce de lo ya expuesto (q.10 a.2; 1-2 q.71 a.6; q.74 a.3).

A las objeciones:

1. Las pasiones en sí mismas no son pecado, pero merecen vituperio cuando se aplican a algo malo, al igual que son dignas de encomio cuando se aplican a algo bueno. De ahí que la tristeza en sí misma no implica ni algo laudable ni algo vituperable. Es digna de encomio la tristeza cuando proviene de mal real, ante el cual permanece moderada. Es, en cambio, vituperable cuando proviene del bien, o es tristeza excesiva del mal. Por eso es pecado la acidia.

2. Las pasiones del apetito sensitivo pueden ser en sí mismas pecado venial e inducen al alma al pecado mortal. Y dado que el apetito sensitivo tiene órgano corporal, se sigue que por alguna alteración del órgano corporal se hace el hombre más hábil para algún pecado. Puede, en consecuencia, suceder que por algunas alteraciones de tipo corporal que sobrevienen en tiempos determinados, molesten más ciertos pecados. Pero toda flaqueza corporal dispone de suyo para la tristeza, y por eso, quienes ayunan, sufren sobre todo los ataques de la acidia hacia el mediodía, en que comienzan a sentir la falta de comida y se sienten agobiados por el calor del sol.

3. Atañe a la humildad que el hombre no se engríe considerando sus defectos; pero no es humildad, sino ingratitud, despreciar los bienes recibidos de Dios. Nos entristecemos, en efecto, de lo que consideramos como malo o de poco valor. Es, pues, necesario que, realzando los bienes ajenos, no despreciemos los bienes recibidos de Dios, pues se nos volverían tristes.

4. Siempre se debe huir del pecado. Pero el ataque del pecado se ha de superar, a veces huyendo, a veces resistiendo. Huyendo, cuando la persistencia del pensamiento aumenta el incentivo del pecado, como es el caso de la lujuria; por esa razón manda el Apóstol en 1 Cor 6,18: Huid la fornicación. Resistiendo, en cambio, cuando la reflexión profunda quita todo incentivo al pecado que proviene de ligera consideración. Es lo que se debe hacer en el caso de la acidia, pues cuanto más pensamos en los bienes espirituales, tanto más placenteros se nos hacen. El resultado será que la acidia cese.

Artículo 2

¿Es vicio especial la acidia?

Objeciones por las que parece que la acidia no es vicio especial:

1. Lo que concierne a todo vicio no constituye carácter de vicio especial. Ahora bien, cualquier vicio conlleva que el hombre experimente tristeza del bien espiritual opuesto, y así, el lujurioso se entristece del bien de la continencia, y el glotón, del de la abstinencia. Dado, pues, que, como queda dicho (a.1), la acidia es tristeza del bien espiritual, parece que no es vicio especial.

2. La acidia, por ser tristeza, se opone al gozo. Pero el gozo no figura como virtud especial. Luego tampoco debe figurar como vicio especial la acidia.

3. El bien espiritual es objeto común que la virtud apetece y el vicio rehuye. Por consiguiente, no hay lugar para una especie particular de virtud o de vicio, a menos que se añada alguna precisión que restrinja el sentido. Ahora bien,

en el caso de que la acidia sea vicio especial, parece que únicamente el trabajo podría aportar esa precisión restrictiva, ya que, en efecto, los bienes espirituales son fatigosos, y por eso hay quien huye de ellos. Por eso mismo se convierte la acidia en cierto tedio. Pero rehuir trabajos y buscar descanso corporal atañe a la pereza. En consecuencia, la acidia no sería otra cosa que pereza, y esto parece falso, puesto que la pereza se opone de suyo a la diligencia, y el gozo a la acidia. Luego la acidia no es vicio especial.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio distingue en XXXIMoral, a la acidia de los demás vicios .

Respondo: Puesto que la acidia es tristeza del bien espiritual, tomando el bien espiritual en sentido general, la acidia no podrá significar vicio especial. Todo vicio, en efecto, como queda expuesto (obj.1) rehuye el bien espiritual de la virtud opuesta. Tampoco se puede decir que sea vicio especial la acidia por rehuir lo que es trabajoso o molesto al cuerpo, u obstáculo para sus placeres, ya que todo esto no distinguiría a la acidia de los vicios carnales que llevan a buscar el descanso y deleite corporal.

Por todo lo cual es menestar afirmar que, entre los dones espirituales, hay un orden. En efecto, los bienes espirituales que atañen a la actividad de cada virtud van todos ordenados hacia el bien espiritual único al que corresponde una virtud especial, es decir, la caridad. De ahí que a cada virtud corresponda gozarse del bien espiritual propio, que radica en su propia actividad; a la caridad, empero, le corresponde, a título especial, el gozo espiritual, que nos hace gozarnos del bien divino. De la misma manera, la tristeza que proviene del bien espiritual que conlleva la actividad de cada virtud, no afecta a vicio especial alguno, sino a todos ellos. Pero sentir tristeza del bien divino, del que se goza la caridad, es propio de un vicio especial, cuyo nombre es acidia .

A las objeciones: Con lo expuesto quedan resueltas las objeciones.

Artículo 3

¿Es pecado mortal la acidia?

Objeciones por las que parece que la acidia no es pecado mortal:

1. Todo pecado mortal se opone a algún precepto de la ley de Dios. Ahora bien, parece que la acidia no se opone a ningún precepto, como se puede constatar repasando uno por uno los preceptos del decálogo. Por tanto, la acidia no es pecado mortal.

2. Dentro de un mismo género, el pecado de obra no es menor que el de pensamiento. Pues bien, no es pecado mortal apartarse, por la acción, de un bien espiritual que conduce a Dios, pues de lo contrario pecaría mortalmente quien no observara los consejos evangélicos. No es, pues, pecado mortal apartarse con el corazón, por tristeza, de esas obras espirituales. En consecuencia, la acidia no es pecado mortal.

3. En los hombres perfectos no se encuentra ningún pecado mortal. Pero sí se da en ellos la acidia, y Casiano ha podido decir en el libro X De Institutis coenobiorum que es conocida sobre todo de los solitarios, y es el enemigo más violento y frecuente de quienes habitan en el desierto . Por tanto, la acidia no es pecado mortal.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol en 2 Cor 7,10: La tristeza del siglo causa la muerte. Tal es la acidia, ya que no es tristeza según Dios, la cual se distingue por oposición a la del siglo, que causa la muerte. Por tanto, es pecado mortal.

Respondo: Queda dicho en otro lugar (1-2 q.72 a.5; q.88 a.1 et 2) que se llama pecado mortal lo que quita la vida espiritual derivada de la caridad y por la que Dios inhabita en nosotros. Por eso es pecado mortal, en su género, lo que de suyo contraría esencialmente a la caridad, y eso es la acidia. En efecto, hemos visto (q.28 a.1) que el efecto propio de la caridad es el gozo de Dios, y la acidia, por el contrario, es tristeza del bien espiritual en cuanto bien divino. Resulta, pues, que, por su género, la acidia es pecado mortal.

Sin embargo, es menester tener en cuenta que todos los pecados que son mortales por su género, lo son sólo cuando alcanzan su perfección, y la consumación del pecado está en el consentimiento de la razón. En efecto, hablamos del pecado humano que se realiza en la acción y cuyo principio es la razón. De ahí que, si el pecado se incoa exclusivamente en la sensualidad, sin llegar al consentimiento de la razón, es pecado venial por la imperfección del acto; así, por ejemplo, en materia de adulterio, la concupiscencia centrada exclusivamente en la sensualidad es pecado venial, pero si se llega al consentimiento de la razón, es pecado mortal. Del mismo modo, el movimiento de la acidia se da a veces solamente en la sensualidad por la repugnancia de la carne hacia lo espiritual, y en este caso es pecado venial. Otras veces, por el contrario, llega hasta la razón, consintiendo en la huida, el horror y la repulsa del bien divino, prevaleciendo del todo la carne sobre el espíritu. En este caso es evidente que la acidia es pecado mortal.

A las objeciones:

1. La acidia contraría al precepto de santificación del sábado, en el cual, por ser moral, se preceptúa la quietud de la mente en Dios. A esa quietud contraría la tristeza espiritual del bien divino.

2. La acidia no es alejamiento mental de cualquier bien espiritual, sino del bien divino, al cual la mente debe prestar necesariamente su adhesión. De ahí que, si uno se contrista porque otro le obliga a cumplir obras de virtud que no tiene obligación de hacer, no es pecado de acidia; lo es, en cambio, cuando se contrista de las cosas que hay que hacer por Dios.

3. En los varones santos se encuentran movimientos imperfectos de acidia que no llegan hasta el consentimiento de la razón.

Artículo 4

¿Debe considerarse la acidia como pecado capital?

Objeciones por las que parece que la acidia no debe considerarse pecado capital:

1. Se llama pecado capital, como queda dicho (q.34 a.5), el que impulsa a cometer acciones pecaminosas. Ahora bien, la acidia no impulsa a obrar; antes bien, retrae. Por tanto, no debe considerarse pecado capital.

2. Al pecado capital se le asignan determinadas hijas, y San Gregorio, en el XXXI Moral., asigna a la acidia seis: Malicia, rencor, pusilanimidad, desesperación, indolencia hacia los mandamientos, divagación de la mente por lo ilícito, que no parece que se originen propiamente de la acidia. En efecto, el rencor parece que es lo mismo que el odio, y éste nace de la envidia, como hemos dicho (q.34 a.6). La malicia, por su parte, se aplica en general a todos los vicios, lo mismo que la divagación de la mente por lo vedado. La indolencia hacia los preceptos, a su vez, parece que es también idéntica a la acidia, y, finalmente, la pusilanimidad y la desesperación pueden brotar de cualquier pecado. En consecuencia, no es adecuado considerar a la acidia como pecado capital.

3. San Isidoro, en el libro *De Summa Bono*, distingue el vicio de la acidia del de la tristeza, diciendo que es tristeza apartarse de lo laborioso y molesto a que se está obligado; acidia, en cambio, entregarse a la quietud indebida. A esto añade que de la tristeza proviene el rencor, la pusilanimidad, la amargura, la desesperación; de la acidia, empero, dice que provienen estos siete: La ociosidad, la somnolencia, la indiscreción de la mente, el desasosiego del cuerpo, la inestabilidad, la verbosidad, la curiosidad. Parece, pues, que San Gregorio o San Isidoro se equivocan al asignar a la acidia sus hijas como pecado capital.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio afirma en el XXXI Moral, que la acidia es pecado capital y que tiene distintas hijas.

Respondo: Según hemos expuesto (1-2 q.84 a.3 et 4), se llama pecado capital a aquel del que con facilidad nacen otros vicios en calidad de causa final. Pues bien, del mismo modo que los hombres llevan a cabo muchas cosas por el deleite, unas veces para conseguirlo y otras para realizar algo inducidos por su impulso, hacen igualmente muchas cosas a causa de la tristeza, sea para evitarla, sea para acometer alguna empresa presionados por ella. Es, por tanto, legítimo que, siendo la acidia cierta tristeza, como hemos expuesto (a.1), se le considere pecado capital.

A las objeciones:

1. La acidia, por la presión que ejerce sobre el ánimo, retiene al hombre de hacer cosas que causan tristeza. Sin embargo, también induce al ánimo a realizar lo que o se compadece con la tristeza, como el llorar, o lo que la evita.

2. San Gregorio asigna las hijas a la acidia de manera conveniente. En efecto, dado que, como expone el Filósofo en VIII Ethic., nadie puede permanecer largo tiempo en tristeza sin placer, es menester que la tristeza dé lugar a dos resultados: lleva al hombre a apartarse de lo que le entristece y también le hace pasar a otras cosas en las que encuentra placer, lo mismo que, quienes no pueden gozar de las delicias espirituales, se enfangan en las del cuerpo, como escribe el Filósofo en el X Ethic. En el movimiento de huida de la tristeza se observa el proceso siguiente: primero rehuye el hombre lo que le contrista; después impugna lo que causa tristeza. Pues bien, los bienes espirituales de que se entristece la acidia son el fin y los medios que conducen a él. La huida del fin se realiza con la desesperación. La huida, en cambio, de los bienes que conducen a él, si son arduos que pertenecen a la vía de los consejos, la lleva a cabo la pusilanimidad, y, si se trata de bienes que afectan a la justicia común, entra en juego la indolencia de los preceptos. La impugnación de los bienes espirituales que contristan se hace, a veces, contra los hombres que los proponen, y eso da lugar al rencor; otras veces la impugnación recae sobre los bienes mismos e induce al hombre a detestarlos, y entonces se produce la malicia propiamente dicha. Finalmente, cuando la tristeza debida a las cosas espirituales impulsa a pasar hacia los placeres exteriores, la hija de la acidia es entonces la divagación de la mente por lo ilícito.

La respuesta a las dificultades planteadas por cada una de las hijas de la acidia queda, pues, clara. En efecto, la malicia no se entiende aquí como la característica de todos los vicios, sino en la forma indicada. Tampoco el rencor se toma aquí en la acepción general de odio, sino como cierta indignación. Otro tanto hay que decir de los demás.

3. También Casiano, en el libro *De Institutis coenob.*, distingue la tristeza de la acidia, pero San Gregorio tiene razón al llamar a la acidia tristeza. En efecto, como ya dijimos (a.2), la tristeza no es vicio distinto de los demás por el

hecho de abandonar la tarea pesada y laboriosa, o por cualquier otra causa que produzca tristeza, sino sólo por entristecerse del bien divino. Y esto entra en la definición de la acidia, que se entrega a una inacción culpable en la medida en que desprecia el bien divino. Las que presenta San Isidoro como nacidas de la tristeza y de la acidia se reducen a las señaladas por San Gregorio. Efectivamente, la amargura, que, según San Isidoro, nace de la tristeza, es cierto efecto del rencor; la ociosidad, en cambio, y la somnolencia se reducen a la indolencia en lo tocante a los mandamientos, en que uno está ocioso, incumpléndolos totalmente, o soñoliento, cumpliéndolos con negligencia. Los otros cinco que, según él, nacen de la acidia, pertenecen a la divagación de la mente por lo ilícito. Y así, cuando está asentado en el castillo del alma, si pertenece al conocimiento, se llama curiosidad; si afecta al hablar, verbosidad; si atañe al cuerpo, no dejándole parar en lugar alguno, se denominan inquietud corporal, indicando con los movimientos desordenados de los miembros la divagación mental; si lo deja campar por diferentes lugares, se llama inestabilidad, aunque con esta palabra se puede entender también la variabilidad de proyectos.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 35

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 36

Cuestión 36. La envidia

Corresponde a continuación tratar el tema de la envidia. Sobre ella se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Qué es la envidia?
2. ¿Es pecado?
3. ¿Es pecado mortal?
4. Si es pecado capital, y sobre sus hijas.

Artículo 1

¿Es tristeza la envidia?

Objeciones por las que parece que la envidia no es tristeza:

1. La tristeza tiene por objeto el mal; la envidia, en cambio, el bien. Así 10 afirma San Gregorio en V Moral. hablando del envidioso: Sacia su alma recomida con la pena, atormentada por la felicidad ajena. La envidia, pues, no es tristeza.

2. La semejanza no es causa de tristeza, sino, más bien, de alegría; es, en cambio, causa de envidia, ya que, según el Filósofo en II Rhet. : Envidiarán a quienes son sus semejantes en el linaje, en el parentesco, en la estatura, en el vestido, en la reputación. Luego la envidia no es tristeza.

3. La tristeza proviene de algún defecto, y por eso los más propensos a la tristeza son quienes padecen algún gran defecto, como ha quedado expuesto al tratar de las pasiones (1-2 q.47 a.3). Ahora bien, son envidiosos los faltos de algo, los ansiosos de honores y los que se consideran sabios, según el Filósofo en IIRhet. En consecuencia, la envidia no es tristeza.

4. La tristeza se opone al placer. Ahora bien, una misma causa no puede tener efectos contrarios. Por tanto, dado que el recuerdo de los bienes poseídos es causa de alegría, según hemos expuesto (1-2 q.32 a.3), no puede serlo de tristeza, ya que, según el Filósofo en II Rhet. , algunos envidian a quienes poseen o han poseído lo que a ellos mismos les venía bien o lo que también alguna vez habían poseído. Luego la envidia no es tristeza.

Contra esto: está el testimonio del Damasceno en el libro II , que considera la envidia como una especie de tristeza, afirmando que la envidia es tristeza del bien ajeno.

Respondo: El objeto de la tristeza es el mal personal. Pero sucede que el bien ajeno se considera como mal propio, y en este sentido puede haber tristeza del bien ajeno. Esto ocurre de dos maneras. La primera, cuando alguien se entristece del bien ajeno que le pone en peligro de sufrir algún daño; es el caso de quien se entristece por el encumbramiento de su enemigo, porque teme que le perjudique. Este tipo de tristeza no es envidia, sino más bien efecto del temor, como dice el Filósofo en II Rhet. Segunda: el bien de otro se considera como mal personal porque aminora la propia gloria o excelencia. De esta manera siente la envidia tristeza del bien ajeno, y por eso principalmente envidian los hombres aquellos bienes que reportan gloria y con los que los hombres desean ser honrados y tener fama, como enseña el Filósofo en IIRhet.

A las objeciones:

1. No hay inconveniente en que lo que es bueno para uno sea considerado malo para otro. Bajo este aspecto puede darse tristeza sobre el bien, como hemos expuesto.

2. Dado que la envidia nos viene de la gloria de otro, porque aminora la que cada uno para sí desea, se sigue de ello que solamente se tenga envidia de

aquellos con los que el hombre quiere o igualarse o aventajarles en su gloria. Esto no se plantea respecto de quienes están a mucha distancia de uno. Nadie, en efecto, si no es un demente, pretende igualarse ni aventajar en gloria a quienes son muy superiores a él; por ejemplo, el plebeyo respecto del rey ni el rey respecto del plebeyo, a quien tanto sobrepaja. De ahí que el hombre no tenga envidia de quienes están muy distantes de él por el lugar, el tiempo o la situación; la tiene, en cambio, de quienes se encuentran cerca y con quienes se esfuerza por igualarse o aventajar. Ciertamente, sobresalir ellos en gloria cede en perjuicio de nuestros intereses, y por eso se origina la tristeza. La semejanza, en cambio, causa alegría en cuanto concuerda con la voluntad.

3. Nadie pone empeño en conseguir lo que está muy por encima de él. De ahí que, cuando alguien logra sobresalir en ello, no le envidia. Pero si la diferencia es poca, le parece que puede conseguirlo. Por eso, si fracasa en su intento, por el exceso de gloria del otro se entristece, y ésta es la razón por la que, quienes ambicionan honores, son más envidiosos. Los son igualmente los pusilánimes, porque todo lo planean a lo grande, y con el menor bien conseguido por otros se consideran ellos enormemente defraudados. Por eso leemos en Job 5,2: Al apocado le mata la envidia. Y San Gregorio, por su parte, escribe en VMoral. : No podemos envidiar sino a quienes tenemos por mejores que nosotros en algo.

4. El recuerdo de los bienes pasados, en cuanto fueron poseídos, causan alegría; pero en cuanto se han perdido, tristeza; envidia en cuanto los tienen otros, porque eso parece que cercena la propia gloria. Así, dice el Filósofo en IIRhet. que los viejos envidian a los jóvenes, y los que perdieron mucho por conseguir algo, a los que lo consiguieron con pocos gastos, pues se duelen de la pérdida de sus bienes y de que otros los hayan conseguido.

Artículo 2

¿Es pecado la envidia?

Objeciones por las que parece que la envidia no es pecado:

1. En la carta que escribe San Jerónimo a Laeta, De Instruct. Filiae , le indica que tenga compañeras con las que aprenda, a quienes envidie, cuyas alabanzas la desgarran. Ahora bien, a nadie se le debe incitar a pecar. Luego la envidia no es pecado.

2. La envidia es tristeza del bien ajeno, como escribe el Damasceno. Ahora bien, esto resulta a veces laudable, según vemos en Prov 29,2: Cuando los malos dominan, gime el pueblo. Por tanto, la envidia no siempre es pecado.

3. La envidia provoca celo, y cierto celo es bueno, según el salmo 68,10: El celo de tu casa me consume. La envidia, pues, no es siempre pecado.

4. Finalmente, la pena se distingue de la culpa. Ahora bien, la envidia es cierta pena, como expone San Gregorio en V Moral. : Cuando la podredumbre de la envidia ha corrompido el corazón embrutecido, el exterior mismo indica qué clase de locura agita gravemente el ánimo, pues el color se cambia en amarillo, los ojos se abajan, la mente arde, los miembros quedan fríos, en el pensamiento brota la rabia y los dientes crujen. La envidia, pues, no es pecado.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol en Gál 5,26: No os hagáis codiciosos de vanagloria, provocándoos y envidiándoos unos a otros.

Respondo: Según queda expuesto, la envidia es tristeza del bien ajeno. Ahora bien, esta tristeza puede originarse de cuatro modos. Primero, cuando uno se duele del bien de otro porque teme daño para sí mismo o incluso para otros.

Este tipo de tristeza no es envidia, como hemos expuesto, y hasta puede darse sin pecado. Por eso escribe San Gregorio en XXII Moral. : Suele acaecer a veces que, sin perder la caridad, no solamente nos alegre la ruina del enemigo, sino que también, sin culpa de envidia, nos contriste su gloria, ya que tanto creemos que con su caída se elevan justamente otros como tememos que por su promoción sean injustamente oprimidos muchos.

En segundo lugar, se puede tener tristeza del bien ajeno no por que él posea el bien, sino porque el bien que tiene nos falte a nosotros. Esto propiamente es celo, como escribe el Filósofo en II Rhet. Y si este celo versa sobre bienes honestos, es laudable, según la expresión del Apóstol en 1 Cor 14,1: Envidia lo espiritual. Pero si recae sobre bienes temporales, puede darse con y sin pecado.

Hay un tercer modo de entristecerse uno por el bien de otro, es decir, cuando éste no es digno del bien que le cae en suerte. Este tipo de tristeza no puede recaer, en realidad, sobre bienes honestos, que mejoran a quien los recibe; antes bien, como escribe el Filósofo en II Rhet. , recae sobre riquezas y sobre cosas que pueden caer en suerte a dignos e indignos. Este tipo de tristeza, según el mismo Filósofo , se llama némesis , y atañe a las buenas costumbres. Pero esto lo decía porque consideraba los bienes temporales en sí mismos, en cuanto pueden parecer grandes a quienes no prestan atención a los bienes eternos. Pero, según la enseñanza de la fe, los bienes temporales que reciben quienes son indignos de ellos les son concedidos, por justa ordenación de Dios, o para su corrección o para su condenación. Por eso, tales bienes no son, por así decirlo, de ningún valor en comparación con los bienes futuros reservados para los buenos. Por eso esta clase de tristeza está prohibida en la Escritura, según las palabras del Sal 36,1: No te impacientes con los malvados, no envidies a los que hacen el mal, y en otro lugar, o sea, en el Sal 72,2-3: Estaban ya desligándose mis pies, porque miré con envidia a los impíos viendo la prosperidad de los malvados.

Finalmente, puede darse tristeza del bien ajeno cuando el prójimo tiene más bienes que nosotros. Esta es propiamente la envidia, y ésta es siempre mala, como afirma el Filósofo en II Rhet. , porque se duele de lo que debería alegrarse, es decir, del bien del prójimo.

A las objeciones:

1. Ahí se toma la envidia por el celo que debe impulsarnos a aprovechar con los mejores.
2. Esa objeción procede de la tristeza de los bienes ajenos en el primer sentido.
3. La envidia difiere del celo, como hemos dicho. Por eso puede haber un celo bueno; la envidia, en cambio, siempre es mala.
4. No hay inconveniente en que algún pecado, por razón de algún adjunto, sea penal, como ya dijimos al tratar de los pecados (1-2 q.87 a.2).

Artículo 3

¿Es pecado mortal la envidia?

Objeciones por las que parece que la envidia no es pecado mortal:

1. La envidia, en efecto, es tristeza, y, como tal, una pasión del apetito sensitivo. Ahora bien, el pecado mortal no se da en la sensualidad, sino sólo en la razón, como prueba San Agustín en XII De Trin. Luego la envidia no es pecado mortal.

2. Los niños no pueden cometer pecado mortal. Mas puede darse en ellos

la envidia a tenor de las palabras de San Agustín en I Confess. : Yo he visto y he tenido la experiencia de un niño celoso. Todavía no hablaba, y miraba pálido con semblante amargo a su hermano de leche. La envidia, pues, no es pecado mortal.

3. Todo pecado mortal es contrario de alguna virtud. Ahora bien, la envidia no es contraria a virtud alguna, sino a la némesis, que es cierta pasión, como demuestra el Filósofo en IIRhet. La envidia, en consecuencia, no es pecado mortal.

Contra esto: está el testimonio de Job 5,2: La envidia mata al insensato. Ahora bien, nada sino el pecado mortal mata espiritualmente. Luego la envidia es pecado mortal.

Respondo: La envidia, por su género propio, es pecado mortal, ya que el género del pecado se valora por su objeto. Ahora bien, la envidia, por razón de su objeto, es contraria a la caridad, que da la vida espiritual del alma, según leemos en 1 Jn 3,14: Nosotros sabemos que hemos pasado de muerte a vida porque amamos a los hermanos. La caridad, en efecto, como la envidia, tiene por objeto el bien del prójimo, pero se mueve en sentido contrario, ya que la caridad goza con el bien del prójimo; la envidia, empero, se entristece, como ya hemos comentado (a.1 et 2). Resulta, pues, evidente que la envidia, por su propio género, es pecado mortal. Sin embargo, como hemos expuesto (q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5 ad 1), en todo pecado mortal se dan ciertos movimientos imperfectos radicados en la sensualidad que son pecado venial; así, en el género de adulterio, el primer movimiento de la concupiscencia, y en el homicidio, el primer movimiento de la ira. De ahí que también en la envidia se dan a veces, algunos primeros movimientos, incluso en los varones perfectos, que son pecados veniales.

A las objeciones:

1. El impulso de la ira, en cuanto pasión de la sensualidad, es algo imperfecto en el género de los actos humanos, cuyo principio es la razón. De ahí que esa envidia no sea pecado mortal. La misma razón hay que aplicar al caso de la envidia de los niños, que no tienen uso de razón.

2. En la primera se responde a la segunda.

3. La envidia, según el Filósofo en II Rbet. I se opone tanto a la némesis como a la misericordia, aunque de manera distinta. En efecto, a la misericordia se opone de manera directa, por contrariar al objeto principal, ya que el envidioso se entristece en realidad del bien del prójimo; el misericordioso, en cambio, de su mal. Por eso no son misericordiosos los envidiosos, según el mismo Filósofo, ni a la inversa. Por parte de aquel de cuyo bien siente tristeza el envidioso, la envidia se opone a la némesis. El nemesético, en efecto, se entristece de quienes obran indignamente, a tenor de estas palabras del Sal 72,3: Miré con envidia a los impíos viendo la prosperidad de los malvados; el envidioso, en cambio, se entristece del bien de quienes son dignos de él. Resulta, pues, evidente que la contrariedad primera es más directa que la segunda. Ahora bien, la misericordia es cierta virtud y el efecto propio de la caridad. Luego la envidia se opone a la misericordia y a la caridad.

Artículo 4

¿Es pecado capital la envidia?

Objeciones por las que parece que la envidia no es pecado capital:

1. Los pecados capitales se distinguen de sus hijas. Ahora bien, la envidia es hija de la vanagloria, según escribe el Filósofo en IIRhet. : Los que aman

honores y gloria son más envidiosos. Luego la envidia no es pecado capital.

2. Los pecados capitales parecen de menor gravedad que los que nacen de ellos, según las palabras de San Gregorio en XXXI Moral. : Los primeros vicios se adentran en el alma engañada, como apoyados en alguna razón; los siguientes, en cambio, al arrastrarla a toda locura, la confunden como con clamor bestial. Pues bien, la envidia parece pecado gravísimo, según escribe también San Gregorio en V Moral. : Aunque por todo vicio que se perpetra se inocular en el corazón humano todo el virus del antiguo enemigo, sin embargo, en esta maldad la serpiente remueve sus entrañas y vomita la peste que imprime la malicia. Luego la envidia no es vicio capital.

3. Además, parece que San Gregorio asigna impropriamente las hijas de la envidia al decir en XXXI Moral. : De la envidia nace el odio, la murmuración, la detracción, la alegría en la adversidad del prójimo y la aflicción por su prosperidad. En efecto, la satisfacción de ver al prójimo en dificultades y la decepción de verle prosperar parecen identificarse con la envidia. No es, pues, menester considerarlas como hijas de ella.

Contra esto: está el peso de la autoridad de San Gregorio en XXXI Moral. , que considera a la envidia como pecado capital asignándole las hijas indicadas.

Respondo: La envidia es tristeza del bien del prójimo, como la acidia lo es del bien espiritual divino. Ahora bien, hemos demostrado (q.35 a.4) que la acidia era pecado capital, porque impulsa al hombre a obrar para huir de la tristeza o para satisfacerla. Luego por la misma razón es pecado capital la envidia.

A las objeciones:

1. En expresión de San Gregorio en XXXI Moral. : Los pecados capitales están unidos con tan estrecho parentesco, que uno procede de otro. El linaje principal de la soberbia es la vanagloria, que, al corromper el alma oprimida, al momento engendra la envidia, ya que, deseando el poderío de su vano nombre, se acobarda porque otro lo puede alcanzar. Como se ve, no es contrario al concepto de pecado capital que uno nazca de otro, sino el hecho de no tener algún motivo principal para producir muchas clases de pecados. No obstante, quizás por nacer tan a las claras la envidia de la vanagloria, no la tienen por pecado capital ni San Isidoro en el libro De Summa Bono ni Casiano en el libro De Instit. coenob.

2. De esas palabras no se deduce que sea la envidia el mayor de los pecados, sino que, cuando el diablo susurra la envidia, excita al hombre en lo que guarda principalmente en su corazón, ya que, como allí mismo se añade, por envidia del diablo entró la muerte en el mundo.

Hay, sin embargo, un tipo de envidia considerado entre los pecados gravísimos, y es la envidia de la gracia del hermano, en el sentido de que alguno se duele incluso del aumento de la gracia de Dios, y no sólo del bien del prójimo. Por eso se considera como pecado contra el Espíritu Santo, ya que con ese tipo de envidia el hombre tiene de algún modo envidia al Espíritu Santo, que es glorificado en sus obras.

3. El número de las hijas de la envidia pueden enumerarse de la manera siguiente: en el proceso de la envidia hay un principio, un medio y un fin. Al principio, en efecto, hay un esfuerzo por disminuir la gloria ajena, bien sea ocultamente, y esto da lugar a la murmuración, bien sea a las claras, y esto produce la difamación. Luego quien tiene el proyecto de disminuir la gloria ajena, o puede lograrlo, y entonces se da la alegría en la adversidad, o no puede, y en ese caso se produce la aflicción en la prosperidad. El final se remata con el odio, pues así como el bien deleitable causa el amor, la tristeza causa el odio,

según hemos demostrado (q.34 a.6). Ahora bien, la aflicción en la prosperidad del prójimo, en cierto modo, se identifica con la envidia, como es el caso de que la prosperidad que da lugar a la tristeza, constituye precisamente la gloria que tiene el prójimo. Pero en otro sentido es hija de la envidia, y es el caso de que esa prosperidad la tiene el prójimo a despecho de los esfuerzos del envidioso para impedirlo. Mas la satisfacción de ver al prójimo en dificultad no se identifica directamente con la envidia, sino que se sigue de ella, ya que de la tristeza provocada por el bien del prójimo, es decir, la envidia, se sigue la satisfacción de ver el mal que le ha ocurrido.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 36

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 37

Cuestión 37. La discordia

Viene a continuación el tema de los pecados opuestos a la paz. Primero, la discordia, que radica en el corazón. En segundo lugar, la porfía, que se da en la boca (q.38). Por último, los que atañen a la acción: el cisma (q.39), la riña (q.41) y la guerra (q.40).

Sobre lo primero se formulan dos preguntas:

1. La discordia, ¿es pecado?
2. ¿Es hija de la vanagloria?

Artículo 1

¿Es pecado la discordia?

Objeciones por las que parece que la discordia no es pecado:

1. Discordar es alejarse de la voluntad de otro. Pero esto no parece pecado, ya que la voluntad del prójimo no es regla de nuestros actos, sino sólo la voluntad divina. Luego la discordia no es pecado.

2. Quien induce a otro a pecar, peca también él. Ahora bien, no parece que sea pecado sembrar discordias, a juzgar por el testimonio de Hechos 23,6-7: Conociendo Pablo que unos eran saduceos y otros fariseos, gritó dirigiéndose al sanedrín: Hermanos, yo soy fariseo e hijo de fariseos. Por la esperanza en la resurrección de los muertos, soy ahora juzgado. En cuanto dijo esto se produjo un alboroto entre los fariseos y saduceos. No es, pues, pecado la discordia.

3. El pecado, sobre todo el mortal, no se encuentra en los varones santos. Se encuentra, sin embargo, la discordia, como podemos ver en Hechos 15,39: Hubo discusión entre Pablo y Bernabé, de suerte que se apartaron. No es, pues, pecado la discordia, y mucho menos pecado mortal.

Contra esto: está el hecho de que el Apóstol, en Gál 5,20, señala como obras de la carne las disensiones, esto es, las discordias, diciendo de ellas: Quienes hacen tales cosas, no entrarán en el reino de Dios. Ahora bien, nada que no sea el pecado mortal excluye del reino de Dios. En conclusión, la discordia es pecado mortal.

Respondo: La discordia se opone a la concordia. Ahora bien, la concordia, como ya hemos expuesto (q.29 a.3), tiene como causa la caridad, porque lo propio de la caridad es aunar los corazones de muchos, teniendo por principio, principalmente, el bien divino; y, en segundo lugar, el bien del prójimo. En consecuencia, la discordia es pecado por el hecho de oponerse a esa concordia. Sin embargo, es menester tener en cuenta que la discordia suprime la concordia de dos modos: esencial y accidentalmente. En los actos humanos es esencial lo intencional, y por eso, en la discordia con el hermano, es esencial disentir a sabiendas e intencionadamente del bien divino y del bien del prójimo, que deberían unirnos. Esto, por su género, es en realidad pecado mortal, porque es contrario a la caridad, aunque los primeros movimientos de esa discordia sean pecado venial por su carácter imperfecto. Pero en los actos humanos es también accidental lo que no es intencional. De ahí que, cuando hay disparidad de opiniones sobre algún bien que afecta al honor de Dios o al prójimo, y unos piensan de una manera y otros sostienen la contraria, la discordia en este caso afecta accidentalmente al bien divino o al del prójimo.

La discordia entonces no es pecado ni contraria a la caridad, salvo el caso de que incida erróneamente sobre lo necesario para la salvación o haya obstinación culpable. En efecto, como hemos expuesto en otro lugar (q.29 a.1; a.3 ad 2), la concordia efecto de la caridad es unión de voluntades, no de opiniones.

De todo esto queda claro que la discordia se da a veces con pecado de uno solo, como, por ejemplo, cuando uno quiere el bien al que el otro a sabiendas se opone. Otras veces, en cambio, se da con pecado de las dos partes, cuando recíprocamente se opone la una al bien de la otra, y cada cual busca su propio bien.

A las objeciones:

1. La voluntad de un hombre, considerada en sí misma, no es regla de la voluntad de otro. Pero en cuanto esa voluntad está de acuerdo con la divina, se transforma, por lo mismo, en regla regulada por la primera regla. Por consiguiente, discordar de esa voluntad es pecado, ya que con ello se pone en desacuerdo con la regla divina.

2. La voluntad del hombre unida a Dios es justa, y ponerse en desacuerdo con ella es pecado; de igual modo, la voluntad del hombre contraria a Dios es regla perversa, y ponerse en desacuerdo con ella es bueno. Por consiguiente, promover una discordia que rompe la concordia introducida por la caridad es pecado grave. Por eso se lee en Prov 6,16: Seis cosas hay que aborrece el Señor, y aun siete detesta el alma. Esa séptima la señala diciendo (v.19): El que siembra discordia entre los hermanos. Pero provocar discordia que elimine la mala concordia, es decir, la que se apoya en mala voluntad, es laudable. En ese sentido fue laudable la disensión introducida por San Pablo entre quienes estaban concordes en el mal, ya que también el Señor dice de sí en Mt 10,34: No he venido a traer paz, sino la espada.

3. La discordia que hubo entre Pablo y Bernabé fue accidental, no esencial, pues los dos intentaban el bien. Pero a uno le parecía buena una cosa y al otro otra, y eso era fruto de la flaqueza humana. En verdad, la controversia en ese caso no afectaba a cosas necesarias para la salvación, aunque el incidente mismo fuera permitido por providencia divina para mayor provecho.

Artículo 2

¿Es la discordia hija de la vanagloria?

Objeciones por las que parece que la discordia no es hija de la vanagloria:

1. La ira es vicio distinto de la vanagloria. Ahora bien, la discordia parece hija de la ira, según el testimonio de Prov 15,18:El varón iracundo provoca las riñas. Luego la discordia no es hija de la vanagloria.

2. Comentando San Agustín la frase de San Juan 7,39: Todavía no había sido dado el Espíritu Santo, escribe: La envidia separa, la caridad une. Pues bien, la discordia no es otra cosa que separación de voluntades. Por tanto, la discordia procede de la envidia más que de la vanagloria.

3. Lo que es origen de muchos males parece pecado capital. Ahora bien, éste es el caso de la discordia, ya que, comentando San Jerónimo las palabras todo reino dividido será desolado (Mt 12,25), escribe: Así como la concordia hace prosperar las cosas pequeñas, con la discordia se desmoronan las grandes. Por eso la discordia debe tenerse por pecado capital más que por hija de la vanagloria.

Contra esto: está la autoridad de San Gregorio en XXXIMoral.

Respondo: La discordia entraña escisión de voluntades en la medida en que la de cada cual está fijamente entregada a una cosa. Ahora bien, el hecho de que la voluntad se aferró a sus propios puntos de vista proviene de que prefiere lo suyo a lo ajeno, y cuando eso se da desordenadamente, degenera en soberbia y en vanagloria. Por eso la discordia que induce a cada cual a seguir sus puntos de

vista, desentendiéndose de los ajenos, es hija de la vanagloria.

A las objeciones:

1. No es lo mismo riña que discordia. La riña es cosa exterior, y tiene su origen en la ira, que induce al ánimo a hacer daño al prójimo. La discordia, empero, consiste en la escisión de voluntades producida por la soberbia o la vanagloria, por la razón indicada.

2. La discordia tiene como punto de partida el alejamiento de la voluntad de los demás provocado por la envidia; el punto final es el acercamiento a sus propios puntos de vista causado por la vanagloria. Pero, dado que en el movimiento tiene mayor importancia el punto de llegada que el de partida, pues el fin es mejor que el principio, la discordia es más hija de la vanagloria que de la envidia, aunque puede proceder de ambas, si bien bajo aspectos diferentes, como queda dicho.

3. Las grandes empresas progresan con la concordia y se desmoronan con la discordia, porque la fuerza es tanto más consistente cuanto mayor es la unión y se debilita con la división, como se lee en el libro De Causis . Resulta, por lo mismo, evidente que lo propio de la discordia es la escisión de voluntades. Para explicar este resultado es innecesario hacer de la discordia pecado capital que la haga origen de los distintos vicios que le atañen.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 37

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 38

Cuestión 38. La porfía

Viene a continuación el tema de la porfía. Sobre ella se formulan dos preguntas:

1. La porfía, ¿es pecado mortal?
2. ¿Es hija de la vanagloria?

Artículo 1

¿Es pecado mortal la porfía?

Objeciones por las que parece que la porfía no es pecado mortal:

1. El pecado mortal no se halla entre los varones espirituales. Sin embargo, se da la porfía, a tenor del testimonio de San Lucas 22,24: Hubo porfía entre los discípulos de Jesús sobre quién de ellos sería el mayor. Por tanto, la porfía no es pecado mortal.

2. A nadie bien dispuesto debe agrandar el pecado mortal en el prójimo. Ahora bien, escribiendo a los Filipenses 1,17 afirma el Apóstol: Otros, por porfía, predicán a Cristo, y después añade: Esto me alegra y seguirá alegrándome. La porfía, pues, no es pecado mortal.

3. Algunos porfían en juicio o en disputa sin ánimo de ofender al prójimo, sino sobre todo procurando el bien. Es el caso, por ejemplo, de quienes porfían disputando con los herejes. Por eso, comentando la Glosa las palabras: Sucedió un día... (1 Re 14,1) escribe: Los católicos no provocan porfías con los herejes si no se sienten por ellos provocados. La porfía, pues, no es pecado mortal.

4. Finalmente, parece que Job porfió con Dios, a tenor de las palabras del texto 39,2: ¿Acaso el que contienda con Dios descansa con facilidad? Ahora bien, Job no pecó mortalmente porque de él dice el Señor: No habéis hablado delante de mí cosa a derechas como mi siervo Job (Job 42,7). En consecuencia, la porfía no siempre es pecado mortal.

Contra esto: está el precepto del Apóstol en 2 Tim 2,14: No quieras porfiar con palabras, y en Gál 5,20 enumera la porfía entre las obras de la carne, que quienes las hacen no poseerán el reino de Dios. Ahora bien, todo lo que priva del reino de Dios y contradice un precepto es pecado mortal. Por tanto, la porfía es pecado mortal.

Respondo: Contender es dirigirse contra uno. Por eso, así como la disputa implica oposición en la voluntad, la contención o porfía la implica en las palabras. Por eso mismo, cuando el discurso procede de la oposición, se llama también contención, figura retórica descrita por Cicerón en estos términos: Se da contención cuando el discurso se hace con cosas contrarias como ésta: la lisonja tiene dulces principios y finales amarguísimos. Ahora bien, en el discurso, la oposición puede presentar dos aspectos: el que se refiere a la intención del contendiente y el que se refiere a la forma. En el primer caso es necesario considerar también si falsea la verdad, acción vituperable, o impugna la falsedad, lo cual es laudable. Cuando se trata de la forma, hay que distinguir igualmente doble modalidad: Si respeta los justos límites de la persona y del tema, lo cual es laudable, y por eso Cicerón, en III Rhet., considera la discusión fogosa adecuada para confirmar y refutar; o si el modo excede la condición de la persona y del tema, en cuyo caso resulta vituperable.

Si, pues, se toma la porfía como impugnación de la verdad y es una impugnación intemperada, es pecado mortal. En este sentido, la define San Ambrosio: La porfía es impugnación de la verdad con presunción clamorosa. Pero si es impugnación de la falsedad hecha con mesura, es laudable. Y si se trata

de impugnación de la falsedad, pero de forma inadecuada, puede ser pecado venial, salvo el caso de que llegue a ser tan desordenada que resulte escandalosa para los demás. Por eso el Apóstol, en 2 Tim 2,14, después de decir no quieras porfiar, añade: Para nada sirve sino para desedificación de los demás.

A las objeciones:

1. Los discípulos de Cristo no tenían intención de combatir la verdad, porque cada uno defendía lo que le parecía verdadero. Había, sin embargo, desorden en su discusión, ya que contendían de un tema no planteado, es decir, el del primado de honor. Todavía, como comenta la Glosa, no eran espirituales. Por eso la atajó el Señor.

2. Quienes por porfía predicaban a Cristo eran dignos de reprensión, porque aunque no impugnaban la verdad de la fe, sino que la predicaban, impugnaban, sin embargo, la verdad promoviendo dificultades al Apóstol, que predicaba la verdad de la fe. Por eso el Apóstol no se goza de su porfía, sino del fruto que de ella se seguía, a saber: que Cristo era anunciado, pues también de los males se siguen ocasionalmente bienes.

3. Según la naturaleza perfecta de la porfía, que es pecado mortal, quien contiende en juicio impugna la verdad de la justicia, y quien contiende en disputa pretende combatir la verdad de la doctrina. No es ésta la forma de discutir de los católicos con los herejes, sino a la inversa. Mas, tomada la porfía en su naturaleza imperfecta, es decir, en cuanto entraña viveza de palabras, no siempre es pecado mortal.

4. La porfía se toma allí en el sentido general de discusión. En efecto, Job 13,3 había dicho: Hablaré con el Omnipotente y deseo disputar con Dios. En manera alguna era su intención impugnar la verdad, sino descubrirla, y en esa búsqueda no había ni desorden de ánimo ni voces.

Artículo 2

¿Es la porfía hija de la vanagloria?

Objeciones por las que parece que la porfía no es hija de la vanagloria:

1. La porfía tiene cierta afinidad con el celo, y por eso escribe el Apóstol en 1 Cor 2,3: Habiendo entre vosotros celos y porfías, ¿no sois acaso carnales y os comportáis como hombres? Ahora bien, el celo pertenece a la envidia. Luego la porfía viene más bien de la envidia.

2. La porfía va acompañada de clamor. Ahora bien, el clamor, según San Gregorio en XXXI Moral., nace de la ira. Luego la porfía nace también de la ira.

3. La ciencia, entre otras cosas, parece que es motivo de soberbia y de vanagloria, a tenor de las palabras del Apóstol en 1 Cor 8,1: La ciencia hincha. Pues bien, la porfía proviene muchas veces de la falta de ciencia, que nos da el conocimiento de la verdad y no se combate. La porfía, pues, no es hija de la vanagloria.

Contra esto: está el testimonio de la autoridad de San Gregorio en XXXI Moral.

Respondo: Como queda expuesto (q.37 a.2), la discordia es hija de la vanagloria porque cada uno de cuantos están en desacuerdo se aferra a su propio parecer y ninguno se aviene al del otro, siendo, por otra parte, lo propio de la soberbia y de la vanagloria buscar la excelencia personal. Pues bien, así como quienes están en desacuerdo lo están por encontrarse aferrados al propio sentir de su corazón, así lo están también quienes disputan por defender de palabra lo que les parece. Hay, pues, la misma razón para hacer de la porfía y de la discordia

hijas de la vanagloria.

A las objeciones:

1. La porfía, como la discordia, tienen afinidad con la envidia en cuanto a alejamiento de aquel con quien discuerda o con el que contiene. Pues bien, en cuanto a mantenerse en su postura, el que discute conviene con la soberbia y con la vanagloria, es decir, en cuanto se aferra a su propio parecer, como hemos expuesto.

2. En la discusión de que hablamos aquí, el clamor de las palabras tiene como fin impugnar la verdad. No es, por lo mismo, lo principal de la porfía. Por eso no es necesario que la porfía provenga de la misma fuente de la que proviene el clamor.

3. La soberbia y la vanagloria toman principalmente ocasión de los bienes, incluso de los que son contrarios, como lo es, por ejemplo, ensoberbecerse por la humildad. Pero esa procedencia no es directa, sino accidental, ya que no hay inconveniente en que un contrario nazca de otro contrario. Por lo mismo, tampoco hay inconveniente en que lo que procede directamente de la soberbia o de la vanagloria tenga por causas contrarias aquellas de las que puede provenir ocasionalmente la soberbia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 38

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 39

Cuestión 39. Sobre el cisma

Corresponde a continuación tratar de los vicios opuestos a la paz en el plano de la acción: el cisma, la riña (q.41), la sedición (q.42) y la guerra (q.40).

Sobre el cisma, en primer lugar, se formulan cuatro preguntas:

1. El cisma, ¿es pecado especial?
2. ¿Es más grave que la infidelidad?
3. La potestad de los cismáticos.
4. Sus penas.

Artículo 1

¿Es pecado especial el cisma?

Objeciones por las que parece que el cisma no es pecado especial:

1. El cisma, como dice el papa Pelagio, suena a desgarrar. Ahora bien, todo pecado, a tenor de lo que afirma el profeta, produce desgarrar: Vuestros pecados han zanjado división entre vosotros y vuestro Dios (Is 59,2). El cisma, pues, no es pecado especial.

2. Se considera cismáticos a quienes no obedecen a la Iglesia. Pues bien, en todos sus pecados desobedece el hombre a los preceptos de la Iglesia, ya que, según San Ambrosio, el pecado es la desobediencia a los mandamientos del cielo. Luego todo pecado es cisma.

3. La herejía sustrae igualmente al hombre de la unidad de la fe. Si, pues, el cisma implica división, no parece que se distinga del pecado de infidelidad como pecado especial.

Contra esto: está el hecho de que San Agustín, en el tratado Contra Faust., distingue entre cisma y herejía diciendo que se da el cisma cuando uno opina lo mismo y adora con el mismo rito que los demás, y sólo se complace en la separación de la congregación; la herejía, empero, opina cosas diferentes de las que cree la Iglesia católica. El cisma, pues, no es pecado general.

Respondo: Según expone San Isidoro en el libro Etymol., la palabra cisma se ha tomado de la escisión de pareceres. Pues bien, la escisión se opone a la unidad, y por eso se llama pecado de cisma el que directa y esencialmente se opone a la unidad. En efecto, así como en el orden natural no constituye especie lo que es accidental, así tampoco en el orden moral, en el que lo intencional es esencial, mientras que lo que cae fuera de la intención es, por así decirlo, accidental. Por eso el pecado de herejía es propiamente pecado especial, por el hecho de que intenta separar de la unidad realizada por la caridad. Esta no solamente une a las personas entre sí por el vínculo especial del amor espiritual, sino que une a toda la Iglesia en la unidad del Espíritu. Por tanto, se considerará como cismáticos en sentido estricto a quienes espontánea e intencionadamente se apartan de la unidad de la Iglesia, que es la unidad principal. En efecto, la unión particular de unos con otros está ordenada a la unidad de la Iglesia, del mismo modo que la organización de los miembros en el cuerpo natural está ordenada a la unidad de todo el cuerpo.

Por otra parte, la unidad de la Iglesia radica en dos cosas, es decir, en la conexión o comunicación de los miembros de la Iglesia entre sí y en la ordenación de todos ellos a una misma cabeza, a tenor de lo que escribe el Apóstol: Vanamente hinchado por su mente carnal, sin mantenerse unido a la Cabeza, de la cual todo el Cuerpo, por medio de junturas y ligamentos, recibe nutrición y cohesión para realizar su crecimiento en Dios (Col 2,18-19). Pues bien, esa Cabeza es Cristo mismo, cuyas veces desempeña en la Iglesia el Sumo

Pontífice. Por eso se llama cismáticos a quienes rehusan someterse al Romano Pontífice y a los que se niegan a comunicar con los miembros de la Iglesia a él sometidos.

A las objeciones:

1. La división entre el hombre y Dios por el pecado no es intentada por el pecador, sino que más bien se produce fuera de su intención, por su desordenada conversión hacia el bien percedero. De ahí que no sea en rigor cisma.

2. El cisma consiste esencialmente en no obedecer a los preceptos en un espíritu de rebelión. Y digo con rebelión, subrayando con ello tanto el desprecio pertinaz hacia los preceptos de la Iglesia como la negativa a someterse a su juicio, y esto no lo hace el pecador. Por eso no todo pecado es cisma.

3. La diferencia entre la herejía y el cisma hay que considerarla en función de aquello a lo que cada una se opone esencial y directamente. La herejía, en efecto, se opone directamente a la fe; el cisma, en cambio, se opone a la unidad eclesíástica de la caridad. De ahí que, siendo la fe y la caridad virtudes diferentes, aunque quien carece de fe carece de caridad, el cisma y la herejía son también pecados distintos, aunque todo hereje es también cismático, pero no al contrario. Así lo dice San Jerónimo en Epist. ad Gal. : Entre el cisma y la herejía creo que hay esta diferencia: la herejía cree dogmas alterados, mientras que el cisma separa de la Iglesia.

Sin embargo, del mismo modo que la pérdida de la caridad es camino que lleva a la pérdida de la fe, según el testimonio del Apóstol: De las cuales --de la caridad y demás-- algunos se desvían, viniendo a dar en vaciedades (1 Tim 1,6), el cisma es también, por su parte, camino hacia la herejía. Por eso San Jerónimo, en el mismo lugar, añade: El cisma, en un principio y en parte, puede entenderse como distinto de la herejía; mas no hay cisma en que no se forje herejía, para convencerse de que ha obrado rectamente apartándose de la Iglesia .

Artículo 2

¿Es el cisma pecado más grave que la infidelidad?

Objeciones por las que parece que el cisma es pecado más grave que la infidelidad:

1. El pecado mayor se castiga con pena también más grave, como vemos en la Escritura: Conforme a su delito será la cuenta de los azotes (Dt 25,2). Ahora bien, el pecado de cisma ha sido más castigado que el de infidelidad o el de idolatría. En efecto, tenemos constancia de que por la idolatría algunos fueron muertos a espada por mano humana (Ex 32,27-28), mientras que sobre el pecado de cisma leemos: Pero si, haciendo Yahveh algo insólito, abre la tierra su boca y se traga cuanto es suyo y bajan vivos al abismo, conoceréis que estos hombres han blasfemado de Yahveh (Núm 16,30). Por su parte, las diez tribus que se disgregaron del reino de David, por pecado de cisma, fueron castigadas gravísimamente, como consta también en la Escritura (4 Re 17,20ss). El pecado de cisma, pues, es más grave que el de infidelidad.

2. El bien de la colectividad es mayor y más divino que el bien de uno, como demuestra el Filósofo en I^Ethic. Pues bien, el cisma se opone al bien de la multitud, porque es contrario a la unidad de la Iglesia; la infidelidad, en cambio, atenta contra el bien particular de uno, a saber: la fe de un solo hombre. Por tanto, parece que el cisma es pecado más grave que el de la infidelidad.

3. Al mayor mal se opone el mayor bien, como expone el Filósofo en VIII^Ethic. Ahora bien, el cisma se opone a la caridad, virtud mayor que la fe, a la que

se opone la infidelidad, como queda dicho (q.23 a.6). Luego el cisma es pecado más grave que el de la infidelidad.

Contra esto: está el hecho de que la adición a otra cosa es mayor que ésta, sea en el bien, sea en el mal. Ahora bien, la herejía resulta de la adición al cisma, ya que añade un dogma perverso, según el testimonio de San Jerónimo antes aducido. En consecuencia, el cisma es menor pecado que el de infidelidad.

Respondo: La gravedad del pecado puede precisarse de dos maneras: en su especie y en sus circunstancias. Y dado que las circunstancias son particulares y pueden variar al infinito, cuando se pregunta, en general, cuál de los pecados sea más grave, la cuestión debe entenderse sobre la gravedad que atañe al género de pecado. Ahora bien, el género o especie de pecado se toma del objeto, como se ha demostrado en otro lugar (1-2 q.72 a.2; q.73 a.3). Por eso, el pecado que se opone a mayor bien es más grave en su género, como el pecado contra Dios es mayor que el cometido contra el prójimo. Pues bien, es evidente que la infidelidad es pecado contra Dios mismo, en cuanto que es en sí mismo la verdad primera en que se apoya la fe. El cisma, en cambio, se opone a la unidad de la Iglesia, que es un bien participado, menor que Dios mismo. Resulta, pues, evidente que el pecado de infidelidad, por su naturaleza, es más grave que el de cisma. Esto no obsta para que algún cismático peque más gravemente que el infiel, sea por el desprecio mayor, sea por el peligro mayor que supone, sea por otras razones por el estilo.

A las objeciones:

1. Era ya evidente para el pueblo hebreo, por la ley recibida, que había un solo Dios y que no había que adorar a otros dioses, y esto les había sido confirmado con muchas señales. No era, pues, necesario que quienes pecaban contra esa fe por idolatría fueran castigados con inusitada pena, sino con la corriente. Sin embargo, no tenía tan claro que Moisés debería ser siempre su caudillo. Era, por lo mismo, necesario que quienes se rebelaban contra su principado fueran castigados de manera extraordinaria e inusitada.

También se puede responder que el pecado de cisma a veces era castigado con mayor severidad en aquel pueblo porque era propenso a las sediciones y al cisma. De ello da testimonio el 1 Esd 4,19 diciendo: Ya de antiguo esa ciudad se rebeló contra los reyes, y en ella se fraguaron sediciones y revueltas. Y a veces se inflige pena mayor por el pecado cometido con mayor frecuencia, como ya hemos demostrado (1-2 q.105 a.2 ad 9), dado que hay penas medicinales cuyo objetivo es apartar a los hombres del pecado. Por eso, donde hay mayor inclinación al pecado, se debe aplicar pena más severa. Y las diez tribus fueron castigadas no sólo por el pecado de cisma, sino también por el de sedición, como allí mismo se constata (4 Re 17,21; cf. 3 Re 12,28).

2. El bien de la colectividad es mayor que el de un particular de la misma, y también menor que el bien exterior al que se ordena la multitud, al igual que el bien del ejército es menor que el del general. De la misma forma, el bien de la unidad eclesiástica, a la que se opone el cisma, es menor que el de la verdad divina, al que se opone la infidelidad.

3. La caridad tiene dos objetos: el principal, que es la bondad divina, y otro secundario, es decir, el del prójimo. Pero el cisma y los demás pecados cometidos contra el prójimo se oponen a la caridad en cuanto al bien secundario, menor que el objeto de la fe, es decir, Dios mismo. De ahí que estos pecados sean menores que la infidelidad. No es, en cambio, menor el odio de Dios, opuesto a la caridad en cuanto a su objeto principal. Sin embargo, entre los pecados contra

el prójimo, el mayor parece que es el cisma, por ser el pecado que va contra el bien espiritual de la colectividad.

Artículo 3

¿Tienen alguna potestad los cismáticos?

Objeciones por las que parece que los cismáticos tienen alguna potestad:

1. San Agustín, en el libro *Contra Donat.*, escribe: Lo mismo que a su vuelta a la Iglesia los que estaban bautizados antes de abandonarla no se rebautizaban, así los que vuelven a ella y estaban ordenados no se vuelven a ordenar. Ahora bien, el orden es potestad. Luego los cismáticos conservan cierta potestad porque retienen el orden.

2. Según escribe también San Agustín en el libro *De unic. bapt.* : El separado puede conferir sacramentos, como los puede recibir. Pues bien, la potestad de conferir sacramentos es potestad máxima. Por tanto, los cismáticos separados de la Iglesia tienen potestad espiritual.

3. El papa Urbano escribe que a los en algún tiempo consagrados por los obispos según el rito católico, pero separados de la Iglesia romana por el cisma, al volver a la unidad de la Iglesia, debemos recibirlos con misericordia conservando sus propias órdenes, con tal de que su vida y ciencia les recomiende . Pero no sucedería esto si no quedara poder espiritual en los cismáticos. Estos, pues, tienen poder espiritual.

Contra esto: está el testimonio de la autoridad de San Cipriano manifestado en una carta, recogida en el Decreto y expresado en estos términos: Quien no observa ni la caridad del espíritu ni la unión de la paz, y se separa del vínculo de la Iglesia y del colegio de los sacerdotes y del obispo, no puede tener ni potestad ni honor .

Respondo: La potestad espiritual es doble: la sacramental y la de jurisdicción. La potestad sacramental es la conferida por la consagración. Pues bien, todas las consagraciones de la Iglesia son permanentes en tanto dure la consagración, como es evidente en las cosas inanimadas; así, el altar consagrado no se consagra de nuevo si no se destruye. Por tanto, dicha potestad permanece esencialmente en el hombre, que la recibió por consagración, mientras viva, aunque incurra en cisma o en herejía. Esto es evidente, dado que no es consagrado de nuevo al regresar a la Iglesia. Mas dado que la potestad inferior no debe actualizarse más que por la moción de un poder superior, como es también evidente en las cosas naturales, resulta de ello que ese hombre pierde el uso de su potestad, de suerte que no le sea permitido servirse de ella. Mas en el caso de que se sirvan de ella, surte efecto en el plano de los sacramentos, ya que en ellos el hombre no actúa sino como instrumento de Dios, y por eso los efectos sacramentales no quedan impedidos por cualquier culpa que tenga quien lo administre. La potestad, en cambio, de jurisdicción es la conferida por simple intimación humana. Esta potestad no se adquiere de manera inamovible, y por eso no permanece ni en el cismático ni en el hereje. De aquí que no pueden ni absolver, ni excomulgar, ni conceder indulgencias o cosas por el estilo, y, si lo hacen, carecen de valor.

En consecuencia, cuando se dice que estos hombres no tienen potestad espiritual, se ha de entender del segundo tipo de potestad espiritual; y si se trata del primero, no se entiende en cuanto a la esencia de la misma, sino en cuanto a su legítimo uso.

A las objeciones: Se responde con lo dicho.

Artículo 4

¿Es conveniente penar a los cismáticos con la excomunión?

Objeciones por las que parece que no es conveniente penar a los cismáticos con la excomunión:

1. La excomunión, sobre todo, aparta al hombre de la comunión de los sacramentos. Ahora bien, en expresión de San Agustín en el libro *Contra Donat.*, el bautismo puede ser recibido de manos de un cismático. Por tanto, parece que la excomunión no es pena conveniente para el cismático.

2. Compete a los fieles de Cristo reducir a los dispersos, y por eso se dice en contra de algunos: No redujisteis lo que era abyecto ni buscasteis lo perdido (Ez 34,4). Pues bien, los cismáticos se reducen más fácilmente por quienes conviven con ellos. Parece, pues, que no se les debe excomulgar.

3. Por un mismo pecado no se inflige doble pena, como leemos en la Escritura: No juzgará Dios dos veces al mismo (Nah 1,9). Pues bien, hay quienes por el pecado de cisma son castigados con pena temporal, a tenor de la prescripción del Decreto de Graciano: Las pejes divinas y humanas sancionaron que los separados de la unidad de la Iglesia y quienes perturban la paz sean frenados por la potestad secular. Por tanto, no deben ser castigados con excomunión.

Contra esto: está lo que se manda en la Escritura: Alejaos de las moradas de los hombres impíos (quienes habían hecho cisma) y no queráis tocar lo que les pertenece, no seáis envueltos en sus pecados (Núm 16,26).

Respondo: Cada cual debe ser castigado por lo que peca, como dice la Escritura (Sal 2,17). Ahora bien, según hemos visto (a.1), el cismático peca en dos cosas. La primera, por separarse de los miembros de la Iglesia. Bajo este aspecto es conveniente que la excomunión sea la pena del cismático. La segunda cosa en que peca es por resistirse a someterse a la cabeza de la Iglesia. Por eso, dado que se resiste a dejarse corregir por la potestad espiritual, es justo que lo sea por el poder temporal.

A las objeciones:

1. No es lícito recibir el bautismo de mano de cismático, a no ser en caso de necesidad, puesto que es mejor salir de esta vida con la señal de Cristo recibida en el bautismo, que sin ella, sea quien fuere el que se la dé, incluso judío o pagano.

2. La excomunión no prohíbe la comunicación que hace que con consejos saludables vuelvan a la unidad de la Iglesia quienes estaban separados de ella. Pero, además, la separación misma les atrae, ya que la confusión de encontrarse separados les induce a veces a penitencia.

3. Las penas de esta vida son medicinales; por eso, cuando no es suficiente una para corregir al hombre, se añade otra; al igual que los médicos recetan también distintas medicinas cuando una no es eficaz. Por eso la Iglesia, cuando algunos no desisten lo suficiente por la excomunión, aplica la corrección del brazo secular. Pero si es suficiente una pena, no se le impone otra.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 39

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 40

Cuestión 40. La guerra

Viene a continuación el tema de la guerra (cf. q.39 introd.) . Sobre ella se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Hay alguna guerra lícita?
2. ¿Es lícito a los clérigos entrar en guerra?
3. ¿Es lícito a los combatientes usar estratagemas?
4. ¿Es lícito combatir en días festivos?

Artículo 1

¿Es siempre pecado guerrear?

Objeciones por las que parece que es siempre pecado guerrear:

1. No se inflige pena más que por el pecado. Ahora bien, a quienes pelean el Señor les tasa pena, a tenor de estas palabras: Todo el que empuñare la espada, morirá (Mt 26,52). Por tanto, toda guerra es ilícita.

2. Es pecado cuanto contraría a mandamiento divino. Pues bien, guerrear contraría al precepto divino, pues se dice: Yo os digo: no resistáis al mal (Mt 5,39), y también: No defendiéndoo, carísimos, sino dando lugar a la ira (Rom 12,19). Guerrear, pues, siempre es pecado.

3. Nada sino el pecado contraría a la acción virtuosa. Ahora bien, la guerra contraría a la paz. Luego la guerra siempre es pecado.

4. Finalmente, la práctica en cosa lícita es lícita, como resulta evidente en la práctica de las ciencias. Pues bien, la Iglesia prohíbe los ejercicios bélicos que se hacen en los torneos, ya que, a quienes mueren en ellos, se les priva de sepultura eclesiástica. Así, pues, la guerra parece pura y simplemente pecado.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín en el sermón De puero Centurionis : Si la doctrina cristiana inculpara todas las guerras, el consejo más saludable para los que lo piden según el Evangelio sería que abandonasen las armas y se dejaran del todo de milicias. Mas a ellos les fue dicho (Lc 3,14): A nadie hiráis; os baste con vuestro estipendio. A quienes ordenó contentarse con su propia paga, no les prohibió guerrear.

Respondo: Tres cosas se requieren para que sea justa una guerra. Primera: la autoridad del príncipe bajo cuyo mandato se hace la guerra. No incumbe a la persona particular declarar la guerra, porque puede hacer valer su derecho ante tribunal superior; además, la persona particular tampoco tiene competencia para convocar a la colectividad, cosa necesaria para hacer la guerra. Ahora bien, dado que el cuidado de la república ha sido encomendado a los príncipes, a ellos compete defender el bien público de la ciudad, del reino o de la provincia sometidos a su autoridad. Pues bien, del mismo modo que la defienden lícitamente con la espada material contra los perturbadores internos, castigando a los malhechores, a tenor de las palabras del Apóstol: No en vano lleva la espada, pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra mal (Rom 13,4), le incumbe también defender el bien público con la espada de la guerra contra los enemigos externos. Por eso se recomienda a los príncipes: Librad al pobre y sacad al desvalido de las manos del pecador (Sal 81,41), y San Agustín, por su parte, en el libro Contra Faust. enseña: El orden natural, acomodado a la paz de los mortales, postula que la autoridad y la deliberación de aceptar la guerra pertenezca al príncipe.

Se requiere, en segundo lugar, causa justa. Es decir, que quienes son atacados lo merezcan por alguna causa. Por eso escribe también San Agustín en el libro Quaest. : Suelen llamarse guerras justas las que vengan las injurias; por

ejemplo, si ha habido lugar para castigar al pueblo o a la ciudad que descuida castigar el atropello cometido por los suyos o restituir lo que ha sido injustamente robado.

Se requiere, finalmente, que sea recta la intención de los contendientes; es decir, una intención encaminada a promover el bien o a evitar el mal. Por eso escribe igualmente San Agustín en el libro De verbis Dom. : Entre los verdaderos adoradores de Dios, las mismas guerras son pacíficas, pues se promueven no por codicia o crueldad, sino por deseo de paz, para frenar a los malos y favorecer a los buenos. Puede, sin embargo, acontecer que, siendo legítima la autoridad de quien declara la guerra y justa también la causa, resulte, no obstante, ilícita por la mala intención. San Agustín escribe en el libro Contra Faust. : En efecto, el deseo de dañar, la crueldad de vengarse, el ánimo inaplacado e implacable, la ferocidad en la lucha, la pasión de dominar y otras cosas semejantes, son, en justicia, vituperables en las guerras.

A las objeciones:

1. Según San Agustín en el libro II Contra Manich. , quien empuña la espada sin autoridad superior o legítima que lo mande o lo conceda, lo hace para derramar sangre. Mas el que con la autoridad del príncipe, o del juez, si es persona privada, o por celo de justicia, como por autoridad de Dios, si es persona pública, hace uso de la espada, no la empuña él mismo, sino que se sirven de la que otro le ha confiado. Por eso no incurre en castigo. Tampoco quienes blanden la espada con pecado mueren siempre a espada. Mas siempre perecen por su espada propia, porque por el pecado que cometen empuñando la espada incurren en pena eterna si no se arrepienten.

2. Este tipo de mandamientos, como dice San Agustín en el libro De Serm. Dom. in Monte , han de ser observados siempre con el ánimo preparado, es decir, el hombre debe estar siempre dispuesto a no resistir, o a no defenderse si no hay necesidad. A veces, sin embargo, hay que obrar de manera distinta por el bien común o también por el de aquellos con quienes se combate. Por eso, en Epist. ad Marcellinum , escribe San Agustín: Hay que hacer muchas cosas incluso con quienes se resisten, a efectos de doblegarles con cierta benigna aspereza. Pues quien se ve despojado de su inicua licencia, sufre un útil descalabro, ya que nada hay tan infeliz como la felicidad del pecador, con la que se nutre la impunidad penal; y la mala voluntad, como enemigo interior, se hace fuerte.

3. También quienes hacen la guerra justa intentan la paz. Por eso no contrarían a la paz, sino a la mala, la cual no vino el Señor a traer a la tierra (Mt 10,34). De ahí que San Agustín escriba en Ad Bonifacium : No se busca la paz para mover la guerra, sino que se infiere la guerra para conseguir la paz. Sé, pues, pacífico combatiendo, para que con la victoria aportes la utilidad de la paz a quienes combates.

4. Los ejercicios militares no están del todo prohibidos, sino los desordenados y peligrosos, que dan lugar a muertes y pillajes. Entre los antiguos tales prácticas no implicaban esos peligros, y por eso se les llamaba simulacros de armas, o contiendas incruentas, como conocemos por San Jerónimo en una de sus cartas.

Artículo 2

¿Les es lícito combatir a los obispos y clérigos?

Objeciones por las que parece que a los obispos y clérigos les es lícito combatir:

1. Las guerras son lícitas y justas, como acabamos de ver (a.1) en la medida en que defienden a los pobres y a toda la república contra las injurias de los enemigos. Ahora bien, esto parece que incumbe sobre todo a los preladados, según expone en una homilía San Gregorio: El lobo se lanza sobre las ovejas cuando un injusto raptor oprime a algún fiel o a algún sencillo. Él que parecía pastor y no lo era, abandona las ovejas y huye. En efecto, temiendo para sí el peligro, no osa hacer frente a la injusticia. En consecuencia, a los obispos y a los clérigos les es lícito pelear.

2. San León papa escribe : Como muchas veces vengan de tierra de sarracenos noticias adversas diciendo algunos que con vigilia y a hurtadillas iban a dar en el puerto de Roma, mandamos congregar a nuestro pueblo y bajar al litoral. Por tanto, es lícito a los obispos proceder a la guerra.

3. Parece que hay el mismo motivo para hacer una cosa y para consentir que otro la haga, según el testimonio de la Escritura: Son dignos de muerte no sólo los que tales cosas practican, sino los que aprueban a los que las cometen (Rom 1,32). Pues bien, por una parte da grandes muestras de aprobación quien induce a otro a realizar alguna cosa; por otra, es lícito a los obispos y a los clérigos inducir a guerrear, a tenor del siguiente testimonio de que por exhortaciones y súplicas de Adriano, obispo de la ciudad romana, tomó Carlos a su cargo la guerra contra los lombardos. Por consiguiente, también les es lícito pelear.

4. Lo que es honesto y meritorio en sí mismo no es ilícito para los obispos y los clérigos. Ahora bien, combatir resulta a veces no solamente honesto, sino también necesario, a tenor de este testimonio: Si alguno fuere muerto por la verdad de la fe, la salvación de la patria y en defensa de los cristianos, recibirá de Dios premio celeste . Por tanto, está permitido a obispos y clérigos ir a la guerra.

Contra esto: está el hecho de que en la persona de Pedro se ordena a obispos y clérigos: Envaina la espada (Mt 26,52). Por tanto, no les es lícito pelear.

Respondo: Hay muchas cosas necesarias para el bien de la sociedad humana. Pues bien, la diversidad de funciones está mejor atendida por varias personas que por una sola, como demuestra el Filósofo en su Política . Hay, además, ciertos negocios incompatibles entre sí que no pueden despacharse simultáneamente de forma adecuada. Por eso, a quienes se les encomiendan oficios mayores, se les prohíben los menores. Así, por ejemplo, las leyes humanas prohíben el comercio a los soldados encargados de los trabajos de la guerra. Esta clase de trabajos son, en realidad, del todo incompatibles con las tareas encomendadas a los obispos y a los clérigos por dos razones. La primera es de tipo general. Los trabajos de la guerra conllevan, en efecto, grandes inquietudes y, por lo mismo, son obstáculo para la entrega del alma a la contemplación de las cosas divinas, a la alabanza de Dios y a la oración por el pueblo, tareas que atañen al oficio de los clérigos. Por eso, igual que se prohíbe a éstos el comercio porque absorbe mucho su atención, se les prohíben también los trabajos de la guerra, a tenor del testimonio del Apóstol: El que milita para Dios no se embaraza con los negocios de la vida (2 Tim 2,4).

Hay además otra razón especial. En efecto, las órdenes de los clérigos están orientadas al servicio del altar, en el cual, bajo el sacramento, se presenta la pasión de Cristo según el testimonio del Apóstol: Cuantas veces comáis este pan y bebáis el cáliz, otras tantas anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga (1 Cor 11,26). Por eso desdice del clérigo matar o derramar sangre; más bien deben

estar dispuestos para la efusión de su propia sangre por Cristo, a fin de imitar con obras lo que desempeñan por ministerio. Por eso está establecido que los derramadores de sangre, aun sin culpa por su parte, incurren en irregularidad. Mas a quien está destinado a un cargo no se le permite aquello que le hace no apto para el mismo. En consecuencia, bajo ningún título les es permitido a los clérigos tomar parte en la guerra, ordenada a verter sangre.

A las objeciones:

1. Los prelados deben resistir no sólo a los lobos, que matan espiritualmente a la grey, sino también a los raptos y tiranos, que la maltratan corporalmente. Y las armas de que se han de servir (los prelados) no son, en realidad, materiales, sino espirituales, según las palabras del Apóstol: Las armas de nuestra milicia no son carnales, sino espirituales (1 Cor 10,4). Esas armas son los avisos saludables, las devotas oraciones y sentencia de excomunión contra los pertinaces.

2. Los obispos y los clérigos pueden asistir a las guerras con autoridad del superior, no para combatir ellos con su propia mano, sino para atender con exhortaciones, absoluciones y otros auxilios espirituales; lo mismo que en la antigua ley se mandaba que los sacerdotes tocaran las trompetas en los combates (Jos 6,4). Y para esto se concedió a obispos y clérigos ir a la guerra. Que algunos personalmente combatan, es abusivo.

3. Como ha quedado expuesto (q.23 a.4 ad 2), toda potencia, arte o virtud que tiene por objeto el fin, debe disponer lo que conduce a él. Pues bien, las guerras materiales en el pueblo fiel deben tener como fin el bien espiritual divino, al cual están destinados los clérigos. De ahí que a éstos les compete disponer y orientar a los demás a hacer guerras justas. En realidad no se les prohíbe combatir porque sea pecado, sino porque ese ejercicio no es decoroso para sus personas.

4. Aunque sea meritorio hacer guerra justa, se torna ilícita para los clérigos por el hecho de estar destinados a obras más meritorias, igual que el acto matrimonial puede ser meritorio, y, sin embargo, se hace condenable en quienes tienen voto de virginidad, por la obligación que les une con un bien mayor.

Artículo 3

¿Es lícito usar de estratagemas en las guerras?

Objeciones por las que parece que no es lícito usar estratagema en las guerras:

1. En la Escritura leemos: Ejecutaréis justamente lo que es justo (Dt 16,20). Ahora bien, la estratagema, por ser engaño, parece injusticia. En consecuencia, no se debe usar de estratagemas ni siquiera en guerra justa.

2. La estratagema y el engaño parecen oponerse a la fidelidad, lo mismo que la mentira. Pues bien, dado que debemos guardar fidelidad a todos, a nadie se le debe mentir, como se ve en San Agustín en el libro *Contra Mendacium*. Por tanto, ya que se ha de guardar lealtad al enemigo, según afirma San Agustín en *Ad Bonifacium*, parece que no se debe usar de celadas contra él.

3. En expresión de San Mateo, lo que queráis que hagan los hombres con vosotros, hacedlo vosotros con ellos (Mt 7,12), y eso se debe observar con el prójimo, cualquiera que sea. Ahora bien, los enemigos son prójimos. En consecuencia, dado que nadie quiere que le hagan emboscada ni trampas, parece que nadie debe usar tampoco estratagemas en la guerra.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín en el libro *Quaest.* : Cuando

se emprende guerra justa, no afecta a la justicia que se combata abiertamente o con estratagema. Esto lo prueba con la autoridad del Señor, que mandó a Josué poner celadas a los habitantes de la ciudad de Hai, como consta en la Escritura (Jos 8,2).

Respondo: La finalidad de la estratagema es engañar al enemigo. Pues bien, hay dos modos de engañar: con palabras o con obras. Primero, diciendo falsedad o no cumpliendo lo prometido. De este modo nadie debe engañar al enemigo. En efecto, hay derechos de guerra y pactos que deben cumplirse, incluso entre enemigos, como afirma San Ambrosio en el libro De Officiis .

Pero hay otro modo de engañar con palabras o con obras; consiste en no dar a conocer nuestro propósito o nuestra intención. Esto no tenemos obligación de hacerlo, ya que, incluso en la doctrina sagrada, hay muchas cosas que es necesario ocultar, sobre todo a los infieles, para que no se burlen, siguiendo lo que leemos en la Escritura: No echéis lo santo a los perros (Mt 7,6). Luego con mayor razón deben quedar ocultos al enemigo los planes preparados para combatirlo. De ahí que, entre las instrucciones militares, ocupa el primer lugar ocultar los planes, a efectos de impedir que lleguen al enemigo, como puede leerse en Frontino. Este tipo de ocultación pertenece a la categoría de estratagemas que es lícito practicar en guerra justa, y que, hablando con propiedad, no se oponen a la justicia ni a la voluntad ordenada. Sería, en realidad, muestra de voluntad desordenada la de quien pretendiera que nada le ocultaran los demás.

A las objeciones: Con lo dicho quedan resueltas.

Artículo 4

¿Es lícito combatir en días festivos?

Objeciones por las que parece que no es lícito combatir en días festivos:

1. Las fiestas están instituidas para vacar a las cosas divinas; es el sentido de la prescripción de observar el sábado, como consta ya en el libro del Éxodo (20,8ss); sábado, en efecto, significadescanso. Pues bien, las guerras conllevan gran agitación. Luego de ningún modo debe lucharse en días festivos.

2. En la Escritura son reprendidos algunos porque --dice-- ayunáis para litigio y pleito y para dar puñetazos al desvalido (Is 58,3-4). Con mayor razón es ilícito combatir en días festivos.

3. Jamás se debe hacer nada de manera desordenada para evitar perjuicio temporal. Pues bien, combatir en día festivo parece de suyo algo desordenado. En consecuencia, jamás se debe combatir en día festivo para evitar cualquier tipo de daño temporal.

Contra esto: está el testimonio de la Escritura: Laudablemente resolvieron los judíos: todo hombre, quienquiera que sea, que en día de sábado viniere a pelear contra nosotros, sea de nosotros combatido (1 Mac 2,41).

Respondo: La observancia de las fiestas no impide hacer lo que esté ordenado a la salud, incluso temporal, del hombre. Por eso reprende el Señor a los judíos diciendo: ¿os indignáis contra mí porque he sanado a todo el hombre en sábado? (Jn 7,22). Por eso, lícitamente, pueden curar los médicos a los enfermos en día festivo. Pues bien, más que por la salud corporal de un solo hombre, se debe velar por el bien público, que permite evitar muchas muertes e innumerables males, tanto espirituales como temporales. Por eso, en defensa del bien público de los fieles, es lícito hacer guerra justa en días festivos si la necesidad lo exige. Sería, en efecto, tentar a Dios cejar de combatir ante una

necesidad de ese tipo. Pero si no hay necesidad, no es lícito combatir en días festivos por las razones expuestas.

A las objeciones: Con esto se responde a ellas.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 40

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 41

Cuestión 41. La riña

Viene a continuación el tema de la riña. Sobre ella se formulan dos preguntas:

1. ¿Es pecado la riña?
2. ¿Es hija de la ira?

Artículo 1

¿Es siempre pecado la riña?

Objeciones por las que parece que no es siempre pecado la riña:

1. Parece que la riña es cierto tipo de contienda. San Isidoro, en efecto, en el libro Etymol. , dice que el término «pendenciero» viene del «rictus» del perro; pues está dispuesto siempre a contradecir, se complace con pendencias y provoca disputas. Ahora bien, la disputa no siempre es pecado. Por tanto, tampoco la riña.

2. Se lee en la Escritura que los siervos de Isaaccavaron otro pozo y aun riñeron por él (Gén 26,21). Pero no es de creer que la familia de Isaac riñera públicamente, sin que él lo impidiera, si fuera pecado. No es, pues, pecado la riña.

3. La riña parece una especie de guerra privada. Pues bien, la guerra no siempre es pecado. En consecuencia, tampoco la riña.

Contra esto: está el hecho de que el Apóstol considera a la riña entre las obras de la carne, diciendo que quienes las hacen no poseen el reino de Dios (Gal 5,20-21). Luego la riña es no sólo pecado, sino pecado mortal.

Respondo: Del mismo modo que la porfía implica contradicción de palabra, implica la riña contradicción con obras. Por eso, en torno al texto de Gálatas 5,20, comenta la Glosa diciendo que hay pendencia cuando por impulso de la ira mutuamente se agreden. De ahí que la riña es como una guerra privada que tiene lugar entre personas particulares, no en virtud de la autoridad pública, sino por voluntad desordenada. Por eso implica siempre pecado. Es pecado mortal en quien ataca a otro injustamente, ya que inferir daño a otro, llegando incluso a las manos, no se da sin pecado mortal. En quien se defiende, en cambio, puede darse sin pecado, pero a veces es pecado venial; otras, incluso, pecado mortal. Esto depende de los sentimientos que le animen y de la manera de defenderse. En efecto, si se defiende únicamente para repeler la injuria inferida y lo hace con moderación, ni es pecado ni se puede llamar propiamente riña por su parte. Pero si se defiende con espíritu de venganza y de odio, rebasando la moderación debida, es siempre pecado. Será pecado venial cuando va mezclada de un ligero movimiento de odio o de venganza, o no excede mucho la debida moderación; será, en cambio, mortal cuando se lanza contra quien le ataca con ánimo decidido a matarle o a perjudicarlo gravemente.

A las objeciones:

1. Por riña entiende San Isidoro no solamente la disputa. En las palabras aducidas de San Isidoro hay tres cosas que indican el desorden de la ira. La primera, la propensión del ánimo a porfiar; esto lo indica en las palabras siempre apercebido a combatir, es decir, independientemente de que otro le diga o haga bien o mal. Segunda, la complacencia en contradecir; por eso sigue y se deleita en la querrela. Tercera, la provocación de otros a la riña lo expresa en las palabras incita al contradictor.

2. Este texto no da a entender que los criados de Isaac riñeran, sino que se alzaron contra ellos los habitantes de la comarca. Por eso fueron ellos quienes pecaron, no los criados de Isaac, que sufrían la calumnia.

3. Según queda expuesto (q.40 a.1), para que haya guerra justa es preciso que se haga con la autoridad del poder público. La riña, en cambio, se produce por afecto privado de ira o de odio. Y así, si los agentes del príncipe o del juez con poder público agreden a unos y éstos se defienden, quienes riñen no son aquéllos, sino los que se oponen al poder público. En consecuencia, no riñen ni pecan quienes atacan, sino quienes se defienden injustamente.

Artículo 2

¿Es la riña hija de la ira?

Objeciones por las que parece que la riña no es hija de la ira:

1. En la Escritura se lee: ¿De dónde proceden las guerras y las contiendas entre vosotros? ¿No es de vuestras pasiones, que luchan en vuestros miembros? (Gál 4,1). Pues bien, la ira no pertenece al apetito concupiscible. Luego la riña no es hija de la ira, sino de la concupiscencia.

2. Se dice en los Proverbios, que el jactancioso y el desenvuelto suscitan litigios (Prov 28,25). Ahora bien, según parece, riña y litigio se identifican. Por tanto, la riña es hija de la soberbia o de la vanagloria, a las cuales compete jactarse y andar desenvueltas.

3. Se lee también en los Proverbios 18,6 que los labios de los necios promueven contiendas. Pues bien, la necedad difiere de la ira, ya que no se opone a la mansedumbre, sino más bien a la sabiduría y a la prudencia. Por tanto, la riña no es hija de la ira.

4. En otro lugar de los Proverbios se dice que el odio levanta pendencias (Prov 10,12). Pero el odio, según San Gregorio en XXXI Moral., nace de la envidia. La riña, pues, no es hija de la ira, sino de la soberbia.

5. Finalmente, otro testimonio de los Proverbios afirma que quien maquina discordia siembra riñas (Prov 17,19). La discordia es hija de la vanagloria, como hemos expuesto (a.1). Luego también la riña.

Contra esto: está el testimonio de San Gregorio, que afirma, en XXXIMoral., que la riña nace de la ira; y en la Escritura, por otra parte, leemos: El iracundo provoca contiendas (Prov 15,18; 29,22).

Respondo: Como queda expuesto (a.1), la riña implica cierta contradicción que llega hasta los hechos, ya que lo que se maquina es perjudicar a otro. Pero perjudicar a otro se puede maquinar de dos maneras. Primera, buscando pura y simplemente su mal. Este tipo de lesión es propia del odio, cuya intención es perjudicar al enemigo abiertamente o en secreto. La otra forma es maquinar el daño de otro sabiéndolo el interesado y con su oposición. Esto atañe propiamente a la ira, que es apetito de venganza. En efecto, el airado no se siente satisfecho con dañar en secreto a aquel contra el que se siente airado, sino que incluso quiere que lo sienta y que sufra algo contra su voluntad en venganza de lo que hizo, como quedó expuesto en otro lugar (1-2 q.46 a.6 ad 2), al tratar el tema de la ira. Por eso la riña nace propiamente de la ira.

A las objeciones:

1. Como hemos expuesto en otro lugar (1-2 q.25 a.1), todas las pasiones del irascible nacen de las pasiones del concupiscible. Según eso, lo que de manera inmediata nace de la ira, nace también de la concupiscencia como primera raíz.

2. La jactancia y la desenvoltura, manifestaciones de la soberbia y de la vanagloria, no provocan litigios y riñas directa, sino ocasionalmente, es decir, en cuanto que surge la ira cuando uno considera como injuria personal que otro se

prefiera a él; de este modo se originan de la ira querellas y riñas.

3. La ira, según hemos dicho (1-2 q.48 a.3), altera el juicio de la razón, y por eso tiene semejanza con la necedad, por lo cual tiene también un efecto común a las dos. En efecto, la falta de razón induce a tramar desordenadamente el daño de otro.

4. La ira, aunque a veces proceda del odio, no es, sin embargo, su efecto propio, ya que en la intención del que odia no entra perjudicar al enemigo en riña y públicamente. A veces, sin embargo, intenta hacerlo ocultamente; pero cuando presiente que no va a salir airoso, maquina perjudicarlo recurriendo a la pendencia y al litigio. Mas dañar pendencieramente es efecto peculiar de la ira, por la razón expuesta.

5. Las riñas dan lugar al odio y a la discordia en los corazones de los litigiosos. Por eso, el que planea, es decir, se propone sembrar discordias entre algunos, procura que se peleen entre sí, al igual que cualquier pecado puede imperar la acción de otro ordenándolo a su fin. Sin embargo, de esto no se sigue que la riña sea propia y directamente hija de la vanagloria.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 41

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 42

Cuestión 42. La sedición

Viene a continuación el tema de la sedición. Sobre ella se formulan dos preguntas:

1. ¿Es pecado especial?
2. ¿Es pecado mortal?

Artículo 1

¿Es la sedición pecado especial distinto de los otros?

Objeciones por las que parece que la sedición no es pecado especial distinto de los otros:

1. Escribe San Isidoro en el libro Etymol. , que el sedicioso es quien introduce disensión y provoca discordias en los ánimos. Ahora bien, quien provoca el pecado no incurre en pecado diferente del provocado. Por tanto, no parece que la sedición sea pecado especial distinto de la discordia.

2. La sedición conlleva cierta división. Pues bien, la palabra misma cisma se toma igualmente de escisión, según queda expuesto (q.39 a.1). No parece, pues, que el pecado de sedición sea distinto del de cisma.

3. Todo pecado especial distinto de otro o es o procede de otro pecado capital. Ahora bien, la sedición no parece computada ni entre los pecados capitales ni entre los que proceden de éstos, como se ve en XXXI Moral. de San Gregorio , en donde se enumeran éstos pecados. Por tanto, la sedición no es pecado especial distinto de los otros.

Contra esto: está el hecho de que el Apóstol distinga la sedición de los demás pecados (2 Cor 12,20).

Respondo: La sedición es pecado especial que en algún aspecto coincide con la guerra y la riña, y en algo difiere de ellas. Coincide, en efecto, con la guerra y la riña en cuanto implica cierta contradicción. Se diferencia, en cambio, de ellas en dos cosas. Primera, en que la guerra y la riña implican recíproca impugnación actual; la sedición, en cambio, cabe con la impugnación actual y con la preparación para ella. De ahí que, sobre el texto de 2 Cor 12,20, afirma la Glosa que las sediciones son tumultos para la lucha , hecho que tiene lugar cuando los hombres se preparan para contender y lo buscan. Difiere también de ella, en segundo lugar, porque la guerra se hace, propiamente hablando, con los enemigos de fuera, como lucha de pueblo contra pueblo; la riña, en cambio, es lucha de un particular con otro, o de unos pocos contra otros pocos; y la sedición, por el contrario, se produce, propiamente hablando, entre las partes de una muchedumbre que discuten entre sí; por ejemplo, cuando un sector de la ciudad provoca tumultos contra el otro. Por eso, dado que la sedición se opone a un bien especial, a saber, la unidad y la paz de la multitud, es pecado especial .

A las objeciones:

1. Se llama sedicioso al que provoca sedición, y porque ésta implica cierta discordia, es sedicioso quien provoca no cualquier discordia, sino la que divide las partes de la misma multitud. Pero el pecado de sedición no está sólo en quien siembra discordias, sino también en quienes disienten desordenadamente entre sí.

2. La sedición difiere del cisma en dos cosas. Primera, en que el cisma se opone a la unidad espiritual de la multitud, es decir, a la unidad eclesiástica; la sedición, en cambio, se opone a la unidad temporal, a saber: por ejemplo, a la unidad de la ciudad o del reino. Difiere también del cisma en que éste no conlleva preparación para la lucha corporal, implicando solamente disensión espiritual; la sedición, en cambio, implica preparación para la lucha corporal.

3. La sedición, como el cisma, están contenidos en la discordia, pues una y otra son un tipo de discordia no de uno con otro, sino de un sector de la multitud con otro.

Artículo 2

¿Es siempre pecado mortal la sedición?

Objeciones por las que parece que la sedición no siempre es pecado mortal:

1. La sedición implica siempre tumulto que induce a la lucha, como indica la Glosa antes (a.1) citada. Ahora bien, la lucha no siempre es pecado mortal, sino que a veces es justa y lícita, como hemos expuesto en otra ocasión (q.40 a.1; q.41 a.1). Por tanto, con mayor razón puede darse la sedición sin pecado mortal.

2. Según hemos dicho (a.1 ad 3), la sedición es un tipo de discordia, y ésta puede darse sin pecado mortal, e incluso, a veces, sin pecado. Luego también la sedición.

3. Son alabados quienes liberan a la multitud del poder tiránico. Pues bien, esto no puede llevarse a cabo sin alguna disensión en el seno de la multitud, ya que una parte se esfuerza por retener al tirano, y la otra, a toda costa, quiere derrocarlo. La sedición, pues, puede darse sin pecado.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol (2 Cor 12,20), que prohíbe las sediciones entre otros pecados mortales. Por consiguiente, la sedición es pecado mortal.

Respondo: Como hemos expuesto (a.1), la sedición se opone a la unidad de la multitud, es decir, a la unidad del pueblo, de la ciudad o del reino. Pero, en palabras de San Agustín, en II De civ. Dei, la expresión pueblo, en opinión de los sabios, designa no el conjunto de la multitud, sino el cuerpo asociado con la anuencia del derecho y la comunión utilitaria. Es, por lo mismo, evidente, que la unidad a la que se opone la sedición es la unidad de derecho y de utilidad común. En consecuencia, la sedición se opone a la justicia y al bien común. Por eso la sedición es, por naturaleza, pecado mortal. Y es tanto más grave cuanto que el bien común, impugnado por la sedición, es mayor que el bien privado impugnado por la riña.

Sin embargo, el pecado de sedición recae, primera y principalmente, sobre quienes la promueven, los cuales pecan gravísimamente; después, sobre quienes les secundan perturbando el bien común. No se puede, sin embargo, llamar sediciosos a quienes defienden el bien común resistiendo, como tampoco se llama pendencieros a quienes se defienden, como hemos dicho (q.41 a.1).

A las objeciones:

1. La lucha lícita se hace en beneficio de la utilidad de la multitud, según hemos expuesto (q.40 a.1). La sedición, empero, se urde contra el bien común. Por eso es siempre pecado mortal.

2. La discordia en aquello que no es manifiestamente un bien puede darse sin pecado. No puede, en cambio, darse sin pecado la discordia en lo que es manifiestamente un bien. Este tipo de discordia es la sedición que se opone a la utilidad de la multitud, que es manifiestamente un bien.

3. El régimen tiránico no es justo, ya que no se ordena al bien común, sino al bien particular de quien detenta el poder, como prueba el Filósofo en III Polit. en VIII Ethic. De ahí que la perturbación de ese régimen no tiene carácter de sedición, a no ser en el caso de que el régimen del tirano se vea alterado de una manera tan desordenada que la multitud tiranizada sufra mayor detrimento que

con el régimen tiránico. El sedicioso es más bien el tirano, el cual alienta las discordias y sediciones en el pueblo que le está sometido, a efectos de dominar con más seguridad. Eso es propiamente lo tiránico, ya que está ordenado al bien de quien detenta el poder en detrimento de la multitud.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 42

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 43

Cuestión 43. El escándalo

Quedan , finalmente, por estudiar los vicios que se oponen a la beneficencia. Entre ellos hay algunos que atañen a la justicia, o sea, los que injustamente perjudican al prójimo. Mas parece que contra la caridad, especialmente, va el escándalo. Por eso corresponde tratar aquí el escándalo, sobre el cual se formulan ocho preguntas:

1. ¿Qué es el escándalo?
2. ¿Es pecado el escándalo?
3. ¿Es pecado especial?
4. ¿Es pecado mortal?
5. ¿Es de perfectos escandalizarse?
6. ¿Es de ellos escandalizar?
7. ¿Se han de abandonar los bienes espirituales por el escándalo?
8. ¿Se han de dejar los bienes temporales por el escándalo?

Artículo 1

¿Es adecuada la definición del escándalo: «un dicho o un hecho menos recto que ofrece ocasión de ruina»?

Objeciones por las que parece que no está definido adecuadamente el escándalo diciendo que es un dicho o un hecho menos recto que ofrece ocasión de ruina :

1. . El escándalo, como veremos luego (a.2), es pecado. Ahora bien, según San Agustín en XXII Contra Faust. , el pecado es un hecho, un dicho o un deseo contra la ley de Dios. Luego esa definición es insuficiente, ya que no tiene en cuenta ni el pensamiento ni el deseo.

2. Dado que entre los actos virtuosos o rectos hay alguno más virtuoso o recto que otros, solamente parece no ser menos recto lo que es rectísimo. En consecuencia, si el escándalo es un dicho o un hecho menos recto, se deduce que todo acto virtuoso, a excepción del óptimo, es escándalo.

3. Hablando de ocasión, ésta expresa una causa accidental. Ahora bien, lo que es accidental no debe figurar en la definición, porque no precisa el carácter específico. Por tanto, es impropio poner en la definición de escándalo la palabra ocasión.

4. En todo cuanto hace el prójimo se puede encontrar ocasión de caída, ya que las causas accidentales están fuera de toda determinación. Si, pues, es escándalo lo que ofrece a otro ocasión de ruina, cualquier hecho o dicho puede ser escándalo, y esto no es exacto.

5. Finalmente, al prójimo se le ofrece ocasión de ruina cuando tropieza o flaquea. Pues bien, el escándalo se distingue del tropiezo y de la flaqueza, conforme a lo que escribe el Apóstol: Bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer nada en que tu hermano tropiece, se escandalice o flaquee (Rom 14,21). En consecuencia, la definición propuesta de escándalo no es adecuada.

Contra esto: está el hecho de que San Jerónimo, exponiendo el texto de San Mateo: Sabes que los fariseos, al oír esto... (Mt 15,22), escribe: Cuando leemos «quien escandalizare», debemos entender: el que diere ocasión de ruina con dicho o con hecho .

Respondo: Según expone allí mismo San Jerónimo, lo que en griego se llama «escándalo» lo podemos traducir por tropiezo, ruina o lesión del pie . Sucede, en efecto, que en el camino material se pone a veces un obstáculo, y quien tropieza en él corre el riesgo de caer; ese obstáculo se llama escándalo.

Acontece igualmente en la vida espiritual que las palabras y acciones de otro inducen a ruina espiritual en cuanto que con su amonestación, sollicitación o ejemplo arrastran al pecado. Esto es propiamente escándalo. Ahora bien, no hay nada que por su propia naturaleza induzca a ruina espiritual, a no ser que tenga algún defecto de rectitud. En efecto, lo que es perfectamente recto, lejos de inducir a la caída, preserva de ella. Por eso es buena la definición del escándalo: Dicho o hecho menos recto que ofrece ocasión de ruina .

A las objeciones:

1. El pensamiento o deseo del mal late en el fondo del corazón. No puede, por consiguiente, convertirse en ocasión de ruina. Por tanto, no puede tener razón de escándalo.

2. El sentido de la expresión menos recto no hay que entenderlo por comparación a lo que otro supere en rectitud. Significa falta de rectitud, bien sea porque se trata de algo en sí mismo malo, como es el pecado; bien sea porque ofrezca alguna apariencia de mal, como sería el caso de quien se sentara a la mesa en santuario de ídolos. En efecto, aunque tal hecho no sería en sí mismo pecaminoso si no se hace con mala intención, sin embargo, por el hecho de tener cierta semejanza o parecido de veneración al ídolo, podría ofrecer a otro ocasión de ruina. De ahí que el Apóstol amoneste: Huid de toda mala apariencia (1 Tes 5,22). Es, por lo mismo, adecuado decir menos recto, comprendiendo tanto lo que en sí mismo es pecado como lo que tiene apariencia de mal.

3. Como queda expuesto (1-2 q.75 a.2 et 3; q.80 a.1), nada que no sea la propia voluntad puede ser para el hombre causa suficiente de pecado, que es la ruina espiritual. Por eso, las palabras o las obras de otro pueden ser causa imperfecta que de alguna manera inducen a esa ruina. De ahí que en la definición no se dice ofreciendo causa de ruina, sino ofreciendo ocasión, lo cual significa causa imperfecta y no siempre causa accidental. Sin embargo, no hay inconveniente en mencionar en algunas definiciones lo accidental, ya que lo que para uno es accidental, para otro puede ser esencial, al igual que en la definición de fortuna se pone la causa accidental en II Physic.

4. El dicho o el hecho de otro puede convertirse en causa de pecado de dos modos: de suyo y accidentalmente. Lo es de suyo cuando alguien, con lo que dice o lo que hace, intenta inducir a otro a pecar; o también, aun en el caso de que no lo intente, lo que hace es de tal naturaleza que induzca a pecar; por ejemplo, pecando públicamente o haciendo algo que tiene apariencia de pecado. Quien realiza una acción de ese tipo ofrece propiamente ocasión de caída; por eso se llama escándalo activo. Por otra parte, las palabras o acciones de uno pueden convertirse accidentalmente en causa de pecado, cuando, incluso sin intención del autor, y aparte de las circunstancias de la acción, se ve alguien inducido a pecar por estar mal dispuesto, como, por ejemplo, el envidioso de bienes ajenos. En este caso, el que hace esa acción recta, en cuanto está de su parte, no da ocasión, sino que el otro la toma, conforme a las palabras del Apóstol: Tomando ocasión por medio del precepto (Rom 7,8). Este es escándalo pasivo, y no escándalo activo, ya que, quien obra con rectitud, en cuanto está de su parte, no da ocasión de la ruina que padece el otro.

Sucede, pues, que a veces se conjuntan el escándalo activo de uno y el pasivo de otro; por ejemplo, cuando uno peca por instigación de otro. A veces, en cambio, hay escándalo activo sin el pasivo, como en el caso de quien, de palabra o de obra, induce a pecar a otro y éste no consiente. Otras veces se da el escándalo pasivo sin el activo, como en el caso expuesto.

5. La palabra flaqueza indica propensión a escandalizar; ofensa expresa la indignación experimentada contra quien peca, indignación que puede darse alguna vez sin caída; la palabra escándalo, en cambio, implica el impulso mismo para la caída.

Artículo 2

¿Es pecado el escándalo?

Objeciones por las que parece que el escándalo no es pecado:

1. Los pecados no sobrevienen por necesidad, ya que, como queda expuesto (1-2 q.71 a.6; q.74 a.1; q.80 a.1), todo pecado es voluntario. Ahora bien, en la Escritura leemos que es forzoso que vengan escándalos (Mt 17,8). Por tanto, el escándalo no es pecado.

2. Ningún pecado proviene del afecto piadoso, puesto que, según leemos también en la Escritura, un árbol bueno no puede producir frutos malos (Mt 7,18). Pues bien, hay algún escándalo que procede del afecto piadoso, como se ve en el caso del Señor, que dice a San Pedro: Me eres escándalo (Mt 16,23), texto comentado por San Jerónimo en estos términos: El error del apóstol, que proviene del afecto piadoso, nunca parecerá incentivo del diablo. En consecuencia, no todo escándalo es pecado.

3. El escándalo implica siempre cierto tropiezo. Pero no todo el que tropieza cae. El escándalo, pues, puede darse sin pecado, que es caída de tipo espiritual.

Contra esto: está el hecho de que el escándalo es un dicho o un hecho menos recto. Ahora bien, una cosa tiene formalidad de pecado porque carece de rectitud. Por tanto, el escándalo es siempre pecado.

Respondo: Como hemos expuesto (a.1 ad 4), hay un doble escándalo: el pasivo, de quien sufre el escándalo, y el activo, de quien lo provoca ofreciendo ocasión de caída. El escándalo pasivo es siempre pecado en quien lo sufre, ya que nadie se escandaliza sino en cuanto que de algún modo sufre ruina espiritual, la cual es pecado. Pero puede darse también el escándalo pasivo, sin pecado por parte de quien fue autor del hecho por el que otro se escandaliza; tal es el caso de quien se escandaliza por el bien que otro hace. Igualmente, el escándalo activo es siempre pecado por parte de quien lo provoca. En efecto, la acción o es pecado o tiene apariencia de pecado. En este caso, la caridad hacia el prójimo obliga a esforzarse en velar por su salvación; no hacerlo implica atentado contra la caridad. Sin embargo, puede darse el escándalo activo sin pecado por parte de aquel a quien escandaliza, como afirmamos antes (a.1 ad 4).

A las objeciones:

1. Las palabras que leemos en la Escritura: es preciso que vengan escándalos, no deben entenderse en el sentido de necesidad absoluta, sino de necesidad condicionada, o sea, en el sentido de que lo sabido y preanunciado por Dios necesariamente se cumplirá; pero esa proposición hay que tomarla en sentido compuesto, según expusimos en la primera parte (q.14 a.13 ad 3; q.23 a.6 ad 2). Se puede decir también que es preciso que vengan escándalos con necesidad de fin, ya que son útiles para que se destaquen los de virtud probada. Es incluso necesario que se produzcan escándalos debido a la condición de los hombres, que no se precaven de sus pecados. Es como si el médico, viendo seguir un régimen contraindicado, dijera: Esos por necesidad han de enfermar. Eso habría que entenderlo en este supuesto: si no cambian de dieta. Del mismo modo, por necesidad se producirán escándalos si los hombres no cambian su mal género

de vida.

2. El escándalo se toma en ese lugar en el sentido amplio de cualquier impedimento. Pedro, en efecto, quería evitar la pasión de Cristo llevado de su afecto piadoso hacia él.

3. Nadie tropieza espiritualmente sin experimentar de alguna manera retraso en el camino hacia Dios. Es lo que supone al menos el pecado venial.

Artículo 3

¿Es pecado especial el escándalo?

Objeciones por las que parece que el escándalo no es pecado especial:

1. El escándalo es, en efecto, un dicho o hecho menos recto. Pero todo pecado es precisamente eso. Por tanto, todo pecado es escándalo. Luego el escándalo no es pecado especial.

2. Todo pecado especial, o toda injusticia especial, está separado de los demás, como afirma el Filósofo en V Ethic. Ahora bien, el escándalo no se encuentra separado de los demás pecados. Por tanto, no es pecado especial.

3. El pecado especial se constituye por lo que especifica el acto moral. Pues bien, el escándalo se define por el hecho de pecar delante de otros; por otra parte, pecar en público, aun en el supuesto de que constituye una circunstancia agravante, no parece que implique especie particular de pecado. En consecuencia, el escándalo no es pecado especial.

Contra esto: está el hecho de que a virtud especial se opone pecado también especial. Ahora bien, el escándalo se opone a una virtud especial, a saber: la caridad, conforme a lo que leemos en la Escritura: Si por un alimento tu hermano se entristece, tú no procedes ya según la caridad (Rom 14,15). Luego el escándalo es pecado especial.

Respondo: Ha quedado expuesto (a.1 ad 4; a.2) que hay dos tipos de escándalo: el activo y el pasivo. El escándalo pasivo no puede ser, en verdad, pecado especial, ya que en todo tipo de pecado queda uno bajo la influencia de las palabras o de las acciones de otro; el hecho, pues, de encontrar ocasión de pecar en las palabras o en las acciones de otro tampoco constituye razón especial de pecado, porque no implica deformidad especial opuesta a una virtud. El escándalo activo puede entenderse de dos maneras: en sí mismo y accidentalmente. Se puede considerar accidentalmente el escándalo cuando no entra en la intención del agente, como es el caso de quien con su acción desordenada o con su palabra no intenta ofrecer ocasión de caídas a otro, sino solamente satisfacer su voluntad. En este caso, el escándalo activo no es pecado especial, pues lo accidental no constituye la especie. Pero se da escándalo activo por sí mismo cuando con lo que se dice o se hace desordenadamente se intenta arrastrar a otro al pecado. En este caso, el hecho de proponerse un objetivo especial da lugar a una especie particular de pecado, ya que, como hemos expuesto (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6), el fin da la especie moral a los actos. De ahí que, al igual que el hurto o el homicidio son pecado especial intentado contra el prójimo, lo es también, y por la misma razón, el escándalo. El escándalo se opone, en verdad, y de manera directa, a la corrección fraterna, que se propone evitar algún perjuicio especial al prójimo.

A las objeciones:

1. Todo pecado puede servir de materia al escándalo activo. Pero la razón formal de pecado especial le viene al escándalo de la intención del fin, como hemos expuesto.

2. El escándalo activo puede darse con separación de los demás pecados, como es el caso de quien escandaliza al prójimo por una acción que de suyo no es pecado, pero que tiene apariencia de mal.

3. El escándalo no tiene razón especial de pecado por la circunstancia indicada, sino por la intención del fin, según hemos expuesto.

Artículo 4

¿Es pecado mortal el escándalo?

Objeciones por las que parece que el escándalo es pecado mortal:

1. Según hemos expuesto (q.35 a.3; 1-2 q.88 a.2), todo pecado contrario a la caridad es pecado mortal. Ahora bien, el escándalo, según hemos visto (Introd.; a.2; a.3), es contrario a la caridad. Luego el escándalo es pecado mortal.

2. Solamente el pecado mortal merece la condenación eterna. Pues bien, el escándalo es castigado con la condenación eterna, conforme a lo que leemos en la Escritura: Al que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más le vale que le cuelguen al cuello una de esas piedras de molino que mueven los asnos y le hundan en el profundo del mar (Mt 18,6). Porque, según comenta San Jerónimo, mucho mejor es recibir pena corta por la culpa que ser deputado al tormento eterno. En consecuencia, el escándalo es pecado mortal.

3. Es mortal todo pecado cometido contra Dios, ya que sólo él aparta al hombre de Dios. Ahora bien, el escándalo es pecado contra Dios, conforme a lo que escribe el Apóstol: Hiriendo las conciencias flacas de los hermanos, pecáis contra Cristo (1 Cor 8,12). Por tanto, el escándalo es siempre pecado mortal.

Contra esto: está el hecho de que inducir a alguien a cometer pecado venial puede ser también pecado venial. Ahora bien, esto afecta a la esencia del escándalo. Luego el escándalo puede ser pecado venial.

Respondo: Según hemos expuesto (a.1), el escándalo implica cierto tropiezo que dispone a la caída. De ahí que el escándalo pasivo puede ser a veces pecado venial, cuando solamente implica tropiezo; tal es, por ejemplo, el caso de quien por la palabra o la acción de otro experimenta un movimiento de pecado venial. Pero a veces el escándalo es pecado mortal, cuando el tropiezo conlleva la caída, como es el caso de quien por la palabra y la acción de otro llega hasta el pecado mortal.

En cuanto al escándalo activo, en el caso de que se produzca accidentalmente, puede ser a veces pecado venial. Es el caso, por ejemplo, de que alguien cometa pecado venial, o realice una acción que en sí misma no es pecado, sino que tiene apariencia de mal, junto con cierta indiscreción. A veces, sin embargo, es pecado mortal, o porque lo hecho lo es, o porque quien lo cometió desprecia la salvación del prójimo hasta el punto de no reprimirse de lo que le place. Pero si es escándalo en sí mismo activo e intenta seducir a otro a pecar mortalmente, es pecado mortal. Otro tanto ocurre en el caso de quien intenta inducir a otro al pecado venial, pero cometiendo una acción de pecado mortal. Pero si se intenta inducir a pecado venial cometiendo pecado venial, el escándalo es pecado venial.

A las objeciones: Con lo dicho se les da respuesta.

Artículo 5

¿Puede tener cabida entre los perfectos el escándalo pasivo?

Objeciones por las que parece que el escándalo pasivo puede haber incluso entre los perfectos:

1. Cristo fue la suma de la perfección. Pues bien, él mismo dijo a San

Pedro: Me eres escándalo (Mt 16,23). Luego mucho más pueden sufrir escándalo los perfectos.

2. El escándalo conlleva algo que ofrece a otro obstáculo espiritual. Pues bien, los hombres perfectos pueden encontrar también obstáculos en el progreso de su vida espiritual, conforme a lo que escribe el Apóstol: Hemos querido ir a vosotros, yo, Pablo, una y otra vez; mas nos lo impidió Satanás (1 Tes 2,18). Luego también los perfectos pueden sufrir escándalo.

3. Los pecados veniales pueden encontrarse incluso en los varones perfectos, como leemos en la Escritura: Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos (1 Jn 1,8). Ahora bien, según hemos expuesto (a.4), el escándalo pasivo no siempre es pecado mortal, sino, a veces, venial. En consecuencia, el escándalo pasivo puede darse también en los varones perfectos.

Contra esto: está el comentario de San Jerónimo a las palabras de San Mateo Quien escandalizare a uno de estos pequeños (Mt 18,6): Ten en cuenta que el que se escandaliza es pequeño; los mayores, en efecto, no sufren escándalo .

Respondo: El escándalo pasivo implica en quien lo recibe cierta sacudida del alma respecto al bien. Nadie, en verdad, sufre sacudida alguna cuando está firmemente afincado en algo incommovible. Pues bien, los mayores o perfectos se encuentran firmemente afianzados en Dios, cuya bondad es inmutable, y aunque están unidos a sus superiores, lo están solamente en la medida en que éstos lo están con Cristo, a tenor de las palabras del Apóstol: Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo (1 Cor 4,16). De ahí que, por más que vean que los otros se comportan desordenadamente, ellos no declinan de su rectitud, según leemos en la Escritura: Quienes confían en el Señor son como el monte Sión; nunca sufrirán conmoción los que habitan en Jerusalén (Sal 124,2). De ahí que no se dará el escándalo en quienes viven perfectamente unidos a Dios por el amor, según estas palabras: Mucha paz para quienes aman tu ley. No hay escándalo para ellos (Sal 118,165).

A las objeciones:

1. Como ya hemos expuesto (a.2 ad 2), la palabra escándalo hay que entenderla ahí en sentido amplio, y significa todo tipo de impedimento. Por eso dice el Señor a Pedro: Me eres escándalo, en cuanto que trataba de impedir que sufriera la pasión.

2. Los varones perfectos pueden tropezar con obstáculos en las acciones exteriores. Pero en lo que afecta a su voluntad interior, ni las palabras ni las acciones de otro les impedirán encaminarse hacia Dios, a tenor de las palabras del Apóstol: Ni la muerte ni la vida podrán apartarnos de la caridad de Dios (Rom 8,38-39).

3. Los varones perfectos inciden a veces en pecados veniales por debilidad de la carne; pero no se escandalizan por las palabras o acciones de los demás en el sentido preciso que se da al concepto de escándalo. No obstante, puede darse en ellos algún acercamiento al escándalo conforme a lo que leemos en la Escritura: Nada faltó para que mis pies resbalaran (Sal 72,2).

Artículo 6

¿Puede tener cabida el escándalo activo en los varones perfectos?

Objeciones por las que parece que en los varones perfectos puede tener cabida el escándalo activo:

1. La perturbación es efecto de la acción. Ahora bien, hay quienes pueden sufrir escándalo por los dichos o acciones de los perfectos, como leemos en la

Escritura: ¿Sabes que al oír esas palabras se han escandalizado los fariseos? (Mt 15,13). Luego los varones perfectos pueden dar lugar al escándalo activo.

2. Pedro, después de recibir el Espíritu Santo, se encontraba en estado de perfección. Sin embargo, escandalizó después a los gentiles, a tenor del testimonio del Apóstol: Pero cuando vi que no procedía con rectitud, según la verdad del Evangelio, dije a Cefas, o sea, Pedro, en presencia de todos: Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar? (Gál 2,14). Por tanto, el escándalo activo puede darse en varones perfectos.

3. El escándalo activo es a veces pecado venial. Ahora bien, los pecados veniales pueden darse también en los varones perfectos. En consecuencia, también puede darse en ellos el escándalo activo.

Contra esto: está el hecho de que repugna más a la perfección el escándalo activo que el pasivo. Ahora bien, en los varones perfectos no puede darse el escándalo pasivo. Luego mucho menos puede darse el escándalo activo.

Respondo: Hay propiamente escándalo activo cuando se dice o hace algo que por sí mismo induzca a otro a caída; este hecho se produce solamente por acciones o palabras desordenadas. Ahora bien, incumbe a los varones perfectos ordenar cuanto hacen conforme a la regla de la razón, a tenor de lo que escribe el Apóstol: Hágase todo con decoro y orden (1 Cor 14,40). Y esta cautela la tienen especialmente en cuenta no solamente en las cosas en las que podrían dar ellos un mal paso, sino también en aquellas en que podrían inducir a otros a darlo. Si, no obstante, en lo que dicen o hacen se produce algo que no corresponde a la moderación debida, eso tiene su origen en la debilidad humana, por la que desfallecen en la perfección. Sin embargo, no desfallecen hasta el punto de apartarse mucho del orden de la razón; se apartan tan sólo un poco y levemente; no es de tal importancia que otro razonablemente pueda encontrar en ello ocasión de pecar.

A las objeciones:

1. El escándalo pasivo siempre es causado por algún escándalo activo, mas no siempre por el escándalo activo ajeno; a veces, el sujeto es la misma persona escandalizada; es decir, el sujeto se escandaliza a sí mismo.

2. San Pedro pecó, ciertamente, y en expresión de San Agustín y del mismo San Pablo, fue digno de reprensión al apartarse de los gentiles para no escandalizar a los judíos. Pedro cometió en ello cierta imprudencia, escandalizando de esa manera a los gentiles convertidos a la fe. En todo caso, la acción de Pedro no era tan grave que pudieran escandalizarse con razón. Por eso padecían escándalo pasivo, pero en San Pedro no había escándalo activo.

3. Los pecados veniales de los perfectos consisten sobre todo en movimientos repentinos que, por ser ocultos, no pueden escandalizar. Pero si cometen pecados veniales incluso de palabra o de acción externa, son tan leves que de suyo no tienen poder de escandalizar.

Artículo 7

¿Se han de dejar los bienes espirituales por el escándalo?

Objeciones por las que parece que deben dejarse los bienes espirituales por el escándalo:

1. En el libro *Contra Epistolam Parmen.* enseña San Agustín que, cuando se teme peligro de escándalo, se debe cesar en el castigo de los pecadores. Ahora bien, el castigo de los pecadores es algo espiritual, ya que se trata de un acto de

justicia. En consecuencia, se debe dejar el bien espiritual por el escándalo.

2. La doctrina sagrada parece ser sobremanera espiritual. Pues bien, por razón del escándalo es menester abandonarla, conforme a lo que escribe San Mateo: No echéis lo santo a los perros ni las perlas a puercos, no sea que se revuelvan y os devoren (Mt 7,6). Se debe, pues, abandonar el bien espiritual por el escándalo.

3. La corrección fraterna, por ser acto de caridad, es un bien espiritual. Ahora bien, a veces hay que desistir de ella, para evitar el escándalo de los demás, a tenor de lo que escribe San Agustín en *I De civ. Dei*. Luego hay que abandonar el bien espiritual por el escándalo.

4. Por razón de escándalo pide San Jerónimo abandonar cuanto sea preciso sin menoscabo de la triple verdad de la vida, de la justicia y de la doctrina. Pues bien, el cumplimiento de los consejos y la donación de limosnas pueden ser abandonados muchas veces sin menoscabo de la triple verdad; de lo contrario, pecarían siempre quienes no los abandonan. Pero, por otra parte, son consideradas las mayores entre las obras espirituales. En consecuencia, las obras espirituales deben ser abandonadas por el escándalo.

5. Finalmente, evitar cualquier tipo de pecado es un bien espiritual, dado que todo pecado redundará en detrimento espiritual de quien peca. Sin embargo, parece que, a veces, para evitar el escándalo del prójimo, se debe pecar venialmente; por ejemplo, cuando, pecando venialmente, se impide que otro incurra en pecado mortal. El hombre, en efecto, tiene el deber de evitar la condenación del prójimo, mientras pueda hacerlo sin perjuicio de la propia salvación, y ésta no se pierde por el pecado venial. Por consiguiente, el hombre debe dejar algún bien espiritual para evitar el escándalo.

Contra esto: está el testimonio de San Gregorio que comentando a Ezequiel, escribe: Si la verdad da lugar al escándalo, es preferible permitir el escándalo a apartarse de la verdad. Ahora bien, los bienes espirituales pertenecen de forma muy especial al plano de la verdad. Por tanto, no se deben abandonar los bienes espirituales por el escándalo.

Respondo: Como hay dos clases de escándalo, a saber: el activo y el pasivo, huelga plantearse esta cuestión respecto al escándalo activo. En efecto, dado que el escándalo activo es un dicho o un hecho menos recto, jamás deberá hacerse nada con este escándalo. La cuestión, empero, tiene razón de ser respecto al escándalo pasivo. Se debe, pues, considerar qué hay que dejar para que otro no se escandalice. Pues bien, entre los bienes espirituales hay que distinguir. Algunos son necesarios para la salvación, y éstos no se pueden omitir sin pecado mortal, ya que es evidente que nadie puede pecar mortalmente para impedir el pecado de otro, porque el orden de la caridad exige que la salud espiritual propia prevalezca sobre la ajena. Por lo mismo, lo necesario para la salvación no debe omitirse a efectos de evitar el escándalo.

En cuanto a los bienes espirituales no necesarios para la salvación se impone, a su vez, establecer una distinción. En efecto, el escándalo a que dan lugar proviene, a veces, de la malicia; tal es el caso de quien quiere impedir ese tipo de bienes espirituales provocando escándalo. Ese era el escándalo de los fariseos, que se escandalizaban de la doctrina del Señor. Ese tipo de escándalo debe desdeñarse, como enseña el Señor (Mt 15, 14). Pero el escándalo proviene a veces de la debilidad y de la ignorancia; es el escándalo de los pusilánimes. En ese caso se deben ocultar, y a veces incluso diferir, las obras espirituales, si puede hacerse sin inminente peligro, hasta que, explicado el tema, se desvanezca

el escándalo. Pero si, una vez explicado el tema, continúa el escándalo, parece que éste proviene entonces de la malicia, en cuyo caso no hay razón para omitir las obras espirituales a causa de él.

A las objeciones:

1. Las penas no se imponen por sí mismas, sino como medicina para reprimir los pecados. Por eso, en tanto entran en el ámbito de la justicia en cuanto que por ellas se contienen los pecados. Pero si del hecho de imponer las penas se siguen claramente más y mayores pecados, ya no sería obra de justicia. Es el caso de que habla San Agustín, es decir, cuando la excomunión de algunos redundaba en peligro de cisma: excomulgar en esas circunstancias dejaría de pertenecer a la verdad de la justicia.

2. Sobre la doctrina hay que tener en cuenta dos cosas: la verdad que se enseña y el acto mismo de enseñarla. De estas dos cosas, la primera es necesaria para la salvación, es decir, no enseñar lo contrario a la verdad; antes bien, aquel a quien incumbe el oficio de enseñarla, debe proponer la verdad teniendo en cuenta las circunstancias de tiempo y de las personas. De ahí que, cualquiera que sea el escándalo a que pueda dar lugar, jamás se debe renunciar a la verdad y enseñar el error. El acto mismo de enseñar, por su parte, se considera entre la limosna espiritual, como ya quedó expuesto (q.32 a.2). Por eso es necesario tratar de la misma manera la doctrina y las otras obras de misericordia de que hablaremos dentro de poco (ad 4).

3. Según hemos expuesto (q.33 a.1), la corrección fraterna se ordena a corregir al hermano. Por eso se le debe considerar entre los bienes espirituales, en la medida en que pueda conseguir su objetivo. Este, en verdad, no se consigue si por la corrección se escandaliza el hermano. De ahí que, si se desiste de la corrección por el escándalo, no se omite un bien espiritual.

4. En la verdad de la vida, de la doctrina y de la justicia va comprendido no sólo lo que es necesario para la salvación, sino también todo aquello por lo que se llega a ella de una manera más perfecta, a tenor de lo que escribe el Apóstol: ¡Aspirad a los carismas superiores! (1 Cor 12,31). De ahí que tampoco se han de abandonar absolutamente ni los consejos ni tampoco las obras de misericordia por escándalo de los pequeñuelos, como hemos expuesto.

A veces, sin embargo, la observancia de los consejos y el cumplimiento de las obras de misericordia son necesarias para la salvación. Esto resulta evidente en quienes ya han hecho voto de ellos y en quienes tienen el deber de socorrer las necesidades ajenas, tanto en el plano temporal, dando de comer al hambriento, como en el espiritual, enseñando al que no sabe. Otro tanto ocurre cuando se trata de cosas anejas al cargo, como es el caso de los prelados, o cuando lo exija la necesidad del indigente. En estos supuestos vale exactamente la misma razón para estos casos que para lo que es necesario para la salvación.

5. Hay quienes sostuvieron que se debía cometer pecado venial para evitar el escándalo. Pero esto implica contradicción. En efecto, si hay que hacer una cosa ya no existe ni mal ni pecado, porque el pecado no puede ser objeto de elección. Puede, sin embargo, acontecer que en tal o cual circunstancia no sea pecado venial lo que sería si no se diera esa circunstancia, y así, las palabras jocosas son pecado venial cuando se profieren sin utilidad, pero si se dicen por motivo razonable no son ni ociosas ni pecado. Mas aunque por el pecado venial no se pierda la gracia que proporciona al hombre la salvación, sin embargo, en cuanto venial, dispone para el pecado mortal y redundaba en detrimento de la salvación.

Artículo 8

¿Se debe abandonar lo temporal por el escándalo?

Objeciones por las que parece que se debe abandonar lo temporal por el escándalo:

1. Más que cualquier otro bien temporal debemos desear la salud espiritual del prójimo, que encuentra un obstáculo en el escándalo. Ahora bien, lo menos amado lo abandonamos por lo más amado. En consecuencia, debemos dejar los bienes temporales para evitar el escándalo del prójimo.

2. Según la regla de San Jerónimo, todo cuanto se puede omitir, quedando a salvo la triple verdad, se ha de dejar por el escándalo. Pues bien, se puede abandonar lo temporal quedando a salvo la triple verdad. Por consiguiente, se ha de dejar también por el escándalo.

3. Entre los bienes temporales nada hay más necesario que la comida. Mas por el escándalo debe dejarse la comida a tenor de las palabras del Apóstol: Por tu comida no destruyas a aquel por quien Cristo murió (Rom 14,15). Con mayor razón, pues, se deben dejar los demás bienes temporales por el escándalo.

4. El mejor medio para conservar o recuperar lo temporal es el juicio. Ahora bien, no es lícito recurrir a los jueces, sobre todo cuando hay escándalo, según el testimonio de la Escritura: Al que quiera contender contigo para quitarte la túnica, dale también el manto (Mt 5,40); y en otro lugar: Ya es un fallo en vosotros que haya pleitos entre vosotros. ¿Por qué no preferís soportar la injusticia? ¿Por qué no dejaros más bien despojar? (1 Cor 6,7). Por tanto, parece que por el escándalo lo temporal debe ser abandonado por lo espiritual.

5. Finalmente, entre los bienes temporales ninguno parece que se deba abandonar menos que lo que va anejo a lo espiritual. Ahora bien, por escándalo debe ser abandonado ese tipo de bienes, ya que, en efecto, sembrando los bienes espirituales no aceptaba el Apóstol salario temporal para no crear obstáculo alguno al Evangelio de Cristo (1 Cor 9,12), y por causa análoga, en algunas regiones, no exige la Iglesia los diezmos para evitar el escándalo. En consecuencia, con mayor razón se ha de dar de mano a lo temporal por el escándalo.

Contra esto: está el hecho de que el bienaventurado Tomás de Cantorbery reclamó los bienes de la Iglesia a pesar del escándalo del rey.

Respondo: Entre los bienes temporales se impone una distinción, ya que o son nuestros o nos han confiado su conservación en favor de otros; tal es el caso de los bienes de la Iglesia confiados a los prelados, o el de los bienes comunales confiados a los que gobiernan la república. La conservación de esos bienes, al igual que los entregados en depósito, incumbe por necesidad a quienes les han sido confiados. Por eso no se deben abandonar por el escándalo, al igual que lo que sea necesario para la salvación. En cambio, los bienes temporales de que somos dueños, por el escándalo debemos dejarlos unas veces sí y otras no: dándolos, si están en nuestro poder, o no reclamándolos, si los tienen otros. En efecto, si se produce el escándalo por flaqueza o por ignorancia ajenas, como dijimos del escándalo de los pusilánimes (a.7), entonces o hay que abandonarlos del todo o hay que desvanecer de alguna manera el escándalo, por ejemplo, con alguna explicación. Por eso escribe San Agustín en el libro De Serm. Dom. : Hay que dar lo que, en cuanto sea posible valorarlo, ni te perjudique a ti ni a los demás. Y cuando negares lo que pide, hazle ver la justicia; y corrigiéndolo, darás algo mejor al que pide injustamente. Pero el escándalo nace a veces de la malicia, como el escándalo de los fariseos. En este caso no se deben abandonar los bienes

temporales por consideración hacia quien provoca tales escándalos, ya que esto, por una parte, redundaría en perjuicio del bien común, ofreciendo a los malos ocasión de rapiña; y por otra, causaría perjuicio a los mismos ladrones, que permanecerían en pecado reteniendo lo ajeno. Por eso dice San Gregorio en Moral. : A algunos de los que nos quitan lo temporal tan solamente se les debe tolerar, pero hay otros a quienes hay que impedirselo justamente, no por la única preocupación de que no nos roben lo nuestro, sino para que los raptos no se pierdan reteniendo lo ajeno.

A las objeciones:

1. A ella responde lo expuesto.

2. Si a los hombres malos se les permite indistintamente alzarse con lo ajeno, redundaría en detrimento de la verdad, de la vida y de la justicia. Por lo mismo, no hay que abandonar los bienes temporales por cualquier tipo de escándalo.

3. No pretende el Apóstol amonestar que por escándalo se deje todo manjar, ya que tomar alimento es necesario para la salud. Pero hay un alimento determinado que se debe dejar por escándalo, como lo indican las palabras: Si un alimento causa escándalo a mi hermano, nunca lo comeré, para no dar escándalo a mi hermano (1 Cor 8,13).

4. En expresión de San Agustín en el libro De Serm. Dom. , el precepto del Señor debe entenderse en el sentido de disposición de ánimo, es decir, que el hombre sea apercebido a sufrir antes injuria o engaño que meterse en juicio, si es útil, pues alguna vez no lo es, como hemos visto.

5. El escándalo que evitaba el Apóstol era el que procedía de la ignorancia de los gentiles, que no estilaban eso. De ahí que había que abstenerse durante algún tiempo, hasta que se instruyeran debidamente. Por causa parecida se abstiene la Iglesia de exigir diezmos en las regiones en que no hay costumbre de pagarlos.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 43

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 44

Cuestión 44. Los preceptos de la caridad

Corresponde a continuación tratar de los preceptos de la caridad. Sobre ellos se plantean ocho problemas:

1. ¿Se ha de dar precepto sobre la caridad?
2. ¿Uno sólo o dos?
3. ¿Son suficientes dos?
4. ¿Está bien mandado que se ame a Dios con todo el corazón?
5. ¿Está bien añadido con toda el alma, etc.?
6. ¿Se puede cumplir este precepto en esta vida?
7. Sobre el precepto amarás al prójimo como a ti mismo.
8. ¿Cae bajo precepto el orden de la caridad?

Artículo 1

¿Se deben dar algunos preceptos sobre la caridad?

Objeciones por las que parece que no se debe dar ningún precepto sobre la caridad:

1. La caridad, por ser forma de las virtudes, da a todos sus actos el modo, como hemos expuesto (q.23 a.8). Ahora bien, se dice generalmente que el modo no cae bajo precepto. Por tanto, no se deben dar preceptos sobre la caridad.

2. La caridad derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo (Rom 5,5) nos hace libres porque donde está el Espíritu, allí está la libertad (2 Cor 3,17). Pues bien, la obligación que nace del precepto se opone a la libertad, porque impone una necesidad. En consecuencia, no se deben dar preceptos sobre la caridad.

3. La caridad es la principal de las virtudes, a las cuales se ordenan los preceptos, como quedó demostrado en otro lugar (1-2 q.100 a.9 ad 2); por tanto, si se dieran preceptos sobre la caridad, deberían estar comprendidos entre los preceptos mayores, que son los del decálogo, y, sin embargo, no lo están. Por tanto, no se deben dar preceptos sobre la caridad.

Contra esto: está el hecho de que, cuanto pide Dios de nosotros, cae bajo precepto. Ahora bien, Dios pide del hombre que le ame, como se ve en la Escritura (Dt 10,12). Por tanto, se deben dar preceptos sobre el amor de caridad, que es el amor de Dios.

Respondo: Como ya quedó expuesto (1-2 q.99 a.1 et 5; q.100 a.5 ad 2), el precepto implica razón de deuda. Por tanto, una cosa cae bajo precepto en la medida en que reviste formalidad de adeudada. Ahora bien, una cosa resulta adeudada de dos maneras: en sí misma y por otra. En sí mismo es obligatorio, en cualquier menester, todo lo que es fin, ya que, por definición, el fin entraña razón de bien. Es, en cambio, obligación, por razón de otra cosa, cuanto se ordena al fin, como es deber del médico, de suyo, curar; por razón de otra cosa, diagnosticar el remedio adecuado. Pues bien, el fin de la vida espiritual es que el hombre se una a Dios, lo cual se logra por la caridad; y a ello se ordena, como a su fin, todo cuanto afecta a la vida espiritual. Por eso escribe el Apóstol: El fin de este mandato es la caridad, que procede de un corazón limpio, de una conciencia recta y de una fe sincera (1 Tim 1,5). De hecho, todas las virtudes, cuyos actos son objeto de precepto, están ordenadas o a purificar el corazón del torbellino de las pasiones, y es el caso de las virtudes que conciernen a las pasiones; o al menos se ordenan a proporcionar una buena conciencia, como es el caso de las virtudes que recaen sobre la acción; o, por último, se ordenan a engendrar la rectitud de fe, y es el caso de las virtudes que atañen al culto divino.

Mas para amar a Dios se requieren estas tres cosas, porque, en efecto, el corazón impuro aparta del amor de Dios a causa de la pasión que inclina hacia las cosas de la tierra; la mala conciencia, por su parte, hace tener horror a la justicia divina por el temor de la pena; finalmente, la fe fingida arrastra el efecto hacia una divinidad ficticia, apartándolo de la verdad de Dios. Por tanto, dado que, en cualquier género, lo que es en sí mismo tiene más valor que lo que es por otro, sigúese de ello que el mandamiento máximo tiene por objeto la caridad, como se ve en la Escritura (Mt 22,38).

A las objeciones:

1. Como quedó expuesto al tratar de los preceptos (1-2 q.100 a.10), el modo del amor no cae bajo los preceptos, cuyo objeto son los demás actos de las virtudes. Por ejemplo, en el precepto honra a tu padre y a tu madre (Ex 20,12), no está incluido que se haga por caridad. Sin embargo, el acto del amor se incluye en preceptos especiales.

2. La obligación del precepto no se opone a la libertad más que en aquel cuya mente es opuesta a lo mandado, como se ve en quienes guardan los mandamientos por temor. Ahora bien, el precepto de la caridad no se puede cumplir sino por propia voluntad, y por eso no repugna a la libertad.

3. Todos los preceptos del decálogo se ordenan al amor de Dios y del prójimo. Por eso los preceptos de la caridad no están referidos entre los del decálogo, sino que van incluidos en todos.

Artículo 2

¿Se debieron dar dos preceptos sobre la caridad?

Objeciones por las que parece que no se debieron dar dos preceptos sobre la caridad:

1. Según hemos expuesto (a.2 arg.3), los preceptos de la ley se ordenan a la virtud. Pues bien, la caridad constituye una sola virtud, como hemos dicho (q.23 a.5). Por tanto, no se debió dar más que un precepto sobre ella.

2. Como afirma San Agustín en I De doct. christ. , la caridad no ama sino a Dios y al prójimo. Ahora bien, nosotros estamos suficientemente ordenados a amar a Dios con el precepto amarás al Señor, tu Dios (Dt 6,5). En consecuencia no fue preciso añadir otro precepto sobre el amor al prójimo.

3. A preceptos distintos se oponen pecados distintos. Pero no se peca si, dando de lado el amor al prójimo, no se traspasa el amor de Dios; antes bien, se lee en la Escritura: Si alguien viniere a mí y no odia a su padre y a su madre, no puede ser discípulo mío (Lc 14,26). Por tanto, no es distinto el amor de Dios y el del prójimo.

4. Finalmente, tenemos el testimonio del Apóstol: Quien ama al prójimo ha cumplido la ley (Rom 13,8). Pero la ley no se cumple sino observando todos los preceptos. Por lo mismo, todos ellos van incluidos en el amor al prójimo. En consecuencia, basta ese único precepto sobre el amor al prójimo. No debe haber, pues, dos preceptos sobre la caridad.

Contra esto: está el testimonio de la Escritura: Este mandamiento hemos recibido del Señor: que quien ama a Dios ame también al prójimo (1 Jn 4,21).

Respondo: Según quedó expuesto al tratar el tema de los preceptos (1-2 q.91 a.3; q.100 a.1), éstos desempeñan en la ley la misma función que las proposiciones en las ciencias especulativas. En éstas, las conclusiones se encuentran contenidas virtualmente en los primeros principios. De ahí que quien conociera perfectamente los primeros principios en toda su virtualidad, no tendría

necesidad de que se le propusieran por separado las conclusiones. Mas dado que no todos los que conocen los principios están en condiciones de considerar lo que se encuentra virtualmente en ellos, se hace necesario que, en atención a ellos, las conclusiones sean deducidas de los principios. Pues bien, en el plano de la acción en el que nos dirigen los preceptos de la ley, el fin tiene razón de principio, como hemos expuesto (q.23 a.7 ad 2; q.26 a.1 ad 1); y el amor de Dios es el fin al que se ordena el amor al prójimo. De ahí que no sólo es menester dar preceptos sobre el amor de Dios, sino también sobre el amor al prójimo, en atención a quienes, por menos capaces, no captarían fácilmente la realidad de que uno de esos preceptos está incluido en el otro.

A las objeciones:

1. Aunque la caridad sea una sola virtud, tiene, sin embargo, dos actos, uno de los cuales se ordena al otro como fin. Ahora bien, los preceptos tienen por objeto los actos de las virtudes, y por eso fue necesario que hubiera más preceptos sobre la caridad.

2. Dios es amado en el prójimo como el fin en lo que conduce a él. Sin embargo, convino dar explícitamente dos preceptos sobre ambos por la razón expuesta.

3. Lo que está ordenado al fin tiene razón de bien en orden al fin. Según eso, apartarse del fin, y no de otro modo, tiene razón de mal.

4. En el amor de Dios va incluido el amor al prójimo, como el fin en lo que está ordenado a él, y viceversa. Fue, sin embargo, necesario dar explícitamente uno y otro precepto por la razón expuesta.

Artículo 3

¿Son suficientes los dos preceptos de la caridad?

Objeciones por las que parece que no son suficientes los dos preceptos de la caridad:

1. Los preceptos se dan acerca de los actos de las virtudes. Pues bien, los actos se distinguen por sus objetos, y dado que el hombre debe amar con caridad cuatro objetos, o sea, a Dios, a sí mismo, al prójimo y al propio cuerpo, como ya hemos expuesto (q.25 a.12), parece que debe haber cuatro preceptos de la caridad. Por consiguiente, no son suficientes dos.

2. El acto de caridad no es solamente el amor, sino también el gozo, la paz y la beneficencia. Ahora bien, debe haber preceptos sobre todos los actos virtuosos. Luego no son suficientes los dos de la caridad.

3. Incumbe a la virtud tanto hacer el bien como apartarse del mal. Pero nosotros somos inducidos a hacer el bien por los preceptos positivos, y apartarnos del mal por los negativos. En consecuencia, hubiera sido necesario que sobre la caridad se dieran preceptos no sólo positivos, sino también negativos. De ahí que no son suficientes los dos preceptos de la caridad referidos.

Contra esto: está la afirmación del Señor: De estos dos mandamientos penden la ley y los profetas (Mt 22,40).

Respondo: Como ya hemos expuesto (q.23 a.1), la caridad es un tipo de amistad. Pues bien, la amistad hace referencia a otro, y por eso escribe San Gregorio en una homilía que la caridad no se da menos que entre dos. Y cómo se ame uno a sí mismo con caridad lo hemos dicho en otro lugar (q.25 a.4). Por otra parte, dado que la dilección y el amor tienen por objeto el bien, y el bien no es otra cosa que el fin o lo que a él conduce, es conveniente que no haya más que dos preceptos de la caridad: uno que mueve a amar a Dios como fin, y otro que

nos mueva a amar al prójimo por Dios, como por último fin.

A las objeciones:

1. Como escribe San Agustín en *IDe Doct. Christ.* : Aunque sean cuatro las cosas que hay que amar con caridad, no fue menester dar precepto alguno sobre la segunda y la cuarta, es decir, sobre el amor a sí mismo y al propio cuerpo, pues por mucho que se aparte el hombre de la verdad, siempre le queda el amor a sí y a su cuerpo. Sin embargo, se debe intimar al hombre el modo de amar, a efectos de que se ame a sí mismo y a su propio cuerpo de manera ordenada, y esto se cumple efectivamente amando a Dios y al prójimo.

2. Los demás actos de la caridad se siguen, como efectos, del acto del amor, como ya hemos dicho (q.28 a.1 et 4; q.29 a.3; q.31 a.1). Por eso, en los preceptos del amor van incluidos virtualmente los preceptos de los demás actos. No obstante, y en atención hacia los más lentos en comprender, hay preceptos explícitos sobre cada uno de esos actos. Y así, sobre el gozo tenemos: Gozad siempre en el Señor (Flp 4,4); sobre la paz: Procurad la paz todos (Heb 12,14); sobre la beneficencia: Mientras tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos (Gál 6,10). De cada una de las partes de la beneficencia hay preceptos en la Escritura, como resulta evidente para quien la leyere con atención.

3. Mejor es hacer el bien que evitar el mal. Por eso, en los preceptos positivos van incluidos virtualmente los negativos. Sin embargo, hay preceptos dados explícitamente contra los vicios opuestos a la caridad. Y así, en contra del odio se dice: No odies a tu hermano en tu corazón (Lev 10,17); contra la acidia: No te molesten tus ataduras (Eclo 6,26); contra la envidia: No seamos codiciosos de vanagloria, provocándonos y envidiándonos mutuamente (Gál 5,26); contra la discordia: Decid todos lo mismo y no haya entre vosotros discusiones (1 Cor 1,10), y contra el escándalo: No pongáis tropiezo o escándalo al hermano (Rom 14,13).

Artículo 4

¿Está bien preceptuado amar a Dios con todo el corazón?

Objeciones por las que parece que no está convenientemente preceptuado amar a Dios con todo el corazón:

1. El modo del acto virtuoso no va incluido en el precepto, según hemos expuesto en otro lugar (1-2 q.100 a.9). Ahora bien, la expresión con todo el corazón expresa el modo del amor divino. Luego no está convenientemente preceptuado que Dios sea amado con todo el corazón.

2. Todo y perfecto es aquello a lo que no falta nada, como vemos en el libro III de los Físicos . Por tanto, si cae bajo el precepto que Dios sea amado con todo el corazón, cualquiera que haga algo que no corresponda al amor de Dios actúa contra el precepto, y, por tanto, peca mortalmente. Pues bien, el pecado venial no atañe al amor de Dios. Por tanto, el pecado venial se torna en mortal, y esto es inadmisibile.

3. Amar a Dios con todo el corazón entra en el plano de la perfección, ya que, según el Filósofo , todo y perfecto son lo mismo. Pero lo que atañe al plano de la perfección no cae bajo precepto, sino que es de consejo. Por consiguiente, no debe preceptuarse que Dios sea amado con todo el corazón.

Contra esto: está el testimonio de lo que leemos en la Escritura: Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón (Dt 6,5).

Respondo: Dado que los preceptos tienen por objeto los actos de las virtudes, un acto cae bajo precepto en cuanto es acto de la virtud. Ahora bien,

para ser acto se requiere no solamente que verse sobre la debida materia, sino que también esté rodeado de las debidas circunstancias que guardan la proporción adecuada con esa materia. Pues bien, Dios debe ser amado como fin último, al cual debe ir encaminado todo. Por eso fue necesario que en el precepto del amor de Dios quedara señalada una cierta totalidad.

A las objeciones:

1. Bajo el precepto que tiene por objeto el acto de una virtud no cae el modo que este acto recibe de una virtud superior. Cae, sin embargo, bajo precepto el modo que corresponde a la esencia misma de la propia virtud. Ese modo es el que está expresado con las palabras con todo el corazón.

2. Se puede amar a Dios con todo el corazón de dos maneras. Primero, en acto, es decir, que el corazón del hombre esté siempre y de manera total orientado hacia Dios. Tal es la perfección de la patria. El segundo modo es en el sentido de que el corazón del hombre esté totalmente orientado hacia Dios a nivel de hábito, de tal manera que no acepte nada contra el amor de Dios. Así es la perfección del estado de viadores. A esta perfección no contraría el pecado venial, pues no destruye el hábito de la caridad, ya que no se dirige hacia un objeto opuesto, sino que solamente impide el uso de la caridad.

3. La perfección de la caridad a la que se ordenan los consejos ocupa una posición intermedia entre las dos perfecciones referidas. Significa que el hombre, dentro de lo posible, prescinda de las cosas temporales, incluso lícitas, cuya preocupación retarda el impulso actual del corazón hacia Dios.

Artículo 5

¿Es congruente que a las palabras «amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón» se añadan estas otras: «y con toda el alma y con todas tus fuerzas»?

Objeciones por las que parece que no es congruente añadir a las palabras amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón estas otras: y con toda el alma y con todas tus fuerzas.

1. La palabra corazón no se toma aquí en el sentido físico de órgano corporal, ya que amar a Dios no es acto del cuerpo. Se le debe, pues, tomar, en sentido espiritual. Ahora bien, en sentido espiritual, el corazón es el alma o algo del alma. Fue, pues, superfluo poner ambas cosas (corazón y alma).

2. La fortaleza del hombre depende principalmente del corazón, sea en sentido espiritual, sea en sentido corporal. Por lo tanto, después de decir amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, sobra añadir con todas tus fuerzas.

3. El texto de San Mateo dice también con toda tu mente, lo cual no está expresado aquí. No parece, pues, que ese precepto esté debidamente expresado en el Deuteronomio (Dt 6,5).

Contra esto: está el testimonio de la autoridad de la Escritura.

Respondo: Este precepto se encuentra transmitido de diversas maneras y en lugares diferentes. Así, como hemos indicado (arg.1), en el Deuteronomio encontramos estas tres expresiones: con todo el corazón, con toda el alma, con todas tus fuerzas. San Mateo pone dos: con todo el corazón y con toda el alma, y omite con todas tus fuerzas, añadiendo, en cambio, con toda tu mente. San Marcos, por su parte, ofrece las cuatro expresiones: con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todo tu poder (Mc 12,30), que es lo mismo que fuerzas. Estas cuatro expresiones las vemos también en San Lucas (Le 10,27), aunque en lugar de la palabra fortaleza o poder pone con todas tus fuerzas. Resulta, por lo mismo, necesario asignar una razón a esas cuatro expresiones,

pues si en algún lugar se omite una de ellas es por entenderse en las otras. En realidad hay que tener presente que el amor es acto de la voluntad, designada aquí con la palabra corazón. En efecto, lo mismo que el corazón, órgano corporal, es principio de todos los movimientos del cuerpo, lo es la voluntad de todos los movimientos espirituales, y, sobre todo, de la intención del último fin, objeto de la caridad. Ahora bien, hay tres principios de acción sometidos a la moción de la voluntad: el entendimiento, expresado por la mente; la potencia apetitiva inferior, expresada por el alma, y la potencia ejecutiva exterior, expresada por la fortaleza, poder o energías. En consecuencia, se nos manda que toda nuestra intención vaya orientada hacia Dios, y esto lo expresan las palabras con todo el corazón; que toda nuestra inteligencia esté sometida a Dios lo recogen las palabras con toda tu mente; que todo nuestro apetito esté regulado según Dios es el sentido de con toda tu alma; y que nuestra acción exterior le obedezca a Dios lo indican las expresiones con todas las fuerzas, o con todo poder, o con todas las energías,

Sin embargo, San Juan Crisóstomo, en su comentario a San Mateo , entiende corazón y alma en sentido inverso al que acabamos de exponer. San Agustín, en cambio, *I De doct. christ.* , relaciona corazón con los pensamientos; alma, con la vida; mente, con el entendimiento. Otros, a su vez, entienden por corazón la inteligencia; por alma, la voluntad; por mente, la memoria. San Gregorio Niseno, por su parte , entiende también por corazón el alma vegetativa; por alma, la sensitiva, y por mente, la intelectiva: porque debemos referir a Dios el hecho de nutrirnos, el sentir y el entender.

A las objeciones: Con lo dicho quedan contestadas.

Artículo 6

¿Se puede cumplir en esta vida el precepto de amar a Dios?

Objeciones por las que parece que el precepto del amor de Dios se puede cumplir en esta vida:

1. Según San Jerónimo, en *Expos. cathol. fid.* : ¡Maldito quien afirma que Dios nos manda cosas imposibles! Ahora bien, Dios ha dado ese precepto, como consta con toda evidencia del testimonio de la Escritura (Dt 6,5). Luego se puede cumplir ese precepto en esta vida.

2. Quienquiera que no cumple un mandamiento, peca mortalmente, ya que, como escribe San Ambrosio , el pecado no es otra cosa que la transgresión de la ley divina y de la desobediencia de los mandamientos. Si, pues, no se pudiera cumplir ese precepto, se seguiría que nadie podría estar en esta vida sin pecado mortal, lo cual, a su vez, va contra la afirmación del Apóstol, que escribe: Os confirmará hasta el fin sin crimen (1 Cor 1,8), y también: Ministren quienes no tengan crimen alguno (1 Tim 3,10).

3. Los preceptos se dan para dirigir al hombre en el camino de la salvación, conforme a las palabras de la Escritura: El precepto del Señor es luminoso e ilumina los ojos (Sal 18,9). Pues bien, resultaría inútil encaminar a alguien hacia lo imposible. Por lo mismo, no es imposible el cumplimiento de ese precepto en esta vida.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín en el libro *De Perfect. Iustit.* : En la plenitud de la caridad de la patria se cumplirá el precepto: amarás al Señor tu Dios..., pues mientras haya que frenar por continencia algún movimiento de concupiscencia carnal, Dios no es amado con toda el alma.

Respondo: Un precepto se puede cumplir de dos maneras: perfecta o

imperfecta. Se cumple perfectamente cuando se llega hasta el fin que se propone quien da el precepto. Se cumple, en cambio, imperfectamente cuando, aunque no se llegue hasta el fin propuesto, sin embargo, no se aparta del orden que lleva ese fin, como cuando el general intima a los soldados a luchar: cumple perfectamente la orden el que triunfa del enemigo combatiendo, que ésa era la intención del jefe; la cumple, en cambio, también, aunque de manera imperfecta, quien sin lograr la victoria combatiendo, no actúa, sin embargo, contra la disciplina militar. Pues bien, Dios quiere con este precepto que el hombre esté unido totalmente a El, hecho que tendrá lugar en la patria, cuando Dios será todo en todos (1 Cor 15,28), y por eso se cumplirá de manera plena y perfecta allí. En esta vida, en cambio, se cumple también, aunque de manera imperfecta, y hay quien lo cumple con más perfección que otro cuanto más se asemeja a la perfección de la patria.

A las objeciones:

1. Esa razón prueba que el precepto se puede cumplir de alguna manera, aunque imperfecta, en esta vida.

2. Al igual que el soldado que lucha como debe, aunque no venza, ni es inculcado ni merece castigo, quien en esta vida cumple el precepto no haciendo nada contra el amor de Dios, no incurre en pecado mortal.

3. Como escribe San Agustín en el libro De Perfect. iustit. : ¿Por qué no se mandaría al hombre esa perfección, aunque nadie la alcance en esta vida? Pues no se corre a derechas en una dirección si no se sabe adonde hay que ir. ¿Mas cómo se sabría si no se mostrase con algún precepto?

Artículo 7

¿Está bien dado el precepto de amor al prójimo?

Objeciones por las que parece que no está bien dado el precepto de amor al prójimo:

1. El amor de caridad abarca a todos los hombres, inclusive a los enemigos, como se ve en San Mateo (5,44). Ahora bien, el concepto de prójimo indica cercanía, que no parece existir respecto a todos los hombres. Por tanto, parece que no está bien dado ese precepto.

2. Según el Filósofo en IX Ethic. :El amor hacia los demás procede del que se tiene a sí mismo. Parece, pues, según eso, que el amor de sí mismo es el principio del amor al prójimo. Pues bien, el principio tiene más valor que lo que de él procede. Por tanto, el hombre no debe amar al prójimo como a sí mismo.

3. El hombre se ama naturalmente a sí mismo; al prójimo, en cambio, no. No es, pues, aceptable el precepto de que el hombre ame al prójimo como a sí mismo.

Contra esto: está el testimonio de la Escritura: El segundo mandamiento es semejante al primero: amarás a tu prójimo como a ti mismo (Mt 23,39).

Respondo: Este precepto está ordenado de manera aceptable, ya que expresa a la vez el motivo que hay para amar y el modo. El motivo de amar está expresado en la palabra misma prójimo. En efecto, debemos amar a los demás con caridad por estar próximos a nosotros tanto por razón de la imagen natural de Dios como por la capacidad de entrar un día en la gloria. Y no obsta en absoluto que se diga próximo o hermano, como en la primera carta de San Juan (4,20-21), o amigo, como en el Levítico (19,18), ya que con todas esas palabras se designa la misma afinidad.

El modo del amor queda expresado en las palabras como a ti mismo. Y eso no se debe entender en el sentido de que sea amado con igualdad, tanto como a

uno mismo, sino de la misma manera. Esto se realiza de tres formas:

Primera: considerando el fin. Se ama al prójimo por Dios como se debe amar uno a sí mismo por Dios, para que así el amor al prójimo seasanto.

En segundo lugar, considerando la regla del amor: se debe concordar con el prójimo no en el mal, sino en el bien, para que así el amor del prójimo sea justo.

Por último, considerando el motivo del amor: no se ama al prójimo por propia utilidad y placer, sino simplemente porque, para el prójimo, como para uno mismo, se quiere el bien, a efectos de que el amor al prójimo sea verdadero. En efecto, quien ama al prójimo por propia utilidad y placer, no ama en realidad al prójimo, sino que se ama a sí mismo.

A las objeciones: Está dada con lo expuesto.

Artículo 8

¿Cae bajo precepto el orden de la caridad?

Objeciones por las que parece que no cae bajo precepto el orden de la caridad:

1. Quien transgrede un mandamiento comete una injusticia. Pues bien, amando a otro cuanto se debe, a nadie se le infiere injusticia si se ama más a un tercero. Por ello no transgrede el precepto. Por tanto, el orden de la caridad no cae bajo precepto.

2. Lo que cae bajo precepto está suficientemente indicado en la Escritura. Ahora bien, el orden de la caridad de que hablamos en otro lugar (q.26) no está indicado en ninguna parte de la Escritura. Luego el orden de la caridad no cae bajo precepto.

3. El orden implica siempre alguna distinción. Pero el amor al prójimo se ordena indistintamente al decir amarás al prójimo como a ti mismo (Mt 22,39). Por consiguiente, no cae bajo precepto el orden que debe haber en la caridad.

Contra esto: está el hecho de que, según el testimonio de Jeremías, Dios nos enseña con preceptos lo que El hace en nosotros con su gracia: Pondré --dice-- mi ley en vuestros corazones (Jer 31,33). Pues bien, Dios causa en nosotros el orden que debemos poner en la caridad, conforme al texto de la Escritura: Ordenó en mí la caridad (Cant 2,4). En consecuencia, el orden de la caridad cae bajo precepto.

Respondo: Como ya hemos expuesto (a.4 ad 1), el modo que forma parte esencial del acto virtuoso cae bajo el precepto que nos impone la virtud. Pues bien, el orden de la caridad forma parte esencial de la virtud, puesto que pertenece a la proporción que debe guardar el amor con el objeto amado, como se ve en lo que hemos expuesto (q.26 a.4 ad 1; a.7 et 9). Resulta, pues, evidente que el orden de la caridad debe caer bajo precepto.

A las objeciones:

1. El hombre da más satisfacción a quien más ama. Y así, si se ama menos a quien se debería amar más, se querrá satisfacer más a quien debe satisfacer menos. En ese caso se inferiría injuria a quien habría que amar más.

2. El orden a seguir entre las cuatro cosas que se deben amar está indicado en la Escritura. En efecto, cuando se nos manda amar a Dios con todo el corazón, se nos da a entender que debemos amarle sobre todas las cosas. En cambio, cuando se manda amar al prójimo como a uno mismo, al amor del prójimo se antepone el amor a uno mismo. Del mismo modo, cuando se manda quedebemos dar la vida por los hermanos (1 Jn 3,16), es decir, la vida corporal, se da a

entender que debemos amar al prójimo más que a nuestro cuerpo. Finalmente, cuando se intima que sobre todo obremos el bien con los domésticos en la fe (Gál 6,10), se reprochaal que no tiene cuidado de los suyos, y en especial de sus parientes (1 Tim 5,8). Con ello se nos indica que, entre el prójimo, debemos amar a los mejores y a los más allegados a nosotros.

3. La expresión amarás a tu prójimo nos hace presente, en consecuencia, que han de ser más amados quienes son más prójimos.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 44

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 45

Cuestión 45. El don de sabiduría

Viene a continuación el tema del don de sabiduría, que corresponde a la caridad . Primero, la sabiduría misma; en segundo lugar, el vicio opuesto.

Sobre lo primero se formulan seis preguntas:

1. La sabiduría, ¿debe contarse entre los dones del Espíritu Santo?
2. ¿En dónde radica como sujeto?
3. La sabiduría, ¿es solamente especulativa o también práctica?
4. Si la sabiduría, que es don, es compatible con el pecado mortal.
5. ¿Se da en todos los que tienen gracia santificante?
6. ¿Qué bienaventuranza le corresponde?

Artículo 1

¿Debe contarse la sabiduría entre los dones del Espíritu Santo?

Objeciones por las que parece que la sabiduría no debe contarse entre los dones del Espíritu Santo:

1. Los dones son más perfectos que las virtudes, como ya hemos dicho (1-2 q.68 a.8). Ahora bien, la virtud hace referencia solamente al bien, y por eso dice San Agustín en el libro De Lib. Arb. que nadie usa mal de las virtudes. Con mayor razón, pues, los dones del Espíritu Santo hacen referencia solamente al bien. Pero la sabiduría hace referencia también al mal, ya que Santiago habla de una sabiduría que es terrena, animal, diabólica (Sant 3,15). Luego la sabiduría no debe contarse entre los dones del Espíritu Santo.

2. Como escribe San Agustín en XIV De Trin. : La sabiduría es conocimiento de las cosas divinas. Pues bien, el conocimiento de las cosas divinas que puede tener el hombre de manera natural pertenece a la sabiduría que es virtud natural, mientras que el conocimiento sobrenatural de las cosas divinas incumbe a la fe, que es virtud teologal, como hemos expuesto (q.1 a.1; q.4 a.5; 1-2 q.57 a.2; q.66 a.5). En consecuencia, la sabiduría se debe considerar más como virtud que como don.

3. En la Escritura leemos: He aquí que el temor de Dios es la misma sabiduría; y apartarse del mal, inteligencia (Job 28,27), y por. eso, la edición de los LXX, de la que se sirve San Agustín, escribe: He aquí que la piedad es la sabiduría misma . Ahora bien, tanto el temor como la piedad se consideran dones del Espíritu Santo. Luego la sabiduría no debe considerarse entre los dones del Espíritu Santo como don distinto de los demás.

Contra esto: está el testimonio de Isaías, que dice: Reposará sobre El el Espíritu del Señor, Espíritu de sabiduría y de entendimiento(Is 11,2).

Respondo: Según el Filósofo, en el comienzo de los Metafísicas , incumbe al sabio considerar la causa suprema por la cual juzga ciertísimamente de todo, y todo debe ordenarse según ella. Ahora bien, la causa suprema se puede tomar en doble sentido: absolutamente y en un determinado género. Por tanto, quien conoce la causa suprema en un determinado género, y puede, gracias a ella, juzgar y ordenar cuanto pertenece a ese género, se dice de él que es sabio en ese género; es el caso, por ejemplo, de la medicina o de la arquitectura, conforme a lo que escribe el Apóstol: Como sabio arquitecto, puse los cimientos (1 Cor 3,10). Mas quien conoce de manera absoluta la causa, que es Dios, se considera sabio en absoluto, por cuanto puede juzgar y ordenar todo por las reglas divinas. Pues bien, el hombre alcanza ese tipo de juicio por el Espíritu Santo, a tenor de lo que escribe el Apóstol: El espiritual lo juzga todo (1 Cor 2,15), porque, como afirma allí mismo (v.10), El Espíritu lo escudriña todo, incluso las profundidades

de Dios. Resulta, pues, evidente que la sabiduría es don del Espíritu Santo.

A las objeciones:

1. Una cosa se dice buena de dos maneras. La primera cuando es verdaderamente buena y absolutamente perfecta. La segunda, cuando se dice que es buena por comparación a lo que es de acabada malicia, y así se habla de buen ladrón o perfecto ladrón, como expone el Filósofo en el libro V de los Metafísicas. Pues bien, al igual que hay una causa suprema en el plano de las cosas verdaderamente buenas, y es el bien sumo, fin último, cuyo conocimiento hace al hombre verdaderamente sabio, en el plano de las cosas malas hay algo a lo que se refieren las demás cosas como fin último, y el hombre que lo conoce es sabio en la realización del mal, como leemos en Jeremías: Sabios son para hacer el mal; no supieron obrar bien (Jer 4,22). En verdad, todo el que se aparta del fin debido se forja por necesidad un fin indebido, ya que todo agente obra por un fin. De ahí, pues, que, si se forja un fin en los bienes terrenos exteriores, la sabiduría es sabiduría terrena; si en los bienes corporales, sabiduría animal; si en alguna excelencia, sabiduría diabólica, por imitar la soberbia del diablo, del cual se dice es el rey de todos los hijos de la soberbia (Job 41,25).

2. La sabiduría don es distinta de la sabiduría virtud intelectual adquirida. Esta, en efecto, se adquiere con el esfuerzo humano; aquélla, en cambio, descende de lo alto, como vemos en la Escritura (Sant 3,15). De la misma manera difiere también de la fe, pues la fe asiente a la verdad divina por sí misma, mientras que el juicio conforme a la verdad divina incumbe al don de Sabiduría. Por esa razón, el don de sabiduría presupone la fe, ya que cada uno juzga bien lo que conoce, según escribe el Filósofo en I Ethic.

3. Así como la piedad que atañe al culto de Dios es índice de la fe, en cuanto que por él la profesamos públicamente, así también la piedad manifiesta la sabiduría. Por eso se dice que la piedad es sabiduría. Por la misma razón se dice también del temor, pues el hombre muestra que tiene juicio recto de las cosas divinas porque teme y adora a Dios.

Artículo 2

¿Radica la sabiduría en el entendimiento?

Objeciones por las que parece que la sabiduría no radica en el entendimiento:

1. Dice San Agustín, en el libro De Gratia Novi Test., que la sabiduría es la caridad de Dios. Pero la caridad radica en la voluntad, no en el entendimiento, como ya hemos expuesto (q.24 a.1). La sabiduría, pues, no radica en el entendimiento.

2. En la Escritura leemos: La sabiduría, como indica su nombre, es acerca de la doctrina (Eclo 6,23). Ahora bien, la sabiduría es como una ciencia sabrosa, y esto parece que atañe al afecto, por el que experimentamos los deleites y dulzuras espirituales. En consecuencia, la sabiduría no está en el entendimiento, sino más bien en el afecto.

3. La potencia intelectual se perfecciona de manera suficiente por el don de entendimiento. Pues bien, cuando es suficiente una cosa para perfeccionar a otra, resulta superfluo añadir otras más. La sabiduría, pues, no radica en el entendimiento.

Contra esto: está el testimonio de San Gregorio en II Moral., diciendo que la sabiduría es lo contrario de la necedad. Pero la necedad radica en el entendimiento. Por lo tanto, también la sabiduría.

Respondo: Como ya hemos expuesto (a.1; q.8 a.6), la sabiduría implica rectitud de juicio según razones divinas. Pero esta rectitud de juicio puede darse de dos maneras: la primera, por el uso perfecto de la razón; la segunda, por cierta connaturalidad con las cosas que hay que juzgar. Así, por ejemplo, en el plano de la castidad, juzga rectamente inquiriendo la verdad, la razón de quien aprende la ciencia moral; juzga, en cambio, por cierta connaturalidad con ella el que tiene el hábito de la castidad. Así, pues, tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón incumbe a la sabiduría en cuanto virtud natural; tener, en cambio, juicio recto sobre ellas por cierta connaturalidad con las mismas proviene de la sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo. Así, Dionisio, hablando de Hieroteo en el c.2 De div. nom. , dice que es perfecto en las cosas divinas sólo conociéndolas, sino también experimentándolas. Y esa compenetración o connaturalidad con las cosas divinas proviene de la caridad que nos une con Dios, conforme al testimonio del Apóstol: Quien se une a Dios, se hace un solo espíritu con El (1 Cor 6,7). Así, pues, la sabiduría, como don, tiene su causa en la voluntad, es decir, la caridad; su esencia, empero, radica en el entendimiento, cuyo acto es juzgar rectamente, como ya hemos explicado (1 q.79 a.3).

A las objeciones:

1. San Agustín habla de la sabiduría en relación con su causa, de la cual recibe el nombre de sabiduría en lo que entraña de cierto sabor.

2. La respuesta a esta objeción es clara si es ése el sentido que hay que dar a esa autoridad, y no parece que lo sea. Esa exposición es, en efecto, buena en cuanto a la acepción que el concepto de sabiduría tiene en la lengua latina. Pero en griego no tiene ese sentido, y tal vez tampoco lo tenga en otras lenguas. Parece, pues, que el concepto de sabiduría se toma allí por la reputación con la cual se recomienda a todos.

3. El entendimiento tiene dos actos: captar y juzgar. Al primero de ellos se ordena el don de entendimiento; al segundo, en cambio, el don de sabiduría, si se juzga por razones divinas, y al don de ciencia si se juzga por razones humanas.

Artículo 3

La sabiduría, ¿es solamente especulativa o también práctica?

Objeciones por las que parece que la sabiduría no es práctica, sino especulativa:

1. El don de sabiduría es más excelente que la sabiduría considerada como virtud intelectual. Pues bien: como virtud intelectual, la sabiduría es solamente especulativa. Luego con mayor razón la sabiduría como don es especulativa, no práctica.

2. El entendimiento práctico versa sobre lo operable, que es contingente. Pero la sabiduría versa sobre lo divino, eterno y necesario. La sabiduría, pues, no puede ser práctica.

3. Dice San Gregorio en VI Moral. que en la contemplación se busca el principio, que es Dios; en la acción, por el contrario, se trabaja con el grave peso de la necesidad. Ahora bien, a la sabiduría corresponde la visión de las cosas divinas, que no es trabajo penoso, ya que, como leemos en la Escritura: No causa amargura su compañía ni tristeza la convivencia con ella (Sal 8,16). Por tanto, la sabiduría es solamente contemplativa, no práctica o activa.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol: Conversad con sabiduría con los de fuera (Col 4,5). Eso es acción. Luego la sabiduría es no sólo especulativa,

sino también práctica.

Respondo: Según afirma San Agustín en XII De Trin. , la parte superior de la razón está destinada a la sabiduría, y la inferior, a la ciencia. Pero la razón superior, como escribe también en el mismo libro , dirige su atención a las razones supremas, es decir, las divinas, y busca examinarlas y consultarlas. Examinarlas, en cuanto contempla en ellas lo divino; consultarlas, en cambio, en cuanto que juzga lo humano por lo divino, dirigiendo las acciones humanas con reglas divinas. Así, pues, la sabiduría, en cuanto don, es no sólo especulativa, sino también práctica.

A las objeciones:

1. Cuanto más elevada es una virtud, mayor es su radio de acción, como consta en el libro De causis. De ahí que la sabiduría, por ser don, es más excelente que la sabiduría virtud intelectual, ya que estando más cerca de Dios por cierta unión del alma con El, tiene el poder de dirigir no solamente la contemplación, sino también la acción.

2. Lo divino en sí mismo es necesario, pero es también regla de lo contingente, que constituye la esfera de los actos humanos.

3. Una cosa debemos considerarla en sí misma antes que compararla con ninguna otra. Por eso a la sabiduría incumbe, primero, la contemplación de las cosas divinas, que es la visión del principio; después, dirigir los actos humanos en conformidad con las razones divinas. Sin embargo, de esa dirección de la sabiduría sobre los actos humanos no se sigue amargura o trabajo; antes bien, la amargura se trueca en dulcedumbre y el trabajo en descanso.

Artículo 4

¿Puede la sabiduría, sin la gracia, coexistir con el pecado?

Objeciones por las que parece que la sabiduría, sin la gracia, puede coexistir con el pecado:

1. Los santos se glorían sobre todo de cuanto no puede coexistir con el pecado, según el testimonio del Apóstol: Nuestra gloria es el testimonio de nuestra conciencia (1 Cor 1,12). Pero nadie puede gloriarse de la sabiduría, conforme las palabras del profeta: No se glorié el sabio de su sabiduría (Jer 9,23). Luego la sabiduría puede existir, sin la gracia, con el pecado mortal.

2. La sabiduría implica conocimiento de lo divino, como hemos expuesto (a.1 et 3). Ahora bien, se puede tener conocimiento de la verdad divina incluso con pecado mortal, como leemos en la Escritura: Aprisionan la verdad en la injusticia (Rom 1,18). Luego la sabiduría puede coexistir con el pecado mortal.

3. Hablando de la caridad, afirma San Agustín en XV De Trin. : No hay ningún don más excelente que éste. Sólo él separa a los hijos del reino eterno, de los hijos de la perdición eterna. Pues bien, la sabiduría se diferencia de la caridad y, por lo mismo, no separa los hijos del reino de los hijos de la perdición. En consecuencia, puede coexistir con el pecado mortal.

Contra esto: está el testimonio de lo que leemos en la Escritura: No entrará la sabiduría en el alma malévolá ni morará en cuerpo sujeto a pecados (Sab 1,4).

Respondo: Según hemos expuesto (a.2 et 3), la sabiduría, que es don del Espíritu Santo, permite juzgar rectamente las cosas divinas, y las demás cosas en conformidad con las razones divinas, en virtud de cierta connaturalidad o unión con lo divino. Esto, como hemos visto, es efecto de la caridad. Por eso la sabiduría de que hablamos presupone la caridad, y la caridad no coexiste con el

pecado mortal, como hemos expuesto (q.24 a.12). En consecuencia, tampoco la sabiduría de que hablamos puede coexistir con el pecado mortal.

A las objeciones:

1. Eso hay que entenderlo de la sabiduría acerca de las cosas mundanas, o también de las cosas divinas, pero juzgadas con razones humanas. De esa sabiduría no se glorían los santos, sino que confiesan que no la poseen, a tenor de estas palabras: No está conmigo la sabiduría de los hombres (Prov 30,2). Se glorían, en cambio, de la sabiduría divina, conforme al testimonio del Apóstol: Ha venido a sernos sabiduría de Dios (1 Cor 1,30).

2. Esa objeción concluye del conocimiento de las cosas divinas adquirido por el estudio y la búsqueda de la razón, y eso se puede dar con el pecado mortal; pero no es el caso de la sabiduría de que hablamos aquí.

3. Aunque la sabiduría sea diferente de la caridad, la presupone, sin embargo, y por eso separa a los hijos de la perdición de los hijos del reino.

Artículo 5

¿Se da la sabiduría en todos los que tienen la gracia?

Objeciones por las que parece que la sabiduría no se da en todos los que tienen la gracia:

1. Tener sabiduría es mejor que oír la. Ahora bien, incumbe a los perfectos oír la sabiduría conforme a lo que escribía el Apóstol: Hablamos sabiduría a los perfectos (1 Cor 2,6). Mas, dado que no todos los que están en gracia son perfectos, parece que será mucho menos exacto afirmar que tengan la sabiduría cuantos estén en estado de gracia.

2. Es de sabios ordenar, como enseña el Filósofo en el comienzo de los Metafísicas, y Santiago, por su parte, dice que el sabio es imparcial, sin hipocresías (Sant 3,17). Mas no incumbe a cuantos están en gracia juzgar a los demás y encaminarles, sino sólo a los preladados. Luego no todos los que están en gracia son sabios.

3. La sabiduría se opone a la necedad, como escribe San Gregorio en II Moral. Pero hay muchos en estado de gracia que por naturaleza son ignorantes, como, por ejemplo, los amentes, o los que, después de bautizados, caen, sin pecado, en la demencia. Por consiguiente, la sabiduría no se da en cuantos tienen la gracia.

Contra esto: está el hecho de que quien está sin pecado mortal es amado por Dios porque tiene la gracia con que ama a Dios; y Dios ama a quienes le aman, según el testimonio de la Escritura (Prov 8,17). Ahora bien, vemos igualmente en la Escritura que Dios no ama a nadie que no cohabite con la sabiduría (Sab 7,28). En consecuencia, la sabiduría se da en cuantos están en estado de gracia y no tienen pecado mortal.

Respondo: Como hemos expuesto (a.1 et 3), la sabiduría de que hablamos implica rectitud de juicio en lo que concierne a las cosas divinas que hay que contemplar y consultar. Desde esa doble perspectiva hay grados diferentes de sabiduría, según los modos de unión con Dios. En efecto, hay quienes tienen tanta rectitud de juicio cuanta es necesaria para la salvación, lo mismo en la contemplación de lo divino que en la ordenación de lo humano según las reglas divinas. Esta sabiduría no le falta a nadie que esté, por la gracia, sin pecado mortal, porque, si la naturaleza no falta en lo necesario, mucho menos la gracia. Por eso se ha escrito: La unción os enseñará en todo (1 Jn 2,27).

Pero algunos reciben la sabiduría en grado más eminente, no sólo en la

contemplación de lo divino, en la medida en que penetran los misterios más profundos y los pueden manifestar a los demás, sino también en cuanto a la dirección de lo humano según las reglas divinas, en la medida en que son capaces de ordenarse a sí mismos y ordenar a los demás. Este grado de sabiduría no es común a cuantos tienen la gracia santificante, pues pertenece más bien a la *graciagratias data* que el Espíritu Santo distribuye como quiere, a tenor de lo escrito por el Apóstol: A otro se da por el Espíritu palabra de sabiduría (1 Cor 12,8ss).

A las objeciones:

1. El Apóstol habla en ese lugar de la sabiduría en cuanto se extiende a los misterios ocultos de las cosas divinas, como se dice también allí mismo: Hablamos sabiduría de Dios escondida en misterio (1 Cor 12,7).

2. Aunque solamente a los prelados incumbe encaminar a otros hombres y juzgarles, atañe, sin embargo, a todo hombre enderezar sus propios actos y juzgarlos, como demuestra Dionisio en la epístola *Ad Demophilum*.

3. Los ignorantes bautizados, lo mismo que los niños, tienen, en realidad, el hábito de la sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo; no tienen, en cambio, el acto, a causa del obstáculo corporal que les impide el uso de razón.

Artículo 6

¿Corresponde al don de sabiduría la séptima bienaventuranza?

Objeciones por las que parece que no corresponde al don de sabiduría la séptima bienaventuranza:

1. La séptima bienaventuranza es bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios (Mt 5,19). Ahora bien, lo uno y lo otro corresponde de manera directa a la caridad. De la paz, en efecto, se dice: Mucha paz a los que aman tu ley (Sal 118,165), y, como escribe el Apóstol: La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado (Rom 5,5), el cual --escribe también el Apóstol-- es el Espíritu de la adopción de hijos, con el que clamamos ¡Abba, Padre! (Rom 8,15). Por tanto, la séptima bienaventuranza se debe atribuir a la caridad más que al don de sabiduría.

2. Una cosa se manifiesta más por un efecto próximo que por un efecto remoto. Pues bien, el efecto próximo de la sabiduría parece que es la caridad, conforme al testimonio de la Escritura: En todas las edades entra en las almas santas y forma en ellas amigos de Dios y profetas (Sab 7,27). Pero la paz y la adopción de hijos parecen efectos remotos, dado que, como queda dicho (q.19 a.2 ad 3; q.29 a.3), proceden de la caridad. En consecuencia, la bienaventuranza que corresponde a la sabiduría debería estar determinada más por la caridad que por la paz.

3. Escribe Santiago que la sabiduría, que viene de lo alto, es, en primer lugar, pura, además pacífica, complaciente, dócil, llena de compasión y buenos frutos, imparcial, sin hipocresía (Sant 3,17). Por tanto, la bienaventuranza que corresponde a la sabiduría no debió tomarse tanto en función de la paz cuanto en función de los demás efectos de la sabiduría celestial.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín en el libro *De Serm. Dom. in Monte*: La sabiduría es propia de los pacíficos, en quienes no se dan movimientos de rebelión, sino de obediencia a la razón.

Respondo: La séptima bienaventuranza se adapta de manera conveniente a la sabiduría lo mismo en cuanto al mérito que en cuanto al premio. En efecto, en

cuanto al mérito está expresado en las palabras bienaventurados los pacíficos, y así son llamados los forjadores de la paz tanto en sí mismos como en los demás. Ahora bien, hacer la paz es volver las cosas al orden debido, ya que la paz, en expresión de San Agustín en XIX De civ. Dei, es la tranquilidad del orden, y dado que crear el orden compete a la sabiduría, como dice el Filósofo en el principio de los Metafísicas, sigúese de ello que el ser pacífico se atribuye de manera adecuada a la sabiduría.

Al premio, en cambio, corresponde lo que dicen las palabras serán llamados hijos de Dios. Algunos, en efecto, son llamados hijos de Dios en cuanto participan de la semejanza del Hijo unigénito y natural, según el testimonio del Apóstol: A quienes de antemano conoció, a éstos predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo (Rom 8,29), que es la Sabiduría engendrada. Por eso, recibiendo el don de sabiduría, alcanza el hombre la filiación con Dios.

A las objeciones:

1. Es propio de la caridad tener paz; hacer, en cambio, la paz es propio de la sabiduría ordenadora. De la misma manera el Espíritu Santo en tanto recibe también la denominación de Espíritu de adopción, en cuanto que por él se nos da la semejanza del Hijo natural, que es la sabiduría engendrada.

2. En ese lugar se trata de la sabiduría increada, la primera que se une a nosotros por el don de la caridad, y por eso nos revela los misterios cuyo conocimiento constituye la sabiduría infusa. Por esa razón, la sabiduría infusa, que es don, no es causa, sino más bien efecto, de la caridad.

3. Como ha quedado expuesto (a.3), a la sabiduría en cuanto don incumbe no solamente contemplar las cosas divinas, sino también regular las acciones humanas. Y esa dirección implica, en primer lugar, la remoción de los males contrarios a la sabiduría. Por eso se dice también del temor que es camino de la sabiduría (Sal 110,10), ya que nos hace apartarnos de los males. Por último, como remate, viene la tarea de encaminar todo el orden debido, y esto es esencialmente la paz. Por eso son adecuadas las palabras de Santiago diciendo que la sabiduría, que es de arriba, don del Espíritu Santo, es primero pura, por evitar la corrupción del pecado; luego, pacífica, efecto final de la sabiduría, por lo cual da razón de la bienaventuranza. Lo que sigue en las palabras de Santiago da a conocer las cosas por las que la sabiduría conduce a la paz y en orden conveniente. En efecto, lo primero que se le ofrece al hombre que se aparta de la corrupción del pecado es que, en cuanto pueda, tenga medida en todas las cosas, y en ese sentido se dice que es modesta. Lo segundo, que, en lo que no se basta a sí mismo, acepte el consejo de los demás, y por eso se dice que es persuasible. Estas dos cosas permiten al hombre tener paz en sí mismo. Pero, dando un paso más, para que el hombre sea pacífico con los demás, se requiere, en primer lugar, que sea considerado con sus bienes, y es lo que indican las palabras indulgente con los bienes. Se requiere además, en segundo lugar, que, por una parte, se compadezca afectivamente de las flaquezas del prójimo, y por otra, que las socorra eficazmente; lo expresan las palabras llena de misericordia y buenos frutos. Se requiere, finalmente, el esfuerzo por corregir con caridad sus pecados, y es lo que significan las palabras imparcial, sin hipocresía, no sea que, buscando la corrección, pretenda satisfacer el odio.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 45

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 46

Cuestión 46. La necedad

Viene a continuación el tema de la necedad, opuesta a la sabiduría. Sobre ella se formulan tres preguntas:

1. La necedad, ¿se opone a la sabiduría?
2. ¿Es pecado la necedad?
3. ¿A qué pecado capital corresponde?

Artículo 1

¿Se opone la necedad a la sabiduría?

Objeciones por las que parece que la necedad no se opone a la sabiduría:

1. Parece evidente que la ignorancia se opone a la sabiduría. Mas no parece que la necedad se identifique con la ignorancia, dado que ésta versa sólo sobre lo divino, como la sabiduría, mientras que la necedad versa sobre lo divino y sobre lo humano. La necedad, pues, no se opone a la sabiduría.

2. Ningún opuesto es camino para llegar a otro. Pero la necedad es camino para llegar a la sabiduría, conforme a las palabras del Apóstol: Si alguno entre vosotros se tiene por sabio en este siglo, ese tal hágase necio para que salga sabio (1 Cor 3,18). Luego la necedad no se opone a la sabiduría.

3. Un opuesto no es causa de otro. La sabiduría, en cambio, es causa de la necedad según el testimonio de la Escritura: Necio se ha vuelto el hombre por su ciencia (Jer 10,4), y la sabiduría es cierta ciencia. Por otra parte, vemos también que tu sabiduría y tu ciencia te han desviado (Is 47,10), y equivocarse es necedad. Por consiguiente, la necedad no se opone a la sabiduría.

4. Finalmente, tenemos el testimonio de San Isidoro en el libro Etymol. , que escribe: Necio es quien no se entristece por la ignominia ni se conmueve por la injuria. Ahora bien, todo esto atañe a la sabiduría espiritual, según expone San Gregorio en X Moral. En consecuencia, la necedad no se opone a la sabiduría.

Contra esto: está la afirmación de San Gregorio en II Moral. de que el don de sabiduría se da contra la necedad.

Respondo: La palabra necedad parece que viene de estupidez, y por eso escribe San Isidoro en el libro Etymol. : Necio es el que por estupidez no se conmueve. La necedad difiere, sin embargo, de la fatuidad, como declara allí mismo San Isidoro, en que la necedad implica hastío del corazón y embotamiento de los sentidos, mientras que la fatuidad implica privación total de sentido espiritual. Por eso es adecuada la oposición de la necedad a la sabiduría. En efecto, como dice San Isidoro: Sabio viene de sabor, porque, al igual que el gusto es idóneo para percibir los sabores, discierne el sabio las cosas y las causas. Es, por lo mismo, evidente que la necedad se opone a la sabiduría como su contrario; la fatuidad, como pura negación. Porque el fatuo carece del sentido de juzgar; el necio, en cambio, lo tiene, pero embotado; y el sabio, por su parte, lo tiene sutil y perspicaz.

A las objeciones:

1. Como allí mismo escribe San Isidoro, el insipiente es contrario al sabio, porque le falta discreción y sentido. Por eso parece que se identifican ignorancia y necedad. Pero inequívocamente se define como necio quien se muestra falto de juicio sobre la causa suprema; mas si se muestra así en cosas insignificantes, no por eso es calificado de necio.

2. Lo mismo que hay una especie de sabiduría mala, como queda expuesto (q.45 a.1 ad 1), llamada sabiduría del siglo, porque considera como causa suprema y último fin algún bien terreno, hay también cierta necedad o estulticia buena

contraria a la mala sabiduría; es la que induce a despreciar las cosas de la tierra. De esa estulticia habla el Apóstol.

3. La sabiduría del mundo es la que engaña y hace ser lerdo ante Dios, como es claro por las palabras del Apóstol.

4. No conmoverse por la injuria acaece alguna vez porque al hombre no le satisface lo terreno, sino solamente lo celestial. Y eso no atañe a la necedad del mundo, sino a la sabiduría de Dios, como escribe allí mismo San Gregorio. Pero también acaece a veces que el hombre es simplemente estúpido para todo. Es el caso de los dementes, que no captan las injurias. Eso raya en la estulticia absoluta.

Artículo 2

¿Es pecado la necedad?

Objeciones por las que parece que no es pecado la necedad:

1. No hay en nosotros pecado que provenga de la naturaleza. Pero hay algunos que son naturalmente necios. Luego la necedad no es pecado.

2. En expresión de San Agustín , todo pecado es voluntario. La necedad no es voluntaria. Luego tampoco pecado.

3. Todo pecado se opone a algún precepto divino. La necedad no se opone a ninguno. Por tanto, la necedad no es pecado.

Contra esto: está el testimonio de la Escritura: La prosperidad pierde a los necios (Prov 1,32). Ahora bien, nadie se pierde si no es por el pecado. Por tanto, la necedad es pecado.

Respondo: Según hemos dicho (a.1), la necedad entraña cierto embotamiento del sentido para juzgar, sobre todo en cuanto se refiere a la causa suprema, fin último y sumo bien. Pero ese embotamiento para juzgar se puede sufrir de dos maneras. La primera, por indisposición natural, como en el caso de los enajenados, y esa necedad no es pecado. La otra, por la absorción del hombre en las cosas terrenas, hecho por el que su sentido queda incapacitado para captar lo divino, conforme al testimonio del Apóstol: El hombre animal no percibe lo que es del Espíritu de Dios (1 Cor 2,14), lo mismo que no saborea las cosas dulces quien tiene estragado el gusto con mal humor. Esta necedad es pecado.

A las objeciones:

1. Da dada la respuesta en lo que acabamos de exponer.

2. Aunque nadie quiere la necedad, quiere, sin embargo, aquello que, como consecuencia, conduce a ella: apartar el sentido de lo espiritual y sumergirse en lo terreno. Lo mismo ocurre con los demás pecados. Y así, el lujurioso quiere el placer, sin el que no puede haber pecado, aunque no quiere el pecado: querría, en realidad, gozar el deleite sin pecado.

3. La necedad se opone a los preceptos dados sobre la contemplación de la verdad, y de los cuales hemos tratado al estudiar la ciencia y el entendimiento (q.16).

Artículo 3

¿Es hija de la lujuria la necedad?

Objeciones por las que parece que la necedad no es hija de la lujuria:

1. San Gregorio, en XXXI Moral. , enumera varias hijas de la lujuria, y entre ellas no cuenta la necedad. La necedad, pues, no nace de la lujuria.

2. El Apóstol escribe que la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios (1 Cor 3,19). Pero en sentir de San Gregorio, en X Moral. , la sabiduría del mundo está en encubrir el corazón con enredos, y esto es propio de la doblez.

Luego la necedad más es hija de la doblez que de la lujuria.

3. Algunos, por la ira, caen especialmente en furor y en frenesí, cosas propias de la necedad. La necedad, pues, procede más de la ira que de la lujuria.

Contra esto: está el testimonio de la Escritura: Se fue tras ella --la cortesana-- entontecido, ignorando, necio, que es arrastrado hacia sus lazos (Prov 7,22).

Respondo: Como ya hemos expuesto (a.2), la necedad pecado procede del embotamiento del sentido espiritual, hasta el punto de tornarse inepto para juzgar las cosas espirituales. Pues bien, el sentido del hombre se sumerge en las cosas terrenas principalmente por la lujuria, que lanza hacia los placeres más fuertes que absorben del todo al alma. Por eso la necedad pecado nace sobre todo de la lujuria.

A las objeciones:

1. Compete a la necedad producir hastío de Dios y de sus dones. De ahí que San Gregorio enumere entre las hijas de la lujuria dos que corresponden a la necedad: el odio a Dios y la desesperanza del siglo futuro, como dividiéndola en dos partes.

2. Esas palabras del Apóstol no se han de entender de una manera causal, sino esencial, es decir, en el sentido de que la sabiduría misma del mundo es necedad ante Dios. De ahí que no todo lo que atañe a la sabiduría del mundo sea causa de esa necedad.

3. La ira, como hemos dicho (1-2 q.48 a.2), con la excitación es capaz de alterar profundamente la complexión del cuerpo. Por eso principalmente es causa de la necedad, que nace de perturbación del cuerpo. Mas la necedad que proviene de desorden espiritual, es decir, del engolfamiento del alma en lo terreno, proviene sobre todo de la lujuria, como queda dicho.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 46

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 47

Cuestión 47. La prudencia en sí misma

Completado lo anterior, viene ahora, después de las virtudes teologales, el tratado de las virtudes cardinales, y en primer lugar el de la prudencia. Lo haremos por el siguiente orden: primero, de la prudencia en sí misma; segundo, partes de la prudencia (c.48); tercero, don correspondiente (c.52); cuarto, vicios opuestos (c.53); quinto, preceptos (c.56).

Sobre lo primero se plantean dieciséis problemas:

1. La prudencia, ¿radica en la voluntad o en el entendimiento?
2. Supuesto que radique en el entendimiento, ¿radica sólo en el entendimiento especulativo o también en el práctico?
3. ¿Conoce los objetos singulares?
4. ¿Es virtud?
5. ¿Es virtud especial?
6. ¿Impone a las virtudes morales el fin?
7. ¿Les señala el justo medio?
8. ¿Su acto propio es imperar?
9. La diligencia o vigilancia, ¿pertenecen a la prudencia?
10. La prudencia, ¿abarca el gobierno de la multitud?
11. La prudencia que dirige el bien propio, ¿es específicamente la misma que la que dirige el bien común?
12. La prudencia, ¿se da solamente en los súbditos o también en los gobernantes?
13. ¿Se da en los malos?
14. ¿Se da en todos los buenos?
15. ¿Es innata en el hombre?
16. ¿Se pierde por olvido?

Artículo 1

La prudencia, ¿radica en el entendimiento o en la voluntad?

Objeciones por las que parece que la prudencia no radica en el entendimiento, sino en la voluntad:

1. Afirma San Agustín, en el libro De mor. Eccl. cathol. , que la prudencia es amor que escoge con sagacidad entre las cosas que le favorecen y las que se le oponen. Pero el amor no radica en el entendimiento, sino en la voluntad. Por consiguiente, la prudencia radica en la voluntad.

2. Como se deduce de la definición anterior (arg.1), corresponde a la prudencia elegir con sagacidad. Ahora bien, la elección es acto de la voluntad, como hemos visto (1-2 q.83 a.3; 1-2 q.13 a.1). Por tanto, la prudencia radica en la voluntad, no en el entendimiento.

3. Escribe el Filósofo en VI Ethic. que quien a sabiendas comete una falta en el arte es más excusable que quien la comete en la prudencia, igual que en otras virtudes. Pero las virtudes morales de que habla allí radican en la voluntad; el arte, en cambio, en el entendimiento. Luego la prudencia radica en la voluntad más bien que en el entendimiento.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín en el libro Octog. trium. quaest. : La prudencia es el conocimiento de las cosas que debemos apeteer o rehuir.

Respondo: Como escribe San Isidoro en el libro Etymol. : Prudente significa como ver a lo lejos; es ciertamente perspicaz y prevé a través de la incertidumbre de los sucesos. Ahora bien, la visión pertenece no a la facultad

apetitiva, sino a la cognoscitiva. Es, pues, evidente que la prudencia pertenece directamente a la facultad cognoscitiva. No pertenece a la facultad sensitiva, ya que con ésta se conoce solamente lo que está presente y aparece a los sentidos, mientras que conocer el futuro a través del presente o del pasado, que es lo propio de la prudencia, concierne propiamente al entendimiento, puesto que se hace por deducción. Por consiguiente, la prudencia radica propiamente en el entendimiento.

A las objeciones:

1. Como en otro lugar hemos expuesto (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1), la voluntad mueve todas las potencias al acto. Ahora bien, queda dicho (1 q.20 a.1; 1-2 q.25 a.2 et 3; q.27 a.4), que el acto primero de la voluntad es el amor. En consecuencia, se dice que la prudencia es amor, no esencialmente, sino en cuanto que el amor mueve al acto de prudencia. Por eso, a continuación añade San Agustín que la prudencia es amor que distingue claramente entre lo que promociona la tendencia hacia Dios y lo que puede impedirlo. Del amor se dice que discierne en cuanto que mueve a la razón a distinguir .

2. El prudente considera lo que está lejos en cuanto pueda ayudarle o impedirle lo que debe hacer en el momento presente. Resulta, pues, evidente que lo que considera la prudencia está ordenado a otra cosa como a un fin. Ahora bien, considerar lo relacionado con el fin incumbe al consejo por parte de la razón y a la elección por parte de la voluntad. Y de estos dos actos, el consejo atañe más propiamente a la prudencia, conforme al testimonio del Filósofo en VI Ethic. de que el prudente sabe aconsejar bien. Mas dado que la elección presupone el consejo, ya que es el apetito de lo previamente aconsejado, según el Filósofo en III Ethic. , incluso la elección se puede atribuir a la prudencia, en cuanto que dirige la elección por medio del consejo.

3. El mérito de la prudencia no consiste solamente en la consideración, sino también en la aplicación a la obra, fin del entendimiento práctico. Por eso, si en esto hay defecto, es sobre todo contrario a la prudencia, porque si el fin es lo más importante en todo orden de cosas, el defecto en lo que le atañe es pésimo. De ahí que el Filósofo añada allí mismo que la prudencia no está simplemente en el entendimiento, como el arte; conlleva, como hemos dicho, la aplicación a la obra, y esto incumbe a la voluntad.

Artículo 2

¿Pertenece la prudencia solamente al entendimiento práctico o también al especulativo?

Objeciones por las que parece que la prudencia pertenece no solamente al entendimiento práctico, sino también al especulativo:

1. Según el testimonio de la Escritura: diversión para el necio es el hacer maldades; para el inteligente lo es la sabiduría (Prov 10,23). La sabiduría consiste principalmente en la contemplación. Luego también la prudencia.

2. En expresión de San Ambrosio en I De Off. Ministr. , la prudencia versa sobre la investigación de la verdad e infunde el deseo de una ciencia más perfecta. Ahora bien, esto atañe al entendimiento especulativo. Luego la prudencia pertenece también al entendimiento especulativo.

3. El Filósofo, como se ve en VI Ethic. , asigna a la misma parte del alma el arte y la prudencia. Pero el arte es no sólo práctico, sino también especulativo, como resalta con evidencia en las artes liberales. Luego hay también prudencia práctica y especulativa.

Contra esto: está lo que enseña el Filósofo en VI Ethic. , al decir de la prudencia que es la recta razón en el obrar. Esto corresponde solamente a la razón práctica. Luego la prudencia radica solamente en el entendimiento práctico.

Respondo: Como expone el Filósofo , lo propio de la prudencia es poder aconsejar bien. Ahora bien, el consejo versa sobre lo que debemos hacer en orden a un fin determinado. Resulta, por lo mismo, evidente que la prudencia radica exclusivamente en el entendimiento práctico.

A las objeciones:

1. Como ya hemos expuesto (q.45 a.1), la sabiduría considera la causa altísima absoluta. Por eso, la consideración de la causa altísima en cualquier género incumbe a la sabiduría dentro de ese género. Ahora bien, en el género de los actos humanos, la causa altísima es el fin común a toda la vida humana, y de ese fin se ocupa la prudencia. El Filósofo, en efecto, escribe en VI Ethic. , que igual que de quien razona bien sobre algún fin particular, por ejemplo, la victoria, no se dice que es prudente absolutamente sino en ese género, es decir, en temas bélicos, de quien razona rectamente sobre el bien moral se dice, sin más, que es prudente. Resulta, pues, evidente que la prudencia es sabiduría acerca de las cosas humanas; pero no sabiduría absoluta, ya que no versa sobre la causa altísima, sino sobre el bien humano, y el hombre no es lo mejor de todo lo que existe. Por eso se dice, con razón, que la prudencia es sabiduría en el hombre, pero no la sabiduría en absoluto.

2. Tanto San Ambrosio como Tulio toman el sustantivo prudencia en sentido amplio de cualquier tipo de conocimiento humano, tanto especulativo como práctico. También podía decirse que el acto mismo del entendimiento especulativo, en cuanto voluntario, es objeto de elección y de consejo respecto a su ejercicio, y, por consiguiente, cae bajo la ordenación de la prudencia. Pero en su ser, por la relación con su objeto, que es la verdad necesaria, no cae ni bajo el consejo ni bajo la prudencia.

3. Toda aplicación de la recta razón a lo factible es propia del arte. A la prudencia, en cambio, no le atañe sino la aplicación de la recta razón en las cosas que implican consejo. De este tipo son las cosas que no tienen un medio determinado de llegar al fin, como afirma el Filósofo. Por tanto, dado que el entendimiento especulativo realiza operaciones, como, por ejemplo, silogismos, proposiciones y otras cosas por el estilo, en las que se procede por normas ciertas y determinadas, respecto de ellas puede salvarse la razón de arte, pero no la razón de prudencia. Por eso hay un arte especulativo, pero no una prudencia especulativa.

Artículo 3

¿Conoce la prudencia los singulares?

Objeciones por las que parece que la prudencia no conoce los singulares:

1. La prudencia, como hemos dicho (a.1), radica en el entendimiento, y el objeto de éste es lo universal, como se dice en I Physic. Luego la prudencia no conoce sino lo universal.

2. Los singulares son infinitos, y como tales no pueden ser comprendidos por la razón. Luego la prudencia, que es la recta razón, no conoce los singulares.

3. Se conocen los singulares por los sentidos. Ahora bien, la prudencia no está en el sentido, pues hay muchos que tienen sentidos externos muy despiertos y no son prudentes. Por tanto, la prudencia no versa sobre lo singular.

Contra esto: está el testimonio de lo que enseña el Filósofo en VI Ethic. :

La prudencia no trata sólo de lo universal, sino que debe conocer también lo singular.

Respondo: Como queda expuesto (a.1 ad 3), corresponde a la prudencia no solamente la consideración racional, sino también la aplicación a la obra, que es el fin principal de la razón práctica. Ahora bien, nadie puede aplicar de forma adecuada una cosa a otra sin conocer ambas, es decir, lo aplicado y el sujeto al que se aplica. Las acciones, a su vez, se dan en los singulares, y por lo mismo es necesario que el prudente conozca no solamente los principios universales de la razón, sino también los objetos particulares sobre los cuales se va a desarrollar la acción.

A las objeciones:

1. La razón tiene como objeto primero y principal los universales. Puede, sin embargo, aplicar lo universal a las razones particulares (por eso las conclusiones de los silogismos son no solamente universales, sino también particulares). El entendimiento, en efecto, se extiende a la materia por cierta reflexión, como se escribe en III De An.

2. Por el hecho de que la infinitud de los singulares no puede ser aprehendida por la razón humana, se sigue que, como vemos en la Escritura, inseguros son los pensamientos de los mortales, y nuestros cálculos muy aventurados (Sab 9,14). Sin embargo, la experiencia reduce los infinitos singulares a algún número finito de casos que se repiten con mayor frecuencia, y cuyo conocimiento es suficiente para constituir prudencia humana.

3. Como afirma el Filósofo en VI Ethic. , la prudencia no radica en los sentidos exteriores con los que conocemos los sensibles propios, sino en el sentido interior, que se perfecciona con la memoria y la experiencia para juzgar con prontitud sobre los objetos particulares, objetos de esa experiencia. Pero esto no implica que la prudencia esté en el sentido interior como sujeto principal; más bien radica principalmente en el entendimiento, y por cierta aplicación se extiende al sentido interior.

Artículo 4

¿Es virtud la prudencia?

Objeciones por las que parece que la prudencia no es virtud:

1. De la prudencia dice San Agustín, en I De lib. arb. , que es la ciencia de lo que debemos desear y evitar. Ahora bien, la ciencia es distinta de la virtud, como expone el Filósofo en Predicamentis . Luego la prudencia no es virtud.

2. No hay virtud de la virtud, pero sí hay virtud del arte, como dice el Filósofo en VI Ethic. El arte, pues, no es virtud. Pero en el arte hay prudencia; ya la Escritura nos ofrece el testimonio de Hirán, que sabía grabar toda suerte de figuras y era ingenioso en inventar cuanto se necesita para toda clase de obras (2 Par 2,13). Por lo tanto, la prudencia no es virtud.

3. Ninguna virtud debe ser inmoderada. De lo contrario, carecería de sentido lo que se pide en la Escritura: pon moderación a tu prudencia (Prov 23,4). La prudencia, pues, no es virtud.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio, en II Moral. , afirma que la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia son cuatro virtudes.

Respondo: Como ya hemos expuesto al tratar de las virtudes en general (1-2 q.55 a.1 obi.; q.56 a.1), virtud es la que hace bueno al sujeto que la posee y a sus actos. Pero el bien puede tomarse en dos sentidos: material, lo que es bueno; formal, la razón de bien. El bien en el segundo aspecto es objeto de la

voluntad. Por eso, si hay hábitos que hacen recta la consideración de la razón sin tener en cuenta la rectitud de la voluntad, tienen menos carácter de virtud, porque orientan materialmente hacia un objeto bueno, es decir, a lo que es bueno, pero no bajo la razón de bien. Tienen, en cambio, más carácter de virtud los hábitos que se ordenan a la rectitud de la voluntad, porque consideran el bien no solamente de una manera material, sino también formal; es decir, consideran lo que es bueno bajo la razón de bien. Ahora bien, como queda ya expuesto (a.1 ad 3; a.3), a la prudencia atañe la aplicación de la recta razón a obrar, cosa que no se hace sin la rectificación de la voluntad. De ahí que la prudencia tiene no solamente la esencia de la virtud, como las demás virtudes intelectuales, sino también la noción de virtud propia de las virtudes morales, entre las cuales se enumera.

A las objeciones:

1. En el texto citado, San Agustín toma ciencia en sentido amplio, como recta razón.

2. Dice el Filósofo que hay virtud del arte porque no implica rectitud del apetito, y por eso, para su buen uso es menester que el hombre posea una virtud que le rectifique. Pero la prudencia no entra en el campo propio del arte, bien porque éste se ordena a algún fin determinado, bien porque dispone de medios adecuados para llegar al fin. Se dice, no obstante, de alguien que obra prudentemente en materia del arte, pero por cierta semejanza, ya que en algunos niveles de arte, por la indeterminación de los medios para llegar al fin, es necesario el consejo, como ocurre en la medicina y en la náutica, según el Filósofo .

3. El dicho del Sabio no se ha de entender en el sentido de que la prudencia misma necesite ser moderada, sino que ella debe ser la moderadora de las demás virtudes.

Artículo 5

¿Es virtud especial la prudencia?

Objeciones por las que parece que la prudencia no es virtud especial:

1. Ninguna virtud especial entra en la definición general de virtud, y la prudencia va incluida en la definición general de virtud. El Filósofo, en efecto, en II Ethic. , define la virtud como hábito electivo que consiste en un justo medio que exige una determinación de la razón tal como el sabio lo señalare. Ahora bien, la recta razón es propia de la prudencia, como escribe también el Filósofo en VI Ethic. En consecuencia, la prudencia no es virtud especial.

2. Dice también el Filósofo, en VI Ethic. , que la virtud moral hace obrar rectamente en orden al fin; la prudencia, en cambio, en orden a los medios. Ahora bien, en toda virtud hay que hacer cosas en orden al fin. En consecuencia, en toda virtud hay prudencia, y, por lo mismo, no es virtud especial.

3. Toda virtud especial tiene también un objeto especial. Pero la prudencia no tiene objeto especial porque, según el Filósofo en VI Ethic. , es la recta dirección de lo que se debe hacer, y esto atañe a todas las obras de virtud. Luego la prudencia no es virtud especial.

Contra esto: está el hecho de que la prudencia ocupa un lugar propio en la división y enumeración de las virtudes, conforme vemos en la Escritura: Porque ella enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza (Sab 8,7).

Respondo: Dado que según lo expuesto (1 q.77 a.3; 1-2 q.1 a.3; q.18 a.2; q.54 a.2), los actos y los hábitos se especifican por sus objetos, es necesario que

sea hábito especial aquel al que le corresponde un objeto especial distinto de los demás; y, si se trata de un hábito bueno, será una virtud especial. Ahora bien, este carácter especial del objeto deriva no de la consideración material del mismo, sino de su razón formal, como hemos probado en otro lugar (1-2 q.54 a.2 ad 1), ya que la misma realidad puede ser objeto de diversos hábitos e incluso de diversas potencias, pero bajo distintos aspectos. Y se requiere mayor diversidad de objeto para la diversidad de potencias que para la de hábitos, dado que, como hemos expuesto (1-2 q.54 a.1), en la misma potencia pueden darse varios hábitos. En consecuencia, la diversidad formal de objetos que diversifica las potencias distingue aún más los hábitos.

Siendo esto así, dado que, como hemos expuesto (a.1), la prudencia radica en el entendimiento, se distingue de las demás virtudes intelectuales en función de la diversidad material de los objetos. En efecto, la sabiduría, la ciencia y la inteligencia versan sobre objetos necesarios; el arte, en cambio, y la prudencia, sobre cosas contingentes. Pero el arte trata sobre lo factible, es decir, lo que se realiza en alguna materia exterior, por ejemplo, una casa, un cuchillo y cosas semejantes; la prudencia, empero, trata sobre lo agible, o sea, sobre la actividad misma del sujeto que actúa, como en otro lugar hemos tratado (1-2 q.57 a.4). La prudencia se distingue, a su vez, de las virtudes morales por la distinta modalidad de objeto que especifica las potencias, ya que radica en el entendimiento, y las virtudes morales en la voluntad. Resulta, pues, evidente, que la prudencia es virtud especial distinta de todas las demás.

A las objeciones:

1. Esa definición no se refiere a la virtud en general, sino a la virtud moral. En la definición de ésta se incluye oportunamente la virtud intelectual que tiene materia común con ella, es decir, la prudencia, porque así como el sujeto de la virtud moral es el apetito, que participa de la razón, la virtud moral es virtud en cuanto que participa de la virtud intelectual.

2. De eso se deduce que la prudencia ayuda a todas las virtudes y actúa en todas. Esto, sin embargo, no es suficiente para negarle el carácter de virtud especial, ya que nada impide que en algún género haya una especie que de algún modo actúe en las demás especies de ese género, igual que el sol influye de alguna manera en todos los cuerpos.

3. Lo operable es en cierta manera materia de la prudencia en cuanto que es objeto de la razón, es decir, bajo la formalidad de verdad. Pero es materia de las virtudes morales en cuanto objeto de la virtud apetitiva, es decir, bajo la formalidad de bien.

Artículo 6

¿Impone la prudencia el fin a las virtudes morales?

Objeciones por las que parece que la prudencia impone el fin a las virtudes morales:

1. Dado que la prudencia radica en el entendimiento y la virtud moral en la voluntad, parece que la prudencia y la virtud moral deben guardar entre sí la misma relación que hay entre el entendimiento y la voluntad. Ahora bien, la razón señala a la voluntad el fin. Luego también debe señalarlo la prudencia a las virtudes morales.

2. El hombre es superior a las criaturas irracionales por su entendimiento, pero tiene en común con ellas otras cosas. Por lo mismo, las partes del hombre dicen al entendimiento la misma relación que el hombre a las criaturas

irracionales. Pues bien, el hombre es el fin de las criaturas irracionales, como se expone en IPol. Luego todas las partes del hombre se ordenan al entendimiento como a su fin. Mas, por otra parte, la prudencia, según hemos expuesto (a.2 sed contra; a.5 arg.1), es la razón directiva de las acciones. Luego todas las acciones se ordenan a la prudencia como a su fin propio. En consecuencia, la prudencia señala el fin a todas las virtudes morales.

3. A la virtud, arte o potencia cuyo objeto es el fin, le corresponde imperar sobre las demás virtudes, artes o facultades cuyo objeto son los medios. La prudencia dirige e impera las demás virtudes morales. Luego les impone el fin.

Contra esto: está la enseñanza del Filósofo en VI^{ethic.} : La virtud moral rectifica la intención del fin; la prudencia, en cambio, la de los medios. En consecuencia, no incumbe a la prudencia señalar el fin a las virtudes morales, sino únicamente disponer de los medios.

Respondo: El fin de las virtudes morales es el bien humano, y el del alma humana consiste en estar regulada por la razón, como demuestra Dionisio en el c.4 De div. nom. Es, por lo tanto, necesario que se dé previamente en la razón el fin de las virtudes morales. Y así como en la razón especulativa hay cosas conocidas naturalmente de las que se ocupa el entendimiento, y cosas conocidas a través de ellas, o sea, las conclusiones que pertenecen a la ciencia, así en la razón práctica preexisten ciertas cosas como principios naturales, y son los fines de las virtudes morales, porque, como ya hemos expuesto (q.23 a.7 ad 2; 1-2 q.57 a.1), el fin en el orden de la acción es como el principio en el plano del conocimiento. Hay, a su vez, en la razón práctica algunas cosas como conclusiones, que son los medios, a los cuales llegamos por los mismos fines. De éstos se ocupa la prudencia que aplica los principios universales a las conclusiones particulares del orden de la acción. Por eso no incumbe a la prudencia imponer el fin a las virtudes morales, sino sólo disponer de los medios .

A las objeciones:

1. A las virtudes morales les impone el fin la razón natural, que llamamos *sindéresis*, como dejamos expuesto en la primera parte (q.79 a.12), no a la prudencia, por la razón indicada .

2. De lo dicho es también patente la respuesta a la objeción segunda.

3. A las virtudes morales corresponde el fin, no porque lo impongan ellas, sino por tender al fin señalado por la razón natural. La prudencia les presta en ello su colaboración preparándoles el camino y disponiendo de los medios. De eso resulta que la prudencia es más noble que las virtudes morales y las mueve. La *sindéresis*, por su parte, mueve a la prudencia como los principios especulativos mueven a la ciencia.

Artículo 7

¿Corresponde a la prudencia hallar el justo medio en las virtudes morales?

Objeciones por las que parece que no corresponde a la prudencia hallar el justo medio de las virtudes morales:

1. El fin de las virtudes morales es llegar a un justo medio. Pero acabamos de demostrar (a.6) que la prudencia no impone el fin a las virtudes morales. Luego tampoco establece en ellas el justo medio.

2. Lo que es por sí mismo no parece proceder de una causa, sino que es causa de sí mismo. Ahora bien, es esencial a la virtud moral, y como implicado en su propia definición, consistir en un medio, según vimos en otro lugar (a.5 arg.1). La prudencia, pues, no es causa del justo medio de las virtudes morales.

3. La prudencia actúa según el modo de la razón. Ahora bien, la virtud moral tiende al medio de un modo connatural, ya que, según Tulio, en II Rhet. , la virtud es un hábito conveniente a la razón como una naturaleza. Luego la prudencia no señala el justo medio a las virtudes morales.

Contra esto: está la definición ya dada (a.5 arg.1) de virtud moral, de que consiste en un medio según una proporción que el sabio determinará.

Respondo: Conformarse con la recta razón es el fin propio de cualquier virtud moral. Y así, la templanza va encaminada a que el hombre no se desvíe de la razón por la concupiscencia; igualmente, la fortaleza procura que no se aparte del juicio recto de la razón por el temor o la audacia. Ese fin se lo señaló al hombre la razón natural, que dicta a cada uno obrar conforme a la razón. Ahora bien, incumbe a la prudencia determinar de qué manera y con qué medios debe el hombre alcanzar con sus actos el medio racional. En efecto, aunque el fin de la virtud moral es alcanzar el justo medio, éste solamente se logra mediante la recta disposición de los medios.

A las objeciones:

1. Con lo dicho queda dada la respuesta a la primera objeción.

2. Igual que el agente natural hace que la forma esté en la materia, pero no que se le añadan a la forma todos sus accidentes connaturales, la prudencia señala el justo medio en las pasiones y operaciones, pero no hace que el buscar ese justo medio corresponda a la virtud.

3. La virtud moral intenta llegar al medio de un modo connatural. Pero dado que el justo medio no es el mismo en todas, no es suficiente para ello la inclinación natural que actúa siempre del mismo modo, sino que es necesaria la prudencia.

Artículo 8

¿Imperar es el acto principal de la prudencia?

Objeciones por las que parece que el acto principal de la prudencia no es imperar:

1. El imperar va encaminado a la ejecución del bien. Pero afirma San Agustín en XIV De Trin. , que el acto de la prudencia es prever las asechanzas. Por lo tanto, el acto principal de la prudencia no es el imperio.

2. Dice el Filósofo en VI Ethic. que lo propio del prudente parece que es aconsejar bien. Ahora bien, aconsejar y mandar parecen dos actos distintos, lo cual resulta evidente de lo que hemos dicho (1-2 q.57 a.6). En consecuencia, el acto principal de la prudencia no es el imperio.

3. El imperio o mandato parece un acto que incumbe a la voluntad, cuyo objeto es el fin y mover las demás facultades del alma. La prudencia no radica en la voluntad, sino en el entendimiento. Luego su acto principal no es el imperio.

Contra esto: está el testimonio del Filósofo en VI Ethic. , que dice que la prudencia es preceptiva.

Respondo: Como ya hemos expuesto (a.2 sed contra), la prudencia es la recta razón en el obrar. Por lo tanto, el acto principal de la prudencia debe ser el acto principal de la razón en la dirección de obrar. En ella hay que señalar tres actos: el primero, pedir consejo, que, según hemos dicho (1-2 q.14 a.1), implica indagar. El segundo acto es juzgar el resultado de la indagación. Ahí termina la razón especulativa. Pero la razón práctica, que está orientada a la acción, va más allá, y entra en juego el tercer acto, es decir, imperar. Este acto consiste en aplicar a la operación el resultado de la búsqueda y del juicio. Y dado que este

acto entra más de lleno en la finalidad de la razón práctica, se sigue de ello que es el acto principal de la misma, y, por consiguiente, lo es también de la prudencia.

La prueba de ello está en el hecho de que la perfección del arte consiste en el juicio y no en el imperio. Por eso se considera mejor artista el que a sabiendas hace mal la obra de arte que quien la realiza mal involuntariamente, porque esto parece que tiene su raíz en la falta de juicio recto. En la prudencia, en cambio, se da el fenómeno inverso, como se ve por el testimonio del Filósofo en VI Ethic. En efecto, es más imprudente quien peca queriendo que quien lo hace sin querer, pues el primero falla en el acto principal de la prudencia, que es el imperio.

A las objeciones:

1. El acto de imperio abarca tanto conseguir el bien como evitar el mal. Sin embargo, San Agustín no pone como acto principal de la prudencia precaver las asechanzas, porque este acto de la prudencia no se da en el cielo.

2. La rectitud del consejo se requiere para aplicar a la operación el resultado de la búsqueda. Por eso, el imperio corresponde a la prudencia, cuya función es aconsejar bien.

3. Mover pertenece en absoluto a la voluntad. Pero el imperar implica moción ordenada, y por eso es acto de la razón, como ya hemos expuesto (1-2 q.17 a.1).

Artículo 9

¿Pertenece la diligencia a la prudencia?

Objeciones por las que parece que la diligencia corresponde a la prudencia:

1. La diligencia implica cierta inquietud, ya que, según San Isidoro, en el libro Etymol. , se llama solícito al que está inquieto. Ahora bien, el movimiento corresponde sobre todo a la voluntad. Luego también la diligencia. Pero la prudencia radica en la inteligencia y no en la voluntad, como ya hemos expuesto (a.1). En conclusión, la diligencia no corresponde a la prudencia.

2. A la diligencia se opone la certeza de la verdad. Por eso leemos en la Escritura que dijo Samuel a Saúl: De las asnas que perdiste hace tres días, no estés solícito porque ya han sido halladas (1 Re 9,20). Ahora bien, la certeza de la verdad corresponde a la prudencia por ser virtud intelectual. Luego la diligencia, lejos de corresponder a la prudencia, se opone a ella.

3. Dice el Filósofo en VI Ethic. , que al magnánimo le incumbe ser perezoso y tranquilo. Ahora bien, la diligencia es contraria a la pereza, y, por otra parte, no es contraria a la magnanimidad, dado que el bien no se opone al bien, como escribe el Filósofo en Praedic. Por lo tanto, la diligencia no corresponde a la prudencia.

Contra esto: está el testimonio de San Pedro, que exhorta: Sed prudentes y velad en la oración (1 Pe 4,7). La vigilancia se identifica con la diligencia. Luego la diligencia corresponde a la prudencia.

Respondo: Según San Isidoro, en el libro Etymol. : Solícito significa sagaz y rápido, en cuanto que hay quien, por cierta habilidad de ánimo, es rápido para emprender lo que debe obrar. Esto corresponde a la prudencia, cuyo acto principal es el imperio para la acción sobre lo que previamente ha sido objeto del consejo y del juicio. Por eso dice el Filósofo en VI Ethic. que conviene obrar rápidamente una vez tomada la determinación, pero ésta se ha de tomar con calma. Por esa razón, la diligencia es propiamente acto de la prudencia. De ahí

que diga San Agustín que la prudencia está en guardia y en vigilancia diligente, no sea que, insinuándose poco a poco una mala persuasión, nos haga caer .

A las objeciones:

1. El movimiento corresponde, efectivamente, a la voluntad como principio motor; lo hace, sin embargo, bajo la dirección y el mandato de la razón, y en eso consiste la diligencia.

2. Según el Filósofo, en IEthic. , no debe exigirse la misma certeza en todo, sino en cada materia, conforme a su modo propio. Pero dado que la materia de la prudencia es lo singular contingente, que es el campo de las operaciones humanas, no puede ser tan profunda la certeza de la prudencia que se haga del todo innecesaria la diligencia.

3. Se dice del magnánimo que es perezoso y tranquilo, no porque carezca de inquietud, sino porque no tiene preocupaciones innecesarias sobre muchas cosas, pues confía en lo que debe confiar y no se inquieta inútilmente. El exceso de temor y desconfianza, en efecto, provoca exceso de diligencia, ya que el temor nos lleva a tomar consejo, como explicamos al tratar la pasión del temor (1-2 q.44 a.2).

Artículo 10

¿Abarca la prudencia el gobierno de la multitud?

Objeciones por las que parece que la prudencia abarca no el gobierno de la multitud, sino el de sí mismo:

1. Según el Filósofo en V Ethic. , la virtud que se refiere al bien común es la justicia, y la prudencia se distingue de la justicia. Luego la prudencia no se refiere al bien común.

2. Parece prudente el que busca y realiza el bien para sí mismo. Sin embargo, es frecuente que quienes se ocupan del bien común descuiden su propio bien. Luego no son prudentes.

3. La prudencia es enumerada entre la templanza y la fortaleza. Ahora bien, la templanza y la fortaleza parecen limitarse al bien propio. Luego lo mismo la prudencia.

Contra esto: está lo que dice el Señor: ¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente a quien el señor puso al frente de su servidumbre? (Mt 24,45).

Respondo: Según el Filósofo en VI Ethic. , hay quien sostiene que la prudencia no abarca el bien común, sino el bien propio, porque piensan que el hombre debe buscar solamente el propio bien. Pero esta opinión es contraria a la caridad, que no busca su interés, como afirma el Apóstol (1 Cor 13,5). Por esa razón dice también el Apóstol de sí mismo: Me esfuerzo por agradar a todos, sin procurar mi propio interés, sino el de la mayoría para que se salven (1 Cor 10,33). Es incluso contraria a la recta razón que juzga el bien común mejor que el particular. Por consiguiente, dado que es propio de la prudencia deliberar, juzgar y ordenar los medios para llegar al fin debido, es evidente que la prudencia abarca no sólo el bien particular de un solo hombre, sino el bien común de la multitud .

A las objeciones:

1. El Filósofo habla en ese lugar de la virtud moral. Pues bien, la virtud moral referida al bien común se llama prudencia política. Y así, la misma relación hay entre la prudencia política y la justicia legal que entre la prudencia pura y simplemente tal y la virtud moral.

2. Quien busca el bien común de la multitud busca también, como

consecuencia, el suyo propio por dos razones. La primera, porque no puede darse el bien propio sin el bien común, sea de la familia, sea de la ciudad, sea de la patria. De ahí que Máximo Valerio dijera de los antiguos romanos que preferían ser pobres en un imperio rico a ser ricos en un imperio pobre. Segunda razón: siendo el hombre parte de una casa y de una ciudad, debe buscar lo que es bueno para sí por el prudente cuidado del bien de la colectividad. En efecto, la recta disposición de las partes depende de su relación con el todo, ya que, como escribe San Agustín en el libro *Confess.*, es deforme la parte que no está en armonía con el todo.

3. También la templanza y la fortaleza pueden referirse al bien común; de ahí que se den preceptos legales sobre muchos actos de esas virtudes, como escribe el Filósofo en *V Ethic.* Con mayor razón la prudencia y la justicia, que pertenecen a la parte racional, que se ocupa directamente del bien común, como la parte sensitiva se ocupa de lo particular.

Artículo 11

La prudencia que se ocupa del bien propio, ¿es específicamente la misma que la que se ocupa del bien común?

Objeciones por las que parece que la prudencia que se ocupa del bien propio es la misma que la que se ocupa del bien común:

1. Dice el Filósofo en *VI Ethic.* que la política y la prudencia son un mismo hábito, y su esencia, en cambio, es distinta.

2. Más aún: Dice también el Filósofo en *IIIPol.* que la virtud del buen varón y la del buen príncipe es la misma. Ahora bien, la política se da sobre todo en el príncipe, en el que radica como sujeto principal. Siendo, pues, la prudencia la virtud del buen varón, parece que sea el mismo el hábito de la prudencia y el de la política.

3. No hay diversidad de especie o de hábito en los objetos que se ordenan a otros. Pues bien, ya que el bien propio, que corresponde a la prudencia comúnmente dicha, se ordena al bien común, que atañe a la política, entre la prudencia y la política no puede haber diferencia ni de especie ni de hábito.

Contra esto: está el hecho de que son ciencias diversas la política ordenada al bien común de la ciudad, y la económica, que considera las cosas que corresponden al bien común de la casa o de la familia, y la monástica, que se refiere al bien de la persona privada. Por lo tanto, hay también diversas especies de prudencia en atención a esa diversidad de materia.

Respondo: Como hemos expuesto en otro lugar (a.5; 1-2 q.54 a.2 ad 1), las especies de hábitos proceden de la diversidad de objetos formales. Ahora bien, cuando se trata de hábitos ordenados a un fin, éste se convierte en razón formal de los hábitos, como hemos expuesto también (1-2 q.1 introd.; q.102 a.1). Por lo tanto, las diversas especies de hábitos se distinguen necesariamente por su relación con los distintos fines. Pues bien, son fines diversos el bien propio, el bien de la familia y el bien de la patria. Por consiguiente, esto da lugar a que haya otras tantas especies diferentes de prudencia: la prudencia propiamente dicha, ordenada al bien personal particular; la prudencia económica, ordenada al bien común de la casa o de la familia, y la prudencia política, ordenada al bien común de la ciudad o de la nación.

A las objeciones:

1. El Filósofo no pretende decir que la política sea un hábito sustancialmente idéntico a toda prudencia, sino a la prudencia que está ordenada

al bien común. A ésta se la llama prudencia teniendo en cuenta la razón común de la misma, es decir, la recta dirección de las acciones, y se la llama política por su relación al bien común.

2. Como afirma el Filósofo allí mismo, el buen ciudadano es apto para mandar bien y para obedecer bien. Por eso en la virtud del buen ciudadano va incluida la del príncipe. No obstante, la virtud del gobernante y la del súbdito no se distinguen específicamente, lo mismo que la del varón y la de la mujer, como allí mismo afirma el Filósofo.

3. La diversidad específica de los hábitos nace también de la ordenación de los diversos fines entre sí, como el arte ecuestre, militar y civil son específicamente diversos, aunque el fin de uno se subordine al del otro. Por lo mismo, aunque el bien particular se ordene al bien común, eso no es obstáculo para que esa diversidad dé origen a especies de hábitos distintos. Solamente se infiere que el hábito que se ordena al fin último es superior e impera a los demás.

Artículo 12

¿Se da la prudencia en los súbditos o solamente en los gobernantes?

Objeciones por las que parece que la prudencia no se da en los súbditos, sino solamente en los gobernantes:

1. Escribe el Filósofo en III Pol. que toda prudencia es virtud propia de quien gobierna; las demás virtudes son comunes a subordinados y a jefes. Los súbditos, pues, no poseen la prudencia virtud, sino opinión verdadera.

2. En Pol. afirma el Filósofo que el siervo carece en absoluto de la capacidad de aconsejar. Ahora bien, la prudencia hace sujetos capaces de aconsejar bien, como enseña igualmente el Filósofo en VI Ethic. La prudencia, pues, no compete a los siervos o súbditos.

3. La prudencia es preceptiva, como hemos dicho (a.8). Pero el mandar no compete a los siervos o súbditos, sino exclusivamente a quien gobierna. Luego la prudencia no se da en los súbditos, sino sólo en quien gobierna.

Contra esto: la enseñanza del Filósofo, en VI Ethic., de que hay dos especies de prudencia política: la legislativa, propia de los gobernantes, y otra que conserva el nombre común de política, y versa sobre las cosas singulares. Ahora bien, esta última debe darse también en los súbditos. Luego la prudencia no se da sólo en los gobernantes, sino también en los súbditos.

Respondo: La prudencia radica en la razón cuya función propia es regir y gobernar. Por lo tanto, en la medida en que cada cual participa del gobierno y dirección necesita de la razón y de la prudencia. Por otra parte, es evidente que al súbdito y al siervo, en cuanto tales, no les compete regir y gobernar, sino más bien ser regidos y gobernados. Y por eso la prudencia no es virtud del siervo ni del súbdito en cuanto tales. Mas, dado que todo hombre, por ser racional, participa algo del gobierno según el juicio de la razón, en esa medida le corresponde tener prudencia. Resulta, pues, evidente que la prudencia reside en el príncipe como mente arquitectónica, según el Filósofo en VI Ethic.; en los súbditos, en cambio, como arte mecánica o ejecutores de un plan.

A las objeciones:

1. La palabra del Filósofo hay que entenderla en sentido estricto, dado que la prudencia no es virtud del súbdito en cuanto tal.

2. El siervo no tiene capacidad de consejo en cuanto siervo, ya que, en cuanto tal, es instrumento de su señor; la tiene, en cambio, en cuanto ser racional.

3. Por la prudencia impera el hombre no sólo a los demás, sino también a

sí mismo, o sea, en el sentido en que se dice que la razón impera a las potencias inferiores.

Artículo 13

¿Puede darse prudencia en los pecadores?

Objeciones por las que parece que puede darse prudencia en los pecadores:

1. El Señor se expresa en la Escritura en estos términos: Los hijos de este mundo son más astutos para sus cosas que los hijos de la luz (Lc 16,8). Ahora bien, los hijos de este mundo son los pecadores. Luego puede darse en ellos la prudencia.

2. La fe es virtud más excelente que la prudencia. En los pecadores puede haber fe; luego también la prudencia.

3. Lo propio de la prudencia es aconsejar bien, como enseña el Filósofo en VI Ethic. Pero hay muchos pecadores de buen consejo. Luego muchos pecadores tienen prudencia.

Contra esto: está el testimonio de lo que escribe el Filósofo en VI Ethic. : Es imposible ser prudente sin ser bueno. Ningún pecador es bueno. Luego ningún pecador es prudente.

Respondo: La prudencia puede tener tres sentidos. Hay, en efecto, una prudencia falsa por su semejanza con la verdadera. En efecto, ya que es prudente quien dispone lo que hay que hacer en orden a un fin, tiene prudencia falsa quien, por un fin malo, dispone cosas adecuadas a ese fin, pues lo que toma como fin no es realmente bueno, sino sólo por semejanza con él, como se habla, por ejemplo, de buen ladrón. De este modo, por semejanza, se puede llamar buen ladrón al que encuentra el camino adecuado para robar. Es la prudencia de que habla el Apóstol cuando escribe: La prudencia de la carne es la muerte (Rom 8,6), porque pone su fin último en los placeres de la carne. Hay un segundo tipo de prudencia, la verdadera, porque encuentra el camino adecuado para conseguir el fin realmente bueno. Resulta, sin embargo, imperfecta por dos razones. La primera, porque el bien que toma como fin no es el fin común de toda vida humana, sino solamente de un nivel especial de cosas. Por ejemplo, cuando uno encuentra el camino adecuado para negociar o para navegar, se dice de él que es un negociante o un marinero prudente. La segunda, porque falla en el acto principal de la prudencia. Es, por ejemplo, el caso de quien posee consejo y juicio rectos en los negocios referentes a toda la vida, pero no impera con eficacia. Pero hay un tercer tipo de prudencia que es verdadera y perfecta; es la que aconseja, juzga e impera con rectitud en orden al fin bueno de toda la vida. Es la única prudencia propiamente tal; la prudencia que no puede darse en los pecadores. La primera, en realidad, la poseen solamente los pecadores; la segunda, la imperfecta, es común a buenos y malos, sobre todo la prudencia imperfecta por algún fin particular, porque la que lo es por defecto del acto principal es exclusiva de los pecadores.

A las objeciones:

1. Las palabras citadas del Señor se aplican solamente al primer tipo de prudencia. No se dice, pues, que sean sin más prudentes, sino en el trato con los suyos.

2. La fe no implica, en su esencia, conformidad de la voluntad con las buenas obras; lo específico de la fe está en el plano del conocimiento. La prudencia, en cambio, conlleva relación con la voluntad recta por varias razones: o porque los principios de la prudencia son los fines virtuosos, cuya recta

estimación la tiene el hombre por los hábitos de las virtudes morales que rectifican la voluntad, y por eso no puede darse la prudencia sin las virtudes morales, como hemos expuesto (1-2 q.58 a.5), o también porque la prudencia preceptúa las buenas obras, lo cual no puede darse sin una voluntad recta. Por eso, aunque la fe, por su objeto, sea más excelente que la prudencia, ésta, sin embargo, en sí misma es más opuesta al pecado, que tiene su origen en la perversión de la voluntad.

3. Los pecadores, en efecto, pueden tener capacidad de aconsejar bien respecto de algún fin malo, o de algún bien particular; pero no son buenos consejeros respecto al bien total de la vida, porque no lo llevan a efecto. De ahí que no se da en ellos la prudencia, que trata solamente del bien. En esas personas, como afirma el Filósofo en VI Ethic. , se da una habilidad natural que puede emplearse en el bien y en el mal; o la astucia, que se emplea solamente en el mal, y a la que en otro lugar hemos llamado falsa prudencia o prudencia de la carne.

Artículo 14

¿Se da la prudencia en todos los que están en gracia?

Objeciones por las que parece que la prudencia no se da en todos los que están en gracia:

1. La prudencia requiere cierta habilidad para proveer bien lo que se ha de obrar. Ahora bien, hay muchos que están en gracia y carecen de esa habilidad. Por lo tanto, no todos los que están en gracia tienen la prudencia.

2. Del prudente se dice que es buen consejero, como hemos dicho (a.8 arg.2; a.13). Pero muchos que están en gracia no son buenos consejeros, sino que necesitan del consejo de otros. Luego no todos los que están en gracia tienen la prudencia.

3. Según el Filósofo en III Top. , no consta que los jóvenes sean prudentes. Pero hay muchos jóvenes que están en gracia. Luego la prudencia no se da en cuantos están en gracia.

Contra esto: está el hecho de que solamente está en gracia el virtuoso, y, por otra parte, nadie puede ser virtuoso si no es prudente. San Gregorio, en efecto, escribe en II Moral. :Las demás virtudes, si no realizan prudentemente sus actos, de ninguna manera pueden ser virtudes. En consecuencia, cuantos están en gracia poseen la prudencia.

Respondo: Las virtudes deben guardar conexión entre sí, de tal manera que, según hemos expuesto (1-2 q.65), quien posee una las posee todas. Ahora bien, todo el que está en gracia posee la caridad. En consecuencia, debe poseer las demás virtudes. Dado, pues, que la prudencia es virtud, como hemos expuesto en su lugar (a.4), debe poseer también la prudencia.

A las objeciones:

1. Existe una doble habilidad. Una, suficiente para las cosas necesarias para la salvación, y ésta se da en cuantos están en gracia, a los cuales enseña todo la unción, en expresión de San Juan (1 Jn 2,27). Pero hay también otra habilidad más plena, y quien la posee puede proveer, para sí y para los demás, no sólo las cosas necesarias para salvarse, sino también cualquier tipo de cosas pertenecientes a la vida. Esta clase de habilidad no se da en todos los que están en gracia .

2. Quienes necesitan guiarse por el consejo de otro, si están en gracia, saben, al menos, mirar por su propio bien, de tal manera que buscan el consejo de

otros y distinguen los buenos de los malos consejos.

3. La prudencia adquirida es causada por la repetición de actos; de ahí que para su adquisición sean necesarios experiencia y tiempo, como enseña el Filósofo en II Ethic. Por eso no se puede dar en los jóvenes ni actual ni habitualmente. La prudencia, en cambio, que va acompañada de la gracia, es infundida por Dios. De ahí que, incluso en los bautizados que no tienen uso de razón, hay prudencia habitual, aunque no actual, al igual que en los dementes. En cambio, en quienes tienen uso de razón se da incluso prudencia actual respecto a las cosas necesarias para la salvación. Mas por el ejercicio merecen que vaya aumentando hasta llegar a perfeccionarse, como las demás virtudes. Por esa razón escribe el Apóstol: El manjar sólido es para los perfectos, los que, en virtud de la costumbre, tienen los sentidos ejercitados en discernir lo bueno de lo malo (Heb 5,14) .

Artículo 15

¿Es innata en nosotros la prudencia?

Objeciones por las que parece que la prudencia es innata en nosotros:

1. Todos los elementos de la prudencia parecen, según el Filósofo en VI Ethic. , connaturales, como la perspicacia, el juicio y otras cosas por el estilo; no así lo que atañe a la sabiduría especulativa. Pues bien, las cosas que son del mismo género tienen el mismo origen. Luego la prudencia nos es también innata.

2. La edad cambia siguiendo un proceso natural. Ahora bien, la prudencia es un proceso que sigue cronológicamente a la edad, conforme al texto de la Escritura: Está en las canas el saber y en la ancianidad la sensatez (Job 12,12). La prudencia es, pues, natural.

3. La prudencia es más propia del hombre que del animal. Pues bien, los animales, en expresión del Filósofo en VIII de Hist. Anim. , poseen alguna prudencia natural. Luego la prudencia es natural.

Contra esto: está lo que escribe también el Filósofo en II Ethic. : Las virtudes intelectuales se adquieren y aumentan en gran parte por la educación; por eso necesitan de experiencia y de tiempo. La prudencia, según hemos expuesto (a.3), es virtud intelectual. Luego no es innata, sino que proviene de la educación y de la experiencia.

Respondo: De todo lo expuesto (a.3) consta que la prudencia implica conocimiento de los objetos operables, tanto universales como particulares, a los cuales aplica la prudencia los principios universales. Así, pues, respecto al conocimiento universal, coinciden la prudencia y la ciencia especulativa, ya que, como dijimos en su lugar (a.6), los primeros principios universales de una y otra son conocidos naturalmente, con la salvedad de que los principios comunes de la prudencia son más connaturales al hombre, ya que, como expuso el Filósofo en X Ethic. , es mejor la vida especulativa que la vida humana. Mas otros principios universales subsiguientes, sean de la razón especulativa, sean de la razón práctica, no los tiene el hombre por naturaleza, sino que debe adquirirlos o por experiencia o por instrucción. Pero en cuanto al conocimiento particular de las cosas en las que se realiza la acción, hay que distinguir también. En efecto, la operación puede recaer sobre los medios o sobre el fin. Ahora bien, los fines rectos de la naturaleza humana están ya prefijados. Por eso puede haber inclinación natural hacia esos fines; y así, como hemos visto (1-2 q.51 a.1; q.63 a.1), hay quienes, por disposición natural, poseen determinadas virtudes que les inclinan hacia fines rectos, y, por lo tanto, tienen, también por naturaleza, un

juicio recto sobre esos fines. Pero en las cosas humanas no están prefijados los medios, sino que se diferencian según la variedad de las personas y de los negocios. De ahí que, como la inclinación natural va orientada siempre a algo determinado, ese conocimiento no puede ser innato, si bien por disposición natural puede ser más apto uno que otro para discernir esos medios; el mismo fenómeno se repite también en las conclusiones de las ciencias especulativas. En consecuencia, dado que la prudencia no versa sobre los fines, sino sobre los medios, como hemos dicho (a.6; 1-2 q.57 a.5), sigúese que no es natural.

A las objeciones:

1. El Filósofo trata en ese lugar de los elementos que pertenecen a la prudencia en cuanto se ordena al fin; por eso había dicho antes que los principios son propios del fin. Por esa razón no menciona la eubulia, que dicta consejos sobre los medios.

2. La prudencia se da preferentemente en los ancianos no sólo por disposición natural, al estar apaciguados los movimientos de las pasiones, sino también por la larga experiencia.

3. En los animales están determinados los medios para llegar al fin; de ahí observamos el fenómeno de que los animales de la misma especie se comportan todos del mismo modo. Esto, en cambio, no se puede dar en el hombre por la función de la razón, que, conociendo los universales, abarca una variedad infinita de singulares.

Artículo 16

¿Puede perderse la prudencia por olvido?

Objeciones por las que parece que la prudencia puede perderse por olvido:

1. La ciencia, por tratar de objetos necesarios, es más cierta que la prudencia, cuyo objeto son las acciones contingentes. Ahora bien, la ciencia se pierde por olvido. Luego con mayor razón la prudencia.

2. Según enseña el Filósofo en II Ethic. , la virtud se engendra y se destruye por las mismas causas hechas de modo contrario. Ahora bien, la prudencia procede necesariamente de la experiencia formada de muchos recuerdos, como escribe también el Filósofo en el comienzo de los Metafísicos. Luego, dado que el olvido se opone al recuerdo, parece lógico que la prudencia se pueda perder por el olvido.

3. La prudencia no se da sin conocimiento de los universales. Pero el conocimiento de los universales puede perderse por olvido. Luego también la prudencia.

Contra esto: está lo que afirma el Filósofo en VI Ethic. : El olvido es propio del arte, no de la prudencia.

Respondo: El olvido afecta sólo al conocimiento. Por esa razón puede olvidarse totalmente un arte y de igual modo la ciencia, hábitos propios del entendimiento. Pero la prudencia no es solamente cognoscitiva, sino también apetitiva, ya que, como queda expuesto (a.8), su acto principal es el imperio, que consiste en aplicar el conocimiento adquirido a la tendencia y a la operación. Por eso la prudencia no desaparece directamente por olvido, sino que, más bien, se deprava por las pasiones, puesto que, según el Filósofo en VI Ethic. , lo deleitable y lo triste pervierten el juicio de la prudencia. De ahí que en la Escritura leemos: La belleza te sedujo y la pasión pervirtió tu corazón (Dan 13,56); y, en otro lugar: No recibas regalos que ciegan a los prudentes (Ex 23,8) El olvido puede, sin embargo, tornarse en obstáculo para la prudencia, ya que

ésta, para mandar, se basa en algún conocimiento, y éste puede desaparecer.

A las objeciones:

1. La ciencia consiste solamente en el entendimiento. No vale compararla con la prudencia, como hemos expuesto.

2. La prudencia se adquiere no solamente con la experiencia, sino también con el ejercicio en mandar rectamente .

3. La prudencia, conforme hemos dicho, consiste principalmente no en el conocimiento de los universales, sino en la aplicación a la acción. Por eso el olvido de los universales no elimina lo que es principal en la prudencia, aunque puede impedirla, como hemos dicho.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 47

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 48

Cuestión 48. Partes de la prudencia

Viene a continuación el tema de las partes de la prudencia. Sobre ello estudiaremos cuatro puntos:

1. Cuáles son las partes de la prudencia.
2. Cuáles son sus partes cuasi integrales (q.49).
3. Sus partes subjetivas (q.50).
4. Sus partes potenciales (q.51).

Artículo 1

¿Están bien asignadas las partes de la prudencia?

Objeciones por las que parece que no están adecuadamente asignadas las partes de la prudencia:

1. Tulio' asigna a la prudencia tres partes: memoria, inteligencia, providencia. Macrobio, en cambio, siguiendo el parecer de Plotino, le atribuye seis: razón, inteligencia, circunspección, providencia, docilidad, precaución. Aristóteles, por su parte, en VI Ethic., sostiene que a la prudencia le corresponden eubulia, synesis y gnome (el buen consejo, la perspicacia y la sentencia), aunque menciona también, al hablar de la prudencia, la vigilancia, la sagacidad, el sentido e inteligencia. Otro filósofo griego señala diez partes, a saber: buen consejo, sagacidad, providencia, gubernativa, militar, política, económica, dialéctica, retórica y física. Parece, pues, que a alguna de esas enumeraciones les sobra o les falta algo.

2. La prudencia se distingue de la ciencia. Ahora bien, la política, la económica, la dialéctica, la retórica y la física son ciencias. Por lo tanto, no son partes de la prudencia. 77. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b13): S. TH., lect.4.

3. Las partes no exceden del todo. Ahora bien, la memoria intelectual, o inteligencia, la razón, el sentido, la docilidad pertenecen no sólo a la prudencia, sino también a los demás hábitos de conocimiento. Por lo tanto, no deben ponerse como partes de la prudencia.

4. Igual que el juicio, el consejo y el imperio son actos de la razón práctica, lo es también el acto de uso, como hemos expuesto (1-2 q.16 a.1) En consecuencia, puesto que a la prudencia se le añade eubulia, que corresponde al consejo, y synesis y gnome, que pertenecen al juicio, también se debe añadir algo que corresponda al uso.

5. Finalmente, la diligencia, como queda expuesto (q.47 a.9), corresponde a la prudencia. Luego se debe incluir también entre las partes de la misma.

Respondo: Se puede distinguir un triple género de partes: integrales, como son partes de una casa, la pared, el techo, el cimiento; subjetivas, como la vaca y el león en el género animal; potenciales, como la virtud nutritiva y la sensitiva en el alma. Así, pues, son tres los modos de poder asignar partes a una virtud. El primero, por semejanza con las partes integrales. En este caso se dice que son partes de una virtud determinada aquellos elementos que necesariamente deben concurrir para el acto perfecto de la misma. Y así, entre los indicados (arg.1) se pueden tomar ocho para la prudencia, o sea, los seis de Macrobio, a los que hay que añadir otro, el de Tulio, o sea la memoria, y la sagacidad o eustochia, indicado por Aristóteles en VI Ethic., ya que el sentido de la prudencia se llama también inteligencia, y por eso escribe en VI Ethic.: De todas estas cosas conviene tener sentido, que llamamos inteligencia. De estas ocho, cinco pertenecen a la prudencia como cognoscitiva, o sea, la memoria, la razón, la inteligencia, la docilidad y la sagacidad; las otras tres le pertenecen como

preceptiva, aplicando el conocimiento a la obra, es decir: la previsión o providencia, la circunspección y la precaución. La razón de esta diversidad resulta evidente teniendo en cuenta que en el conocimiento hay que considerar tres momentos. El primero de ellos es el conocimiento en sí mismo. Si se refiere a cosas pasadas da lugar a la memoria, y si a cosas presentes, sean contingentes, sean necesarias, se le llama inteligencia. El segundo, la adquisición misma del conocimiento. Este se logra o por enseñanza, y nos da la docilidad, o por propia invención, lo cual da lugar a la eustochia, que es el saber «conjuntar bien». Parte de la misma, como vemos en VI Ethic. , es la sagacidad, que es una pronta conjeturación del medio, como se afirma en 1 Poster. El tercero es el uso del conocimiento, en cuanto que unas cosas conocidas nos llevan a conocer o juzgar otras, y esta tarea corresponde a la razón. La razón, por su parte, para preceptuar de una manera conveniente, debe poner en juego tres cosas. La primera, ordenar algo adecuado al fin, lo cual es propio de la previsión; la segunda, tener en cuenta los distintos aspectos de la situación, tarea que incumbe a la circunspección; la tercera, evitar los obstáculos, y esto atañe a la precaución. Las partes subjetivas de una virtud las llamamos especies de la misma. Así consideradas, son partes de la prudencia en sentido propio, la prudencia con que cada cual se gobierna a sí mismo y la prudencia ordenada al gobierno de la multitud; una y otra son específicamente distintas, como dijimos en su lugar (q.47 a.2). La prudencia que gobierna a la multitud se diversifica, a su vez, según las especies distintas de multitud. Hay, en primer lugar, una multitud congregada en orden a un negocio particular, como el ejército se reúne para luchar, y de ellos se encarga la prudencia militar. Otra multitud se forma para toda la vida, como es la casa o familia, y ésta se rige por la prudencia económica; o la agrupación de una ciudad o de una nación, para cuya dirección reside en el jefe la prudencia de gobierno; en los súbditos, en cambio, la prudencia política propiamente dicha. Si tomamos la prudencia en un sentido amplio, implicando también la ciencia especulativa, como queda expuesto (q.47 a.2 ad 2) podemos entonces asignarle como partes la dialéctica, la retórica y la física, conforme a los tres modos del proceso científico: el primero, la demostración, que da origen a la ciencia, y esto compete a la física, bajo cuyo nombre quedan comprendidas las ciencias especulativas; el segundo parte de lo probable y forma la opinión, que da origen a la dialéctica; el tercero, de ciertas conjeturas deduce una sospecha o una leve persuasión, lo cual incumbe a la retórica. Se puede, no obstante, decir que estos tres pasos pertenecen a la prudencia propiamente dicha, pues ésta razona unas veces basándose en principios necesarios; otras, en cosas probables; a veces, también, incluso en conjeturas.

Se consideran asimismo partes potenciales de una virtud las virtudes anexas ordenadas a otros actos o materias secundarias porque no poseen la potencialidad total de la virtud principal. En este sentido se consideran partes de la prudencia la eubulia, que se refiere al consejo; la synesis, o buen sentido, para juzgar lo que sucede ordinariamente, y la gnome o perspicacia, para juzgar aquellas circunstancias en las que es conveniente, a veces, apartarse de las leyes comunes. La prudencia, por su parte, se ocupa del acto principal, que es el precepto o imperio.

A las objeciones:

1. Las diversas enumeraciones difieren en función de los distintos géneros de las partes, o también en función del hecho de que en una parte de la enumeración van incluidas partes de otra. Así, Tulio incluye en la previsión la

precaución y la circunspección, y en la inteligencia, la docilidad y la sagacidad.

2. La economía y la política no están tomadas aquí como ciencias, sino como géneros de prudencia. Sobre las otras tres, la respuesta va dada en la exposición.

3. Todas esas partes aparecen como partes de la prudencia, no en toda su amplitud de sentido, sino en cuanto que actúan en lo propio de la prudencia.

4. El imperio y el uso rectos van siempre asociados. En efecto, cuando la razón impera, obedecen las facultades inferiores que realizan el acto de uso.

5. La diligencia va incluida en la previsión.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 48

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 49

Cuestión 49. Partes cuasi integrales de la prudencia

Viene a continuación el tema de las partes integrales de la prudencia. Sobre ello se plantean ocho problemas:

1. El de la memoria.
2. El del entendimiento.
3. El de la docilidad.
4. El de la sagacidad.
5. El de la razón.
6. El de la previsión.
7. El de la circunspección.
8. El de la precaución.

Artículo 1

¿Es la memoria parte de la prudencia?

Objeciones por las que parece que la memoria no es parte de la prudencia:

1. La memoria, como prueba el Filósofo, reside en la parte sensitiva. Ahora bien, la prudencia reside en la parte racional, como muestra el mismo Filósofo en VI Ethic. Luego la memoria no es parte de la prudencia.

2. La prudencia se adquiere y se desarrolla con el ejercicio. Pero la memoria es innata. Luego no es parte de la prudencia.

3. La memoria se ejerce sobre el pasado. La prudencia, en cambio, trata de lo que es factible en el futuro, y sobre ello dictamina el consejo, como escribe el Filósofo en VI Ethic. Por lo tanto, la memoria no es parte de la prudencia.

Contra esto: está el hecho de que Tulio coloca la memoria entre las partes de la prudencia.

Respondo: La prudencia, como hemos expuesto (q.47 a.5), versa sobre acciones contingentes. Ahora bien, en esas acciones no puede regirse el hombre por la verdad absoluta y necesaria, sino por lo que sucede comúnmente, ya que debe haber proporción entre los principios y las conclusiones, y de los unos deducir las otras, como expone el Filósofo en VI Ethic. Ahora bien, para conocer la verdad entre muchos factores es necesario recurrir a la experiencia, y por esa razón escribe el Filósofo en II Ethic. que la virtud intelectual nace y se desarrolla con la experiencia y el tiempo. La experiencia, a su vez, se forma de muchos recuerdos, como demuestra el Filósofo en I Metaphys. En consecuencia, la prudencia conlleva el tener memoria de muchas cosas, y por eso es conveniente considerar a la memoria como parte de la prudencia.

A las objeciones:

1. Dado que, como queda expuesto (q.47 a.3 et 6), la prudencia aplica el conocimiento universal a cosas particulares, de las cuales se ocupan los sentidos, para la prudencia son necesarios muchos elementos sensibles, y entre ellos está la memoria.

2. Lo mismo que la prudencia tiene disposición natural, pero recibe su complemento con el ejercicio o la gracia, la memoria, según Tulio en su Rhetor., no es solamente fruto de la naturaleza, sino que necesita el perfeccionamiento metódico de la educación. Hay cuatro procedimientos que ayudan al hombre a progresar en la memoria. El primero, buscando algunas semejanzas con las cosas que intentamos recordar, pero que no sean imágenes corrientes, ya que siempre nos sorprenden más las cosas inusitadas y les prestamos mayor y más intensa atención, y ésta es la razón por la que recordamos mejor las cosas de nuestra niñez. Por eso es necesario buscar esas semejanzas o imágenes, porque las

realidades simples y espirituales se borran más fácilmente de la memoria si no van asociadas a alguna semejanza corporal, ya que el conocimiento humano se mueve más hacia lo sensible. De ahí que la memoria reside también en la parte sensible. En segundo lugar es preciso organizar debidamente las cosas que se pretende conservar en la memoria, para poder pasar fácilmente de un objeto a otro. Por eso escribe el Filósofo en el libro De mem. et reminisc. : A veces los lugares parecen ayudarnos a recordar. Y la causa de ello está en que se pasa velozmente de uno a otro. En tercer lugar se debe poner interés y amor en lo que queremos recordar, pues cuanto con mayor firmeza queden impresas las cosas en el alma, con menos facilidad se borran. De ahí que --afirma también Tulio en su Rhetor. -- el interés conserva íntegras las figuras de las representaciones. Finalmente, es conveniente pensar con frecuencia en lo que queremos recordar. Por ese motivo afirma el Filósofo en el libro De mem. et reminisc. que la reflexión conserva la memoria, porque, como escribe también en el mismo lugar, la costumbre es como una naturaleza. Por eso precisamente recordamos con rapidez las cosas que estamos acostumbrados a considerar, como si de un modo natural pasáramos de una cosa a otra .

3. Conviene que de las cosas pasadas saquemos como argumentos para hechos futuros. Por eso mismo, la memoria de lo pasado es necesaria para aconsejar bien en el futuro .

Artículo 2

¿Es la inteligencia parte de la prudencia?

Objeciones por las que parece que la inteligencia no es parte de la prudencia:

1. De dos cosas que se oponen, una no es parte de la otra. Ahora bien, la inteligencia es considerada como virtud intelectual distinta de la prudencia, como vemos en el Filósofo en VI Ethic. Por lo tanto, la inteligencia no debe ponerse como parte de la prudencia.

2. Además, como ya hemos expuesto (q.8 a.1 et 8), el entendimiento es uno de los dones del Espíritu Santo y corresponde a la fe. Pero la prudencia es virtud distinta de la fe, como también hemos demostrado (q.4 a.8). Por consiguiente, la inteligencia no pertenece a la prudencia.

3. La prudencia versa sobre las acciones particulares, como se dice en VI Ethic. ; la inteligencia, en cambio, conoce cosas universales e inmateriales, como vemos en III De An. Luego la inteligencia no es parte de la prudencia.

Contra esto: está el hecho de que Tulio pone la inteligencia como parte de la prudencia; y Macrobio el entendimiento, que viene a ser lo mismo.

Respondo: Aquí no tomamos inteligencia como facultad intelectual, sino en cuanto implica cierta estimación recta de algún principio último conocido por sí mismo; así, hablamos de la inteligencia de los primeros principios. Ahora bien, toda deducción racional procede de principios considerados como primeros. Por lo mismo, todo proceso racional debe partir de esos principios. Dado, pues, que la prudencia es la recta razón en el obrar, todo el proceso de la misma debe derivarse necesariamente de un conocimiento claro de los principios. Por esa razón se pone la inteligencia como parte de la prudencia.

A las objeciones:

1. La prudencia termina, como conclusión, en una acción particular a la que aplica un conocimiento universal, como queda dicho (q.47 a.3 et 6). Ahora bien, una conclusión particular se deriva de una proposición universal y otra

particular. Por eso es necesario que la prudencia proceda de una doble inteligencia: una, la que conoce los universales, y es la inteligencia denominada virtud intelectual, que de un modo natural nos ofrece el conocimiento no sólo de los principios universales especulativos, sino también de los prácticos, como no debe hacerse mal a nadie; como ya hemos demostrado (q.47 a.6). Hay una segunda inteligencia que, como expone el Filósofo en VI Ethic. , conoce el extremo, es decir, un primer singular contingente operable, la menor del silogismo de la prudencia, como hemos dicho. Pero este primer singular es un fin particular, como allí mismo se expone. En conclusión, la inteligencia que ponemos como parte de la prudencia es cierta estimación recta de un fin particular.

2. El entendimiento, don del Espíritu Santo, es una penetración aguda de las cosas divinas, como hemos demostrado (q.8 a.1). Es distinto del entendimiento como parte de la prudencia, como ya hemos dicho.

3. La recta estimación de un fin particular se denomina inteligencia en cuanto principio y sentido en cuanto particular . Es conforme a la expresión del Filósofo en VI Ethic. , de que debe haber un sentido de éstos --es decir, de los singulares--, y éste es el entendimiento. Pero no es el sentido particular que conoce los sensibles propios, sino el sentido interno que juzga de lo concreto y singular .

Artículo 3

¿Debe contarse la docilidad como parte de la prudencia?

Objeciones por las que parece que la docilidad no debe ponerse como parte de la prudencia:

1. Lo que es necesario a toda virtud no debe hacerse propio de alguna de ellas. Pues bien, la docilidad es necesaria a cualquier virtud intelectual. Luego no debe figurar como parte de la prudencia.

2. Lo propio de las virtudes humanas se da en nosotros, ya que se nos alaba o vitupera por algo nuestro propio. Ahora bien, no está en nuestro poder ser dóciles, sino que se da en algunos por disposición natural. La docilidad, pues, no es parte de la prudencia.

3. La docilidad es propia del discípulo. La prudencia, en cambio, que es preceptiva, parece propia más bien del maestro, llamado también preceptor. Por lo tanto, la docilidad no es parte de la prudencia.

Contra esto: está el hecho de que Macrobio , según dice Plotino , coloca la docilidad entre las partes de la prudencia.

Respondo: La prudencia tiene por objeto, como queda dicho (a.2 ad 1; q.47 a.3 et 6), las acciones particulares. Y dada la diversidad, casi infinita, de modalidades, no puede un solo hombre considerarlas todas a corto plazo, sino después de mucho tiempo. De ahí que, en materia de prudencia, necesite el hombre de la instrucción de otros, sobre todo de los ancianos, que han logrado ya un juicio equilibrado sobre los fines de las operaciones. Por eso escribe el Filósofo en VI Ethic. : Es conveniente prestar atención, no menor que a las verdades demostradas, al juicio y a las opiniones indemostrables de la gente experimentada, de los ancianos y de los prudentes, pues la experiencia les enseña a éstos a penetrar en los principios. De ahí que leemos también en la Escritura: No te apoyes en tu prudencia (Prov 3,5), y en otro lugar: Busca la compañía de los ancianos, y, si hallas algún sabio, allégate a él (Eclo 6,35). Ahora bien, lo propio de la docilidad es disponer bien al sujeto para recibir la instrucción de

otros. Por lo tanto, es de buen sentido considerar la docilidad como parte de la prudencia.

A las objeciones:

1. Aunque la docilidad es útil para toda virtud intelectual, lo es de manera especial para la prudencia por la razón expuesta.

2. La docilidad, lo mismo que cuanto atañe a la prudencia, es natural como aptitud. Pero su completo desarrollo depende mucho del esfuerzo humano; es decir, está en función de que el hombre atienda solícito, y con frecuencia y respeto, a las enseñanzas de los mayores, en vez de descuidarlas por pereza o rechazarlas por soberbia .

3. Por la prudencia, según hemos dicho (q.47 a.12 ad 3), impera el hombre no solamente sobre los demás, sino también sobre sí mismo. Por eso se da también, como hemos probado (q.47 a.12), en los súbditos a cuya prudencia corresponde la docilidad. Sin embargo, es conveniente que la tengan también los mayores, ya que en las cosas que caen bajo el ámbito de la prudencia, nadie se basta a sí mismo, como hemos dicho .

Artículo 4

¿Es parte de la prudencia la sagacidad?

Objeciones por las que parece que la sagacidad no es parte de la prudencia:

1. La sagacidad tiene por fin hallar fácilmente el medio de la demostración, como señala el Filósofo en I Poster. Pero la prudencia no es demostrativa. Por lo tanto, no le corresponde la sagacidad.

2. Corresponde a la prudencia aconsejar bien, según afirma el Filósofo en VI Ethic. Ahora bien, en el buen consejo no entra en juego la sagacidad, dado que es cierta vigilancia, es decir, buena conjetura, rápida y que no admite discurso, mientras que, como leemos en VI Ethic. , conviene aconsejar reposadamente. Luego la sagacidad no debe ponerse como parte de la prudencia.

3. La sagacidad, como hemos dicho (arg.4), es cierta conjetura. Ahora bien, lo propio de los retóricos es usar de conjeturas. La sagacidad, pues, parece más propia de la retórica que de la prudencia.

Contra esto: está el testimonio de San Isidoro en el libro Etymol. de que solícito significa ingenioso y rápido. Como la solícitud atañe a la prudencia, según hemos expuesto (q.47 a.9), también la sagacidad.

Respondo: Es propio del prudente formar un juicio recto sobre la acción. Ahora bien, la recta apreciación u opinión se consiguen, tanto en el plano operable como en el especulativo, de dos maneras: por invención propia y aprendiendo de otro. Mas igual que la docilidad va encaminada a disponer al hombre para recibir de otro una apreciación recta, la sagacidad se propone la adquisición de una recta opinión por propia iniciativa, pero entendida la sagacidad en el plano de la vigilancia o eustochia, de la que es parte. En efecto, la vigilancia o eustochia deduce bien en toda clase de asuntos; la sagacidad, en cambio, es habilidad para la rápida y fácil invención del medio, como vemos en el Filósofo en I Poster. Sin embargo, hay un filósofo que considera la sagacidad como parte de la prudencia, y la toma en el sentido de vigilancia en toda su amplitud. Por eso dice que la sagacidad es un hábito por el que de pronto se sabe hallar lo que conviene.

A las objeciones:

1. La sagacidad se ordena a hallar el medio no sólo en las demostraciones,

sino también en el plano operable. Por ejemplo, cuando alguien ve que dos se hacen amigos, infiere que tienen un enemigo común, como dice en el mismo lugar el Filósofo. Bajo este aspecto pertenece la sagacidad a la prudencia.

2. El Filósofo aduce en VI^{Ethic.} un argumento para demostrar que laeubulia, o virtud del buen consejo, no es eustochia o vigilancia, cuyo mérito consiste en la consideración rápida de lo que debe hacerse, ya que puede uno aconsejar bien, aunque lo haga con más tiempo y lentitud. Ésto, sin embargo, no quita valor a la buena conjetura para aconsejar bien. A veces es incluso necesaria; por ejemplo, cuando se presenta de improviso algo que debemos ejecutar. Por eso tiene sentido colocar la sagacidad como parte de la prudencia.

3. La retórica discurre también sobre objetos operables. No hay, por lo tanto, inconveniente alguno en que la misma cosa corresponda a la retórica y a la prudencia. Sin embargo, la conjetura no la consideramos aquí solamente en el plano de las conjeturas usadas por los oradores, sino en todas las materias en que se dice que el hombre averigua por conjeturas.

Artículo 5

¿Debe incluirse la razón como parte de la prudencia?

Objeciones por las que parece que no debe incluirse la razón como parte de la prudencia:

1. No forma parte del accidente el sujeto del mismo. Ahora bien, la prudencia radica en la razón, como se dice en VI^{Ethic.} Esta, por tanto, no puede ser parte de la prudencia.

2. Lo que es común a varios no debe ponerse como particular de ninguno, y, en el caso de que se ponga, debe figurar como parte de aquel al que convenga de manera especial. Ahora bien, la razón es necesaria en todas las virtudes intelectuales, y sobre todo en la sabiduría y en la ciencia, que se sirven de ella para demostrar. La razón, pues, no debe ponerse como parte de la prudencia.

3. La razón no es distinta del entendimiento en su aspecto esencial de potencia, como expusimos en otro lugar (1 q.79 a.8). Por lo tanto, una vez puesto el entendimiento como parte de la prudencia, resulta innecesario poner también la razón.

Contra esto: está el testimonio de Macrobio, que, según refiere Plotino, enumera la razón entre las partes de la prudencia.

Respondo: Es oficio del prudente --según el Filósofo en VI ^{Ethic.} -- aconsejar bien. Ahora bien, el consejo es una especie de investigación que va de unas cosas a otras, lo cual es obra de la razón. Por lo tanto, para la prudencia es necesario que el hombre razone bien. Mas dado que lo exigido para la perfección de la prudencia se considera como parte exigitiva o integral de la misma, se debe considerar la razón entre las partes integrales de ella.

A las objeciones:

1. Ahí no se trata de la razón como facultad, sino del buen uso de la misma.

2. La certeza de la razón procede de la inteligencia; pero la necesidad de la razón tiene su base en la imperfección de la inteligencia. En efecto, no necesitan el ejercicio de la razón los seres cuya fuerza intelectual está en plena perfección, puesto que comprenden la verdad por simple intuición; esto sucede en Dios y en los ángeles. Ahora bien, las acciones particulares, cuya dirección compete a la prudencia, distan mucho de la condición de inteligibles, y distan tanto más cuanto más inciertas e indeterminadas son. En efecto, los objetos de arte, aunque

son singulares, son más determinados y ciertos; por eso en muchos de ellos es innecesario el consejo precisamente por su certeza, como se dice en III Ethic. De ahí que, aunque en algunas virtudes intelectuales sea más cierta la razón que la prudencia, en ésta, sin embargo, más que en ninguna necesita el hombre tener buen razonamiento para poder aplicar los principios universales a los casos particulares, variados e inciertos.

3. Aunque el entendimiento y la razón no son potencias distintas, reciben, sin embargo, su nombre de actos distintos. En efecto, el entendimiento recibe el nombre de la penetración íntima de la verdad, mientras que la razón implica inquisición y discurso. Por eso uno y otro van incluidos como partes de la prudencia, conforme se deduce de lo expuesto (ad 3; a.2).

Artículo 6

¿Debe figurar la previsión como parte de la prudencia?

Objeciones por las que parece que la previsión no debe figurar como parte de la prudencia:

1. Ninguna cosa es parte de sí misma. Ahora bien, la previsión parece identificarse con la prudencia, ya que, según San Isidoro en el libro Etymol. , prudente significa el que ve de lejos, y de ahí procede el nombre providencia, como escribe Boecio al final del De consol. La previsión, pues, no es parte de la prudencia.

2. La prudencia es exclusivamente práctica. La providencia, en cambio, puede ser también especulativa, ya que la visión, de donde viene el nombre providencia, es más especulativa que operativa. La previsión, pues, no es parte de la prudencia.

3. El acto principal de la prudencia es mandar; son, en cambio, secundarios juzgar y aconsejar. Ahora bien, ninguno de ellos parece ir implicado en la palabra previsión. Luego ésta no es parte de la prudencia.

Contra esto: está la autoridad de Tulio y de Macrobio, que ponen la previsión entre las partes de la prudencia, como se deduce con evidencia de lo expuesto (q.48 arg.1).

Respondo: Como hemos expuesto en otro lugar (q.47 a.1 ad 2; a.6 et 13), la prudencia trata propiamente de los medios, y es función suya principal ordenarlos de forma apropiada al fin. Si bien hay cosas necesarias para el fin que dependen de la providencia divina, de la prudencia humana, sin embargo, dependen solamente acciones contingentes que puede realizar el hombre en función del fin. Ahora bien, lo pasado se torna en cierto modo necesario, ya que es imposible la no existencia de lo que ha sucedido. De igual modo, lo presente, en cuanto tal, implica cierta necesidad, y así es necesario que Sócrates esté sentado mientras de hecho lo está. De ahí que los futuros contingentes pertenecen a la prudencia en cuanto ordenables por el hombre al fin último de la vida humana. Pero ambos elementos van implicados en la idea de previsión. En efecto, la providencia implica relación a algo distante hacia lo cual debe ordenarse cuanto suceda en el presente. Por eso la previsión es parte de la prudencia.

A las objeciones:

1. Siempre que se requieren muchas cosas para formar un todo, una de ellas ha de ser la principal, y a ella se ordenan las demás. Por eso, en cualquier totalidad debe haber una parte formal y predominante, de la cual reciba la unidad el todo. En este sentido, la previsión es la parte principal de la prudencia, ya que todas las demás cosas requeridas para ella son necesarias a efectos de ordenar

algo directamente al fin. De ahí que el nombre mismo de prudencia se toma de la palabra providencia o previsión, como función principal de la misma.

2. La especulación versa sobre objetos universales y necesarios que de suyo no están lejos, pues se dan en todas partes y siempre, aunque están lejos de nosotros porque no los conocemos. De ahí que la previsión no se refiera propiamente al orden especulativo, sino sólo al práctico.

3. En la recta ordenación al fin, incluida en la previsión, va incluida también la rectitud del consejo, del juicio y del precepto, necesarios para que pueda darse la recta ordenación al fin.

Artículo 7

¿Puede ser parte de la prudencia la circunspección?

Objeciones por las que parece que la circunspección no puede ser parte de la prudencia:

1. La circunspección parece indicar consideración de las circunstancias. Ahora bien, las circunstancias son infinitas e imposibles de conocer por la razón, en la cual radica la prudencia. No se debe, pues, poner la circunspección como parte de la prudencia.

2. Las circunstancias parecen pertenecer más a las virtudes morales que a la prudencia. Pues bien, la circunspección no parece ser otra cosa que consideración de las circunstancias. Luego la circunspección parece más propia de las virtudes morales que de la prudencia.

3. Quien puede ver lo que está lejos, puede ver mucho mejor lo que está cerca. Por la previsión puede divisar el hombre lo que está lejos, luego basta la previsión para considerar lo que nos rodea. No es, pues, necesario poner además la circunspección como parte de la prudencia.

Contra esto: está la autoridad de Macrobio, de la cual hablamos en otro lugar (q.48).

Respondo: Como ya hemos dicho (a.6), la función principal de la prudencia es la recta ordenación al fin. Esto, en realidad, no se logra bien si el fin no es bueno, y bueno también, y apropiado, lo que a él se ordena. Ahora bien, dado que la prudencia, como queda dicho (a.3), trata de las acciones particulares en que concurren muchas cosas, sucede que algo, en sí mismo bueno y adecuado al fin, se torna malo e inadecuado a él por algún elemento que concurra. Así, dar a uno muestras de amor, considerado en sí mismo, parece conveniente para moverle a amar; no lo será, en cambio, si es soberbio o lo toma como adulación. Por eso es necesaria en la prudencia la circunspección con esta finalidad: que el hombre compare lo que se ordena al fin con las circunstancias.

A las objeciones:

1. Aunque las circunstancias puedan ser infinitas, no lo son actualmente, y son pocas las que modifican el juicio de la razón en las acciones.

2. Las circunstancias atañen a la prudencia para determinarlas; a las virtudes morales, en cuanto que éstas son perfeccionadas por la determinación de las circunstancias.

3. Como incumbe a la previsión descubrir lo que es de suyo adecuado al fin, incumbe a la circunspección considerar si es adecuado al fin dadas las circunstancias actuales. Lo uno y lo otro entraña dificultad, y por esa razón figuran las dos como partes distintas de la prudencia.

Artículo 8

¿Debe incluirse la precaución como parte de la prudencia?

Objeciones por las que parece que la precaución no debe incluirse como parte de la prudencia:

1. No es necesaria la precaución donde no puede haber mal. Ahora bien, según se escribe en De Lib. Arb. , nadie usa mal de las virtudes. La precaución, pues, no corresponde a la prudencia, que es la que dirige las virtudes.

2. Quien prevé los bienes prevé también los males, como compete a la medicina dar la salud y curar la enfermedad. Pues bien, como compete a la previsión prever los bienes, le corresponde también precaver los males. Por lo tanto, no debe figurar como parte de la prudencia la precaución distinta de la previsión.

3. Ningún prudente intenta lo imposible. Mas no es posible precaver todos los males que puedan acaecer. Por lo tanto, la precaución no corresponde a la prudencia.

Contra esto: está la exhortación del Apóstol: Mirad, pues, que viváis circunspectamente (Ef 5,15).

Respondo: La prudencia se ocupa de acciones contingentes en las cuales puede mezclarse lo verdadero con lo falso, el mal con el bien, por la variedad de situaciones en que se presentan esas acciones en las que el bien está impedido por el mal, y éste presenta apariencias de bien. Por eso la prudencia necesita de precaución para aceptar el bien y evitar el mal .

A las objeciones:

1. La precaución no es necesaria en las virtudes morales para guardarse de los actos virtuosos, sino de aquello que pueda impedir esos actos.

2. El mismo motivo hay para buscar el bien que para evitar el mal opuesto a ese bien, mas no para evitar algunos obstáculos extrínsecos. En eso radica la distinción entre la precaución y la previsión, aunque una y otra pertenezcan a la virtud única de la prudencia.

3. De los males que puede evitar el hombre, algunos se dan con frecuencia y los puede abarcar la razón humana. Contra ellos actúa la precaución a fin de evitarlos del todo o disminuir el daño. Otros, en cambio, se dan con menor frecuencia y por azar. Este tipo de males, por ser infinitos, ni los puede abarcar ni puede el hombre tomar suficientes precauciones contra ellos. Pero el hombre, por medio de la prudencia, puede tomar sus medidas frente a los contratiempos de la fortuna para que le dañen menos.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 49

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 50

Cuestión 50. Partes subjetivas de la prudencia

Viene a continuación el tema de las partes subjetivas de la prudencia. Y dado que ya se trató en su respectivo lugar (q.47 y 49) el tema de la prudencia individual, trataremos ahora el de las especies de prudencia cuya función es gobernar la multitud.

Sobre ello se formulan cuatro preguntas:

1. La gubernativa, ¿es una especie de la prudencia?
2. La política, ¿es una especie de la prudencia?
3. ¿Lo es la económica?
4. ¿Lo es la militar?

Artículo 1

¿Es especie de prudencia, la de gobierno?

Objeciones por las que parece que la llamada regnativa o gubernativa no debe ser incluida como especie de prudencia:

1. La prudencia gubernativa se ordena a mantener la justicia, a tenor de la expresión del Filósofo en V Ethic. : El príncipe es guardián de lo justo. Luego más que a la prudencia pertenece a la justicia.

2. Según el Filósofo en III Pol. , el reino o monarquía es una de las seis formas de gobierno. Ahora bien, ninguna de las otras cinco formas, es decir, la aristocracia, la política o timocracia, la tiranía, la democracia y la oligarquía, da lugar a una especie de prudencia. Luego tampoco el reino o monarquía debe dar lugar a la prudencia regnativa.

3. Promulgar leyes no es competencia exclusiva del rey; también la tienen otras autoridades e incluso el pueblo, según San Isidoro en el libro Etymol. Ahora bien, el Filósofo señala, en VI Ethic. , entre las partes de la prudencia, la legislativa. Luego no es adecuado sustituirla por la prudencia regnativa.

Contra esto: está el testimonio del Filósofo en III Pol. : La prudencia es virtud propia del príncipe. Luego la prudencia de gobierno o regnativa debe ser prudencia especial.

Respondo: Como queda expuesto (q.47 a.8 et 12), la función propia de la prudencia es dirigir y mandar. De ahí que, donde hay razón especial de régimen o imperio de los actos humanos, hay también razón especial de prudencia. Ahora bien, resulta evidente que existe razón especial y perfecta de régimen en quien no sólo debe regirse a sí mismo, sino también a la comunidad perfecta de una ciudad o un reino. En efecto, la república es tanto más perfecta cuanto más universal, extendiéndose a más cosas y llegando a un fin más elevado. De ahí que, por una razón especial y perfectísima, atañe la prudencia al rey, a quien incumbe regir la ciudad o el reino. Por eso entre las especies de prudencia se enumera la regnativa.

A las objeciones:

1. Toda materia de las virtudes morales corresponde a la prudencia, que las dirige. Y ése es también el título por el que la recta razón de la prudencia forma parte de la definición de la virtud moral, como ya hemos expuesto (q.47 a.5 arg.1; 1-2 q.58 a.2 ad 4). Por eso mismo necesita también la dirección de la prudencia la ejecución de la justicia, en cuanto orientada al bien común, que es el oficio especial del rey. De ahí que esas dos virtudes, la prudencia y la justicia, son sobre todo propias del rey, a tenor de lo que leemos en la Escritura: Reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia (Jer 23,5). Pero dado que es más propio del rey la dirección y de los súbditos la ejecución, por eso la

gubernativa se considera especie más de la prudencia, que es directiva, que de la justicia, que es ejecutiva.

2. El reino o monarquía es la mejor entre las demás formas de gobierno, según el Filósofo en VI^{ethic}. Por ella, pues, debía denominarse preferentemente esta especie de prudencia, pero comprendiendo también en ella todas las demás formas de gobierno buenas, no las perversas, que se oponen a la virtud y no pueden, por ello, ser partes de la prudencia.

3. El Filósofo la llama prudencia gubernativa por el acto principal del rey, que es dar leyes. Y aunque esto competa también a otros, sólo les compete en cuanto de algún modo participan del gobierno del rey.

Artículo 2

¿Puede ponerse la política como parte de la prudencia?

Objeciones por las que parece que la política no debe colocarse entre las partes de la prudencia:

1. La prudencia gubernativa es parte de la prudencia política, como hemos dicho (q.48). Ahora bien, la parte no debe dividirse del todo. Luego la política no debe ponerse como parte de la prudencia.

2. Las especies de hábitos se distinguen por los objetos. Pues bien, son los mismos los objetos que debe mandar el gobernante y ejecutar el súbdito. En consecuencia, la política, como propia de los súbditos, no debe figurar como especie de prudencia distinta de la prudencia de gobierno.

3. Cada súbdito es persona particular. Ahora bien, toda persona particular puede regirse a sí misma suficientemente por la prudencia común. Por lo tanto, no es necesario poner otra especie de prudencia llamada política.

En cambio está el testimonio del Filósofo en VI^{ethic}. : Es propio de la prudencia de las leyes lo que pertenece al gobierno de la ciudad, como prudencia arquitectónica; pero ésta lleva el nombre común de política, que trata de los singulares.

Respondo: El siervo es movido por su señor por el imperio, igual que el súbdito por el jefe, pero de modo distinto a como son movidos los animales irracionales y los seres inanimados por sus respectivos principios motores. En efecto, tanto los unos como los otros son solamente impelidos, pero no se conducen por sí mismos, ya que carecen del dominio de sí por medio del libre albedrío. De ahí que la rectitud de gobierno no se da en ellos, sino en quienes les mueven. En cambio, los siervos y cualquier clase de súbditos son regidos por el mandato de otro, pero moviéndose ellos libremente. Por eso necesitan la rectitud del gobierno para regirse ellos mismos en la obediencia a los príncipes. Esa es la función propia de la especie de prudencia llamada política.

A las objeciones:

1. Como queda dicho (a.1), la gubernativa es la especie más perfecta de la prudencia. De ahí que la prudencia de los súbditos, menos perfecta que la gubernativa, conserva el nombre común de prudencia política, como en lógica el convertible que no expresa la esencia retiene el nombre común de propio.

2. La diversa razón del objeto diversifica al hábito en su especie, como hemos dicho (q.47 a.5; 1-2 q.54 a.2). Pues bien, las mismas acciones son consideradas por el rey bajo una razón más universal que por el súbdito que obedece, ya que son muchos los que obedecen en diversos oficios al mismo rey. De ahí que la prudencia gubernativa se compare con la política, de la cual tratamos, como el arte del arquitecto con la del obrero .

3. Por la prudencia general se rige el hombre a sí mismo en orden al propio bien; por la política, de que hablamos, en orden al bien común.

Artículo 3

¿Debe incluirse la económica como especie de la prudencia?

Objeciones por las que parece que la económica no debe ponerse como especie de la prudencia:

1. Según dice el Filósofo en VI Ethic. , la prudencia se ordena a todo el vivir rectamente. La economía, en cambio, se ordena a un fin particular, es decir, a las riquezas, como dice el mismo Filósofo en I Ethic. La economía, pues, no es especie de la prudencia.

2. Según hemos expuesto (q.47 a.13), la prudencia es exclusiva de los buenos; la economía, en cambio, puede ser patrimonio también de los malos, y, en efecto, hay muchos malos que son pródigos en el gobierno de su familia. Luego la economía no debe figurar como especie de la prudencia.

3. Como en la sociedad hay jefes y súbditos, también en la familia. En consecuencia, si la economía fuese parte de la prudencia, como lo es la política, habría que hablar de una prudencia del padre, como hablamos de la prudencia del gobernante. La realidad, sin embargo, no es así. Luego tampoco la economía debe ponerse como parte de la prudencia.

Contra esto: tenemos la enseñanza del Filósofo, en VI Ethic. , de que de las partes de la prudencia ordenadas al gobierno de la multitud, una es prudencia económica, otra política y otra legislativa.

Respondo: La razón formal del objeto dividido en universal y particular, en todo y en partes, diversifica también las artes y las virtudes, y, según esa diferencia, una es principal respecto de la otra. Ahora bien, resulta evidente que la familia ocupa un puesto medio entre la persona individual y la ciudad o reino, ya que, en efecto, la persona individual es parte de la familia, y la familia, a su vez, lo es de la ciudad o reino. Por esa razón, al igual que la prudencia común, que es directiva del individuo, es distinta de la política, la económica debe distinguirse de las dos.

A las objeciones:

1. Las riquezas se refieren a la prudencia económica no como fin último, sino simplemente como instrumento, según leemos en I Polit. El fin último de la prudencia económica, en cambio, abarca la totalidad del vivir bien en las manifestaciones de la vida familiar. Pero el Filósofo, sólo por vía de ejemplo en I Ethic. , pone las riquezas como fin de la prudencia económica, ya que lo son en el afán de muchos.

2. Algunos pecadores pueden mostrarse pródigos en algunos negocios particulares de la vida familiar, pero no en el conjunto de la vida doméstica; para eso se requiere, ante todo, una vida virtuosa .

3. La autoridad del padre en casa es, en parte, similar a la del rey, como leemos en VIII Ethic. Pero no posee, como él, potestad de gobierno completa. Por esa razón la prudencia del padre no da lugar a una especie distinta, como la del rey.

Artículo 4

¿Debe incluirse como especie de prudencia la militar?

Objeciones por las que parece que la prudencia militar no debe figurar como especie de prudencia:

1. La prudencia es distinta del arte, como leemos en VI Ethic. Ahora bien,

lo militar parece el arte de las cosas de guerra, como expone también el Filósofo en III^e Ethic. Luego lo militar no debe figurar como parte de la prudencia.

2. La ocupación militar, lo mismo que otras ocupaciones, por ejemplo, la de los comerciantes, de los artífices y otras semejantes, estarían incluidas dentro de la política. Ahora bien, las demás ocupaciones que se desarrollan en la vida no se consideran como partes de la prudencia. Luego tampoco debe ser considerada la militar.

3. En cosas de guerra adquiere máxima importancia la fortaleza. En consecuencia, la ciencia militar corresponde mejor a la fortaleza que a la prudencia.

Contra esto: está lo que leemos en la Escritura: Con estratagemas se hace la guerra, y la victoria está en la muchedumbre de los consejos (Prov 24,6). Pues bien, aconsejar es propio de la prudencia. Luego en asuntos de guerra es sumamente necesaria la especie de prudencia llamada militar.

Respondo: Lo que es producto del arte y de la inteligencia debe ser conforme a lo que procede de la naturaleza, obra de la inteligencia divina. Pues bien, la naturaleza tiene dos objetivos: primero, dirigir cada cosa en sí misma; segundo, resistir a cuanto se oponga o pueda destruirla. Por esa razón proveyó a los animales no sólo de apetito concupiscible, para que tiendan a las cosas convenientes para su conservación, sino también del apetito irascible, que les impulse a resistir a cuantos se les opongan. De ahí que es también necesario que en lo que está regido por la razón haya no sólo la prudencia política que disponga de forma conveniente lo que atañe al bien común, sino, además, la prudencia militar que rechace los ataques del enemigo.

A las objeciones:

1. Lo militar puede ser arte en cuanto tiene ciertas reglas sobre el buen uso de determinados medios externos, por ejemplo, armas, caballos, etcétera; pero corresponde más a la prudencia en cuanto ordenado al bien común .

2. Las demás ocupaciones que se desarrollan en la ciudad se orientan a alguna utilidad particular; la ocupación militar, en cambio, tiene como fin velar por el bien común.

3. El ejercicio del arte militar corresponde a la fortaleza; la dirección, empero, a la prudencia, sobre todo tal como se ve en el jefe del ejército.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 50

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 51

Cuestión 51. Las partes potenciales de la prudencia

Corresponde a continuación tratar el tema de las partes potenciales de la prudencia. Sobre ello se formulan cuatro preguntas:

1. La «eubulia», ¿es virtud?
2. ¿Es virtud especial distinta de la prudencia?
3. La «synesis», ¿es virtud especial?
4. La «gnome», ¿es virtud especial?

Artículo 1

¿Es virtud la eubulia?

Objeciones por las que parece que la eubulia no es virtud:

1. Como afirma San Agustín en el libro De Lib. Arb. , nadie hace mal uso de la virtud. Pero hay quien hace mal uso de la eubulia, cuya función es aconsejar bien, porque o urde planes astutos para engañar, o también porque emplea malos medios para conseguir fines buenos, como el que roba para dar limosna. En consecuencia, la eubulia no es virtud.

2. La virtud es cierta perfección, como dice el Filósofo en VII Phys. La eubulia, en cambio, tiene por objeto el consejo, que implica duda e investigación, cosas imperfectas. Luego la eubulia no es virtud.

3. Las virtudes tienen conexión entre sí, como queda expuesto (1-2 q.65). Ahora bien, la eubulia no tiene conexión con las demás virtudes, ya que hay muchos pecadores que aconsejan bien y muchos justos tardos en aconsejar. Por lo tanto, la eubulia no es virtud.

Contra esto: está el hecho de que, como dice el Filósofo en VI Ethic. , la eubulia es la rectitud en el consejo. Mas la recta razón causa esencialmente la virtud. Luego la eubulia es virtud.

Respondo: Como queda expuesto (q.47 a.4), es propio de la virtud humana hacer bueno el acto del hombre. Ahora bien, entre los demás actos, lo propio del hombre es aconsejar, porque eso entraña deliberación sobre lo que se ha de hacer, y en ello consiste la vida humana, puesto que la vida especulativa está por encima del hombre, como leemos en X Ethic. La eubulia, por su parte, implica rectitud en el consejo, ya que esta palabra procede del griego eu bien y boulé -- consejo, es decir, buen consejo, o, más bien, que aconseja bien. Resulta, pues, evidente que la eubulia es virtud humana.

A las objeciones:

1. En el buen consejo hay fallos, o porque se busca un fin malo al aconsejar, o porque se emplean medios malos para llegar a un fin bueno. Lo mismo que ocurre en el orden especulativo, en el que se llama malo un raciocinio por ser mala la conclusión, o porque, aun siendo buena, está deducida de premisas falsas usando un medio no adecuado. Por eso una y otra forma de consejo se oponen a la eubulia, como afirma el Filósofo en VI Ethic.

2. Aunque la virtud es esencialmente perfección, no se sigue que todo lo que es materia de virtud implique perfección. En efecto, es menester que todo lo humano sea perfeccionado por la virtud, no sólo en los actos del entendimiento sobre los cuales versa el consejo, sino también en los de las pasiones del apetito sensitivo, que son más imperfectos aún.

Cabe también responder que la virtud es perfección proporcionada a la naturaleza del hombre, que no puede conocer con certeza y por simple intuición la verdad de las cosas, y menos aún tratándose de las acciones, que son contingentes.

3. La eubulia no se da en ningún pecador en cuanto tal, ya que todo pecado es opuesto al buen consejo. En efecto, para aconsejar bien se requiere no sólo averiguar y descubrir los medios aptos para lograr el fin, sino también otras circunstancias, es decir, el tiempo conveniente, de tal modo que no sea ni demasiado lento ni demasiado rápido en los consejos; el modo de aconsejar, es decir, firmeza en el consejo y otras circunstancias que no tiene en cuenta quien comete pecado. El hombre virtuoso, en cambio, es buen consejero en lo que respecta al fin de la virtud, aunque no lo sea en los asuntos y materias particulares, por ejemplo, en temas domésticos, operaciones militares y en cosas semejantes.

Artículo 2

¿Es la eubulia virtud distinta de la prudencia?

Objeciones por las que parece que la eubulia no es virtud distinta de la prudencia:

1. Según el Filósofo en VI Ethic. , lo propio del prudente parece ser aconsejar bien. Pero esto, según hemos dicho (a.1), corresponde a la eubulia. Luego la eubulia no se distingue de la prudencia.

2. Los actos humanos a los que se ordenan las virtudes se especifican ante todo por el fin, como ya hemos expuesto (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6). Ahora bien, la eubulia y la prudencia, según el Filósofo en VI Ethic. , se ordenan al mismo fin, que no es un fin particular, sino el fin común a toda la vida humana. Luego la eubulia no es virtud distinta de la prudencia.

3. En el plano especulativo, pertenecen a la misma ciencia investigar y determinar. Luego, por la misma razón, en el plano operable esa doble función corresponderá también a la misma virtud. Ahora bien, a la eubulia corresponde investigar; a la prudencia, en cambio, determinar. En consecuencia, la eubulia no es virtud distinta de la prudencia.

Contra esto: está el hecho de que la prudencia es preceptiva, como vemos en VI Ethic. , pero no la eubulia. Sigúese, por lo tanto, que la eubulia es virtud distinta de la prudencia.

Respondo: Como ya hemos expuesto (q.47 a.4; 1-2 q.55 a.2 et 3), la virtud se ordena propiamente al acto haciéndolo bueno. Es, por lo mismo, necesario que donde hay diferencia de actos la haya también de virtudes, sobre todo cuando la modalidad de bien no es idéntica en los actos, ya que si fuera idéntica pertenecerían todos a la misma virtud; como la bondad del deseo y del gozo, por depender del mismo principio, pertenecen a la misma virtud de la caridad. Ahora bien, los actos de la razón ordenados a la operación son distintos, y es distinta también la razón de bondad. En efecto, uno induce al hombre a aconsejar bien; otro, a juzgar bien, y un tercero, a imperar bien, y la prueba de ello la tenemos en el hecho de que estas perfecciones se dan a veces separadas entre sí. De ahí que debe ser distinta la virtud de la eubulia, que induce al hombre a aconsejar bien, y la de la prudencia, que le hace imperar rectamente. Y así como el consejo se ordena principalmente al imperio, la eubulia se ordena a la prudencia como a virtud principal, sin la cual ni ella misma sería virtud, como tampoco hay virtudes morales sin prudencia ni las demás virtudes se dan sin la caridad.

A las objeciones:

1. Aconsejar corresponde a la prudencia como virtud imperante; a la eubulia, como ejecutora.

2. Todos los actos se ordenan al mismo fin último, que es el buen vivir

total, pero por grados: en primer lugar, el consejo; a éste le sigue el juicio; el último es el mandato; éste se halla más próximo al fin último; los otros, en cambio, se refieren a él remotamente. Estos, a su vez, tienen unos fines próximos, como son: el del consejo, la indagación sobre lo que debe hacerse; el del juicio, la certeza. De ello no se sigue, sin embargo, que la eubulia y la prudencia no sean virtudes distintas, sino sólo el hecho de que la eubulia se ordena a la prudencia como la virtud secundaria se ordena a la principal.

3. También en el orden especulativo es distinta la ciencia racional dialéctica ordenada a la investigación de la verdad y la ciencia demostrativa que señala lo que es verdadero.

Artículo 3

¿Es virtud la synesis?

Objeciones por las que parece que la synesis no es virtud:

1. Las virtudes no son en nosotros innatas, según se dice en II Ethic. La synesis es connatural en algunos, afirma el Filósofo en VI Ethic. Luego la synesis no es virtud.

2. La synesis, como vemos en el mismo lugar, se ordena sólo a juzgar. Ahora bien, el juicio se puede dar también en los malos, y como la virtud se da solamente en los buenos, parece que la synesis no es virtud.

3. No hay error en el precepto si no lo hay en el juicio, al menos en orden a la acción particular en la que yerran todos los malos. Por lo tanto, si se pone la synesis como virtud ordenada a juzgar bien, parece innecesaria otra virtud para imperar bien. En consecuencia, resultaría innecesaria la prudencia, y esto es inadmisibile. Luego la synesis no es virtud.

Contra esto: está el hecho de que el juicio es más perfecto que el consejo. Ahora bien, la eubulia, cuyo fin es aconsejar, es virtud. Luego con mayor razón lo es la synesis, cuyo fin es juzgar rectamente.

Respondo: La synesis entraña un juicio recto no en el orden especulativo, sino en el plano de las acciones particulares, objeto también de la prudencia. De ahí que, según el sentido del término synesis, en lengua griega se llama a algunos syneti, esto es, sensatos, o eusyneti, o sea, hombres de buen sentido, y, por el contrario, a quienes carecen de esa virtud se les llama asyneti, o sea, insensatos. Ahora bien, la diferencia de actos que no se reducen a la misma causa debe dar lugar a virtudes también diferentes. Pero es evidente, por otra parte, que la bondad del consejo y la bondad del juicio no se reducen a la misma causa, ya que hay muchos que aconsejan bien y no son sensatos, es decir, no juzgan con acierto. Lo mismo sucede en el orden especulativo: algunos son aptos para investigar, porque su entendimiento es hábil para discurrir de unas cosas a otras, y esto parece proceder de la disposición de su imaginación, que puede formar fácilmente imágenes diversas; a veces, sin embargo, esos mismos no saben juzgar bien por defecto de su entendimiento, fenómeno que ocurre sobre todo por la mala disposición del sentido común que no juzga bien. De ahí que, además de la eubulia, debe haber otra virtud que juzgue bien, y esa virtud la llamamos synesis.

A las objeciones:

1. El juicio recto consiste en que la inteligencia comprenda una cosa como es en sí misma. Esto se da por la recta disposición de la facultad apprehensiva, de la misma forma que un espejo en buenas condiciones reproduce las formas de los cuerpos como son, mientras que, si está en malas condiciones, los reproduce

deformados. Pues bien, la buena disposición de la inteligencia para captar las cosas como son proviene radicalmente de la naturaleza, y en cuanto a su perfección, del ejercicio o de la intervención de la gracia. Esto puede acontecer de dos maneras. Primera, directamente o por parte de la misma inteligencia; por ejemplo, que no está imbuida por concepciones depravadas, sino verdaderas y rectas. Esto atañe a la synesis en cuanto virtud especial. Segunda: indirectamente, por la buena disposición de la voluntad, de la cual se sigue el juicio recto sobre los bienes deseables. De esta manera, los hábitos de las virtudes morales influyen sobre un juicio recto virtuoso en torno a los fines, mientras que la synesis se ocupa más de los medios.

2. En los malos puede darse un juicio recto universal, ciertamente; pero en la acción particular su juicio adolece siempre de fallos, como ya hemos dicho (1 q.63 a.1 ad 4).

3. Sucede a veces que una acción bien juzgada es diferida o se ejecuta con negligencia o desordenadamente. De ahí que, después de la virtud que juzga bien, es necesaria otra virtud final principal que impere rectamente, es decir, la prudencia.

Artículo 4

¿Es virtud especial la gnome?

Objeciones por las que parece que la gnome no es virtud especial:

1. Por la synesis decimos de uno que juzga bien. Ahora bien, no se puede decir de nadie que juzgue bien si no lo hace en todas las materias. Luego la synesis abarca todo lo que se debe juzgar. No queda, pues, lugar para otra virtud en torno al recto juicio llamada gnome.

2. El juicio es intermedio entre el consejo y el precepto. Pues bien, hay tan sólo una virtud que aconseje rectamente, que es la ebulia, y otra virtud única que impere rectamente, que es la prudencia. En consecuencia, hay tan sólo una virtud que juzgue bien, que es la synesis.

3. Las cosas que suceden raras veces y se apartan de las leyes comunes parece que son sobre todo las casuales, no sometidas a la razón, como se dice en II Phys. Ahora bien, las virtudes intelectuales pertenecen a la razón. Por lo tanto, no hay ninguna virtud intelectual que se ocupe de los fenómenos casuales.

Contra esto: está el testimonio el Filósofo en VI Ethic. , que dice que la gnome es virtud especial.

Respondo: Los hábitos cognoscitivos se distinguen por sus principios más o menos elevados; así, en el orden especulativo, la sabiduría considera unos principios más elevados que la ciencia, y por eso se distingue de ella. Lo mismo debe ocurrir en el orden de la actividad. Ahora bien, es evidente que lo que se sustrae al orden de un principio o causa inferior se reduce, a veces, al orden de un principio superior, y así, los nacimientos monstruosos de los animales se sustraen al orden de la cualidad activa del semen, pero se subordinan al orden de un principio más alto, que es el de los cuerpos celestes o, en último término, de la providencia divina. De ahí que quien considera la cualidad activa del semen no podría emitir juicio cierto sobre tales monstruos; podría, sin embargo, juzgarlos por la consideración de la providencia divina. Pero a veces se presenta la necesidad de hacer alguna cosa al margen de las reglas comunes de acción, como, por ejemplo, denegar el depósito al traidor a la patria, o cosas semejantes. De ahí que es necesario juzgar esas cosas en función de unos principios superiores a las reglas comunes por las que juzga la synesis. Pues bien, hay una virtud superior

que juzga según esos principios superiores. Es la virtud llamada gnome, que entraña cierta perspicacia de juicio.

A las objeciones:

1. La synesis, en realidad, juzga de todo cuanto sucede conforme a las reglas comunes. Pero, como acabamos de ver, hay cosas que se deben juzgar fuera de esas reglas comunes .

2. El juicio debe emitirse en función de los principios propios de cada cosa, y la investigación se hace también en función de esos principios comunes. De ahí que también, en el orden especulativo, la dialéctica que indaga la verdad proceda por los principios comunes, mientras que la ciencia demostrativa, cuya función es juzgar sobre esa verdad, parta de principios propios. Por eso la eubulia, a la que atañe la investigación del consejo, es siempre una; no así la synesis, cuya misión es juzgar. Ahora bien, el precepto considera en todo únicamente la razón de bien, y por eso mismo la prudencia no es sino una.

3. Únicamente a la providencia divina compete juzgar cuanto puede acontecer fuera del curso normal de la naturaleza. Entre los hombres, en cambio, solamente el más perspicaz puede juzgar con su inteligencia muchas de esas cosas. Esta es la función de la virtud gnome, que entraña cierta agudeza de juicio.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 51

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 52

Cuestión 52. El don de consejo

Viene a continuación el tema del don de consejo, correspondiente a la prudencia. Sobre ello se formulan cuatro preguntas:

1. El consejo, ¿debe incluirse entre los siete dones del Espíritu Santo?
2. El don de consejo, ¿corresponde a la virtud de la prudencia?
3. El don de consejo, ¿permanece en el cielo?
4. Al don de consejo, ¿corresponde la bienaventuranza bienaventurados los misericordiosos?

Artículo 1

¿Debe incluirse entre los siete dones del Espíritu Santo el don de consejo?

Objeciones por las que parece que no debe incluirse el consejo entre los dones del Espíritu Santo:

1. Los dones del Espíritu Santo, en expresión de San Gregorio en II Moral, son dados para ayuda de las virtudes. Ahora bien, para aconsejar le basta al hombre la virtud de la prudencia o de la eubulia, como queda demostrado (q.47 a.1 ad 2; q.51 a.1 et 2). No debe, pues, incluirse el consejo entre los dones del Espíritu Santo.

2. La diferencia entre los siete dones del Espíritu Santo y las gracias gratis dadas parece ser la siguiente: las gracias gratis dadas no se dan a todos, sino que son distribuidas de modos diversos; los dones del Espíritu Santo, en cambio, se conceden a cuantos están en gracia. Ahora bien, parece que el consejo figura entre las gracias que el Espíritu Santo otorga de manera especial a alguno, a tenor de las palabras de la Escritura: Yo sé que Simón, vuestro hermano, es hombre de consejo (1 Mac 2,65). El consejo, pues, debe incluirse entre las gracias gratis dadas más que entre los siete dones del Espíritu Santo.

3. Leemos en la Escritura: Los que son guiados por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios (Rom 8,9). Ahora bien, dado que los dones del Espíritu Santo son propios, sobre todo, de los hijos de Dios, los cuales han recibido el espíritu de adopción de hijos (Rom 8,15), parece que el consejo no debe incluirse entre esos dones del Espíritu Santo.

Contra esto: está el testimonio de la Escritura: Reposará sobre él el espíritu de consejo y de fortaleza (Is 11,2).

Respondo: Los dones del Espíritu Santo, como queda expuesto (1-2 q.68 a.1), son disposiciones que hacen al alma apta para ser movida por el Espíritu Santo. Ahora bien, Dios mueve a cada criatura según su modo propio de moverse. En expresión de San Agustín en VIII De Gen. ad Litt. , mueve a la criatura corpórea a través del tiempo y del lugar: a la criatura espiritual, en cambio, a través del tiempo, no del lugar. Pero lo propio de la criatura racional es moverse a la acción a través de la indagación de la razón, y a esa indagación la llamamos consejo. En consecuencia, el Espíritu Santo mueve a la criatura racional por medio del consejo, y por eso está incluido entre los dones del Espíritu Santo.

A las objeciones:

1. La prudencia o la eubulia, sea natural, sea infusa, dirige al hombre en la indagación del consejo, según los datos que la razón puede conocer; por eso se convierte el hombre en buen consejero para sí y para los demás mediante la prudencia y la eubulia. Mas dado que la razón humana no puede abarcar todos los casos singulares y contingentes que pueden ocurrir, resulta que son inseguros los pensamientos de los hombres, y nuestros cálculos muy aventurados (Sab 9,14). El hombre, pues, en la indagación del consejo, necesita ser dirigido por Dios, que

comprende todas las cosas. Tal es la función propia del consejo, por medio del cual se dirige el hombre como por el consejo recibido de Dios. Algo parecido a lo que ocurre en los asuntos de la vida humana: quienes no se bastan a sí mismos en la búsqueda del consejo, piden consejo a los más sabios.

2. Puede incluirse entre las gracias gratis dadas el hecho de que uno posea con tal perfección el consejo, que lo dé también a otros. Pero recibir de Dios el consejo sobre lo que debe hacerse en las cosas necesarias para la salvación es común a todos los santos.

3. Los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo según el modo exigido por su naturaleza de hombre, salvando siempre la libertad, que pertenece a la voluntad y a la inteligencia. Así, en cuanto que la razón es instruida por el Espíritu Santo sobre lo que debe hacer, a los hijos de Dios les compete el buen consejo.

Artículo 2

¿Responde el don de consejo a la virtud de la prudencia?

Objeciones por las que parece que el don de consejo no corresponde de manera adecuada a la virtud de la prudencia:

1. Lo inferior alcanza en lo más alto de sí a lo superior, como demuestra Dionisio en c.7 De div. nom. ; así el hombre se asemeja al ángel por el entendimiento. Ahora bien, como hemos visto (1-2 q.68 a.8), la virtud cardinal es inferior al don. En consecuencia, dado que el consejo es el acto primero e ínfimo de la prudencia, su acto supremo es el precepto, y el intermedio, el juicio. Parece, pues, que el don correspondiente a la prudencia no es el consejo, sino más bien el juicio o el precepto.

2. A una sola virtud parece que le presta ayuda suficiente un solo don, dado que, cuanto es más elevada una cosa, tanto más unida está, como se prueba en el libro De causis. Ahora bien, la prudencia recibe auxilio por el don de ciencia, que es especulativo y práctico, como hemos expuesto (q.9 a.3). Luego el don de consejo no corresponde a la prudencia.

3. La misión propia de la prudencia es dirigir, como hemos visto (q.50 a.1 ad 1). Mas lo propio del don de consejo es la dirección del hombre por Dios, como hemos visto también (a.1). Por ello el don de consejo no pertenece a la virtud de la prudencia.

Contra esto: está el hecho de que el don de consejo versa sobre los medios para el fin. Ahora bien, la prudencia versa también sobre los medios. Luego se corresponden mutuamente.

Respondo: El principio inferior del movimiento es ayudado y perfeccionado por el principio superior, como el cuerpo es movido por el alma. Ahora bien, resulta evidente que la rectitud de la razón humana se relaciona con la razón divina en la línea de relación de movimiento entre el inferior y el superior, ya que la razón divina es la regla suprema de toda rectitud humana. De ahí que la prudencia, que implica rectitud de la razón, es perfeccionada y ayudada al máximo en cuanto es regulada y movida por el Espíritu Santo, y esto es propio del don de consejo, como ya hemos dicho (a.1 ad 1). En consecuencia, el don de consejo corresponde a la prudencia ayudándola y perfeccionándola.

A las objeciones:

1. El juicio y el imperio no es propio del sujeto movido, sino del que lo mueve. Pues bien, dado que en los dones del Espíritu Santo la inteligencia humana se comporta no como motor, sino más bien como movida, como ya

hemos visto (a.1; 1-2 q.68 a.1), fue conveniente que el don correspondiente a la prudencia no fuera llamado precepto o juicio, sino más bien consejo, que expresa mejor la moción que recibe el alma aconsejada de quien la aconseja.

2. El don de ciencia no corresponde directamente a la prudencia, por ser aquélla --la ciencia-especulativa, sino que recibe ayuda de ella por cierta extensión; el don de consejo, en cambio, le corresponde directamente por tener el mismo objeto que ella.

3. Un motor movido sólo mueve al ser, a su vez, movido. Por eso la mente humana se hace apta para dirigirse a sí misma y dirigir a los demás en cuanto que es dirigida por el Espíritu Santo .

Artículo 3

¿Permanece en el cielo el don de consejo?

Objeciones por las que parece que el don de consejo no permanece en el cielo:

1. El consejo versa sobre lo que debemos hacer en orden al fin. Ahora bien, en el cielo no habrá nada que hacer en orden al fin, pues los hombres están ya en su posesión. En el cielo, pues, no habrá don de consejo.

2. El consejo implica duda, ya que es absurdo tomar consejo de lo que es evidente, como demuestra el Filósofo en *II Ethic*. En el cielo se desvanece toda duda. Luego allí no habrá consejo.

3. En el cielo, según leemos en la Escritura, los santos serán muy semejantes a Dios, ya que cuando aparezca seremos semejantes a El (1 Jn 3,2). Pues bien, Dios no necesita ser aconsejado, como leemos también en la Escritura: ¿Quién fue su consejero? (Rom 2,34). Luego tampoco los santos poseerán el don de consejo.

Contra esto: está el testimonio de San Gregorio en *XVII Moral*. : Cuando llegan al Consejo del tribunal del cielo las culpas o la justicia de cada pueblo, aparece si el que ha sido puesto al frente de él ha obtenido el triunfo en la lucha o no lo ha obtenido.

Respondo: Como queda dicho (a1; 1-2 q.68 a1), los dones del Espíritu Santo se ordenan a que la criatura racional sea movida por Dios. Ahora bien, en la moción del alma por Dios hay que distinguir dos cosas. Primera, que la disposición del móvil es distinta mientras está en movimiento que cuando ha llegado a su término. En efecto, cuando el motor es sólo principio de movimiento, al cesar éste cesa también la acción sobre el móvil, una vez que llegó al término: cuando la casa está terminada ya no se continúa edificando. Mas cuando el motor, además del movimiento, causa también la forma a la que llega el móvil, su acción no termina cuando éste alcanza su forma: el sol continúa iluminando la atmósfera aun después de ser ésta iluminada. Pues bien, Dios causa en nosotros tanto la virtud como el conocimiento, no sólo para adquirirlos, sino también para perseverar en ellos. Así, en los bienaventurados Dios sigue dando el conocimiento de las acciones, no en el sentido de que antes lo ignoraran, sino en el de que les conserva en el cielo el conocimiento de lo que debe hacerse. Hay, sin embargo, cosas que los bienaventurados, sean ángeles, sean hombres, no conocen. Se trata de cosas que no pertenecen a la esencia de la bienaventuranza, sino al gobierno de las cosas según los planes de la providencia divina. También en este caso es menester considerar que la inteligencia de los bienaventurados y la de los viadores es movida por Dios de manera distinta. En efecto, la de los viadores es movida en el plano de las cosas prácticas, calmándoles la ansiedad de

la duda que había antes en ellos; en los bienaventurados, en cambio, se da simple ignorancia de lo que no conocen, de la cual son purificados incluso los ángeles, según Dionisio en el c.6 De eccl. hier. ; pero no precede en ellos la indagación, que implica duda, sino simple conversión hacia Dios. Tal es el sentido de la expresión consultar a Dios, de que habla San Agustín en V De Gen. ad litt. , al escribir que los ángeles consultan a Dios sobre las cosas inferiores. Según eso, existe el don de consejo en los bienaventurados en cuanto que, por la acción de Dios, continúa en ellos el conocimiento de lo que saben y en cuanto que son iluminados para conocer lo que ignoran sobre el orden práctico.

A las objeciones:

1. Incluso en los bienaventurados hay actos ordenados al fin, sea porque proceden del fin ya conseguido, como es la alabanza de Dios, sea porque conducen a los demás al fin conseguido por ellos, como es el ministerio de los ángeles y las oraciones de los santos. En este sentido tiene lugar en ellos el don de consejo.

2. La duda es algo propio del consejo, tal como se da en esta vida, no como está en el cielo. Tampoco las virtudes cardinales ejercitan exactamente los mismos actos en esta vida y en la otra.

3. El consejo no está en Dios como en el que lo recibe, sino como en quien lo da. Y así se asemejan a Dios los santos en el cielo: como el que recibe al que otorga.

Artículo 4

¿Le corresponde al don de consejo la quinta bienaventuranza, la de la misericordia?

Objeciones por las que parece que la quinta bienaventuranza, que se refiere a la misericordia, no corresponde al don de consejo:

1. Todas las bienaventuranzas son actos de virtudes, como expusimos en otro lugar (1-2 q.69 a.1). Ahora bien, el consejo dirige todos los actos de las virtudes. En consecuencia, al consejo no le corresponde la quinta más que cualquier otra.

2. Los preceptos son dados sobre lo que es necesario para salvarse; el consejo, en cambio, sobre cosas no necesarias para salvarse. A su vez, la misericordia es necesaria para salvarse, a tenor del testimonio de la Escritura: Sin misericordia será juzgado el que no hace misericordia (Sant 2,13); la pobreza, en cambio, no es necesaria para la salvación, sino para la perfección de la vida, como leemos en San Mateo (19,21). Al don de consejo, pues, corresponde más la bienaventuranza de la pobreza que la de la misericordia.

3. Los frutos acompañan a las bienaventuranzas, ya que implican delectación espiritual, que sigue a los actos perfectos de las virtudes. Pues bien, entre los frutos no figura nada que corresponda al don de consejo, como es evidente en la Escritura (Gál 5,22-23). Luego tampoco la bienaventuranza de la misericordia corresponde al consejo.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín en el libro De Serm. Dom. in Monte : El consejo es propio de los misericordiosos, porque el único remedio para librarse de tantos males es perdonar y dar a los demás.

Respondo: El consejo se ocupa propiamente de las cosas útiles para el fin. Por eso al consejo deben corresponder de modo especial las cosas más útiles para el fin. Entre ellas está la misericordia, a tenor de las palabras del Apóstol: La piedad es útil para todo (1 Tim 4,8). Por eso la bienaventuranza de la

misericordia debe corresponder de manera especial al don de consejo, no como eficiente del mismo, sino como dirigente.

A las objeciones:

1. Aunque el consejo ejerza la dirección de los actos virtuosos, la ejerce, sin embargo, de manera especial en las obras de misericordia, por la razón aducida.

2. En cuanto don del Espíritu Santo, el consejo nos dirige en todo lo que se ordena a la vida eterna, sea o no necesario para la salvación. Sin embargo, no toda obra de misericordia es necesaria para la salvación.

3. El fruto implica algo último. Ahora bien, en el orden práctico, lo último se da no en el orden del conocimiento, sino en el de la operación, que es el fin. De ahí que entre los frutos no figura nada que pertenezca al conocimiento práctico, sino sólo lo que corresponde a las operaciones sobre las que ejerce su dirección el conocimiento práctico. Entre ellas figuran la bondad y la benignidad, que corresponden a la misericordia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 52

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 53

Cuestión 53. La imprudencia

Corresponde a continuación tratar el tema de los vicios opuestos a la prudencia. Dice San Agustín en IV Contra Iulian. que todas las virtudes tienen no sólo vicios manifiestamente opuestos, como lo es la temeridad respecto de la prudencia, sino también otros en cierto modo afines a ellas, semejantes no en la realidad, sino en la apariencia, como lo es la astucia respecto de la prudencia. Por eso se debe tratar, en primer lugar, de los vicios manifiestamente opuestos a la prudencia, o sea, los que tienen su origen en la falta de prudencia en las cosas que ella requiere. Después habrá que tratar de los vicios que tienen alguna semejanza con la prudencia, es decir, los que se producen por abuso de las cosas que le atañen (q.55).

Pues bien, puesto que la diligencia pertenece a la prudencia, en el primer grupo estudiaremos la imprudencia; en el segundo, la negligencia opuesta a la diligencia (q.54).

Tocante a lo primero consideramos seis temas:

1. La imprudencia, ¿es pecado?
2. ¿Es pecado especial?
3. La precipitación o temeridad.
4. La inconsideración.
5. La inconstancia.
6. El origen de estos vicios.

Artículo 1

¿Es pecado la imprudencia?

Objeciones por las que parece que la imprudencia no es pecado:

1. En expresión de San Agustín, todo pecado es voluntario. Ahora bien, la imprudencia no es voluntaria, ya que nadie quiere ser imprudente. Luego la imprudencia no es pecado.

2. Sólo el pecado original nace con el hombre. Ahora bien, la imprudencia nace con el hombre, como lo prueba el hecho de que también los jóvenes son imprudentes, y no es el pecado original, el cual se opone a la justicia original. Por consiguiente, la imprudencia no es pecado.

3. Todo pecado se borra con la penitencia. Pero la imprudencia no se borra con la penitencia. Luego la imprudencia no es pecado.

Contra esto: está el hecho de que el tesoro espiritual de la gracia no desaparece sino por el pecado. Mas por la imprudencia desaparece, según el testimonio de la Escritura: Tesoro precioso y aceite en la casa del sabio, pero el hombre imprudente devorará el suyo (Prov 21,20). Luego la imprudencia es pecado.

Respondo: La imprudencia puede tomarse en doble sentido: como privación y como contrariedad. Pero la imprudencia en cuanto tal no se da como negación, lo cual implicaría simple carecer de prudencia, que puede darse sin pecado. Como privación, la imprudencia indica carecer de prudencia quien podría y debería tenerla. En este aspecto es pecado la imprudencia, por la negligencia en estocarse por adquirir prudencia.

Como contrariedad, la imprudencia indica que se mueve y obra de un modo contrario a la prudencia. En efecto, la recta razón del prudente actúa aconsejando; el imprudente, en cambio, desprecia el consejo, y lo mismo respecto de los demás elementos a tener en cuenta en lo específico de la prudencia. Tomada en ese sentido, la imprudencia es pecado opuesto a la razón misma de

prudencia. En efecto, el hombre no puede obrar contra la prudencia sino apartándose de las reglas de la prudencia recta y virtuosa. Por eso, si hay desviación de las reglas divinas, es pecado mortal; es el caso de quien despreciando y rechazando los preceptos divinos obra con precipitación. Pero si actúa al margen de esas reglas, sin despreciarlas y sin perjuicio en lo que es necesario para la salvación, es pecado venial .

A las objeciones:

1. Ninguno quiere la deformidad de la imprudencia, pero quiere el acto de la imprudencia el temerario, que obra precipitadamente. Por eso dice el Filósofo en VI Ethic. que es menos excusable el que peca en la prudencia queriendo.

2. Esa objeción procede de la imprudencia como negación. Pero hay que tener en cuenta que la carencia de prudencia y de cualquier virtud va incluida en la carencia de justicia original que perfeccionaba toda el alma. Según eso, toda falta de virtud puede reducirse al pecado original.

3. Por la penitencia nos es restituida la prudencia infusa, y de esa manera desaparece la carencia de imprudencia. Pero no nos es restituida como hábito la prudencia adquirida, sino que desaparece el acto contrario, en el cual consiste precisamente el pecado de imprudencia.

Artículo 2

¿Es pecado especial la imprudencia?

Objeciones por las que parece que la imprudencia no es pecado especial:

1. Todo el que peca obra contra la recta razón, que es la prudencia. Ahora bien, como acabamos de exponer (a.1), la imprudencia consiste en obrar contra la prudencia. Luego la imprudencia no es pecado especial.

2. La prudencia presenta más afinidad con los actos morales que la ciencia. Ahora bien, la ignorancia, opuesta a la ciencia, figura entre las causas generales de pecado. Luego mucho más la imprudencia.

3. Los pecados proceden de corrupción de alguna circunstancia en las virtudes, y por esa razón dice Dionisio en el c.4 De div. nom. , que el mal proviene de defectos particulares. Pero la prudencia requiere, para su constitución, muchos elementos, por ejemplo: razón, inteligencia, docilidad y los demás expuestos en otro lugar (q.48 et 49). Hay, pues, muchas especies de imprudencia, y, por lo tanto, no es pecado especial.

Contra esto: está el hecho de que, como hemos expuesto (a.1), la imprudencia es lo contrario a la prudencia. La prudencia es virtud especial. Luego la imprudencia es pecado especial.

Respondo: Se puede decir que un vicio o pecado es general en dos sentidos. Primero: en sentido absoluto, es decir, que se extiende a todos los pecados. Segundo: sólo respecto de ciertos pecados, que son especies suyas. En el primer sentido cabe todavía otra doble consideración. Primera: general por esencia, es decir, porque afecta a todo pecado. En este caso, la imprudencia no es pecado general, como tampoco la prudencia es virtud general, ya que se refiere a unos actos especiales, es decir, a los actos de la razón. Segunda: pecado general por participación. Bajo este aspecto, la imprudencia es pecado general. En efecto, del mismo modo que la prudencia en cierta manera tiene parte en todas las virtudes, porque a todas las dirige, ocurre otro tanto con la imprudencia respecto de los vicios y pecados, ya que no se da ningún pecado sin que se dé defecto en algún acto directivo de la razón, y esto atañe a la imprudencia.

Si hablamos de pecado general no absolutamente, sino como un género

determinado dividido en especies diferentes, que contiene otras muchas especies, en este sentido la imprudencia es pecado general que contiene diversas especies de tres maneras. La primera, por oposición a las distintas partes subjetivas de la prudencia. Desde este punto de vista habría que dividir a la imprudencia en otras tantas especies correlativamente opuestas a las especies de prudencia, distinguiendo la prudencia directiva de la conducta individual, y otras especies destinadas al gobierno de la multitud, como explicamos en su lugar (q.48). En segundo lugar, por oposición a las partes cuasi potenciales de la prudencia, que son las virtudes adjuntas diferenciadas por los distintos actos de la razón. En este sentido, la falta de consejo del que se ocupa la eubulia da lugar a la especie de imprudenciaprecipitación o temeridad. La falta de juicio, objeto de la synesis y de la gnome, origina la inconsideración, y la falta en el precepto, acto propio de la prudencia, da como resultado lainconstancia o negligencia. Por último, pueden considerarse las especies de imprudencia por la oposición a los distintos elementos requeridos para la prudencia y que son como partes integrales de la misma. Y dado que todos ellos se ordenan a dirigir los tres actos de la razón que hemos indicado, todos los defectos opuestos se reducen a las cuatro partes indicadas: la falta de cautela y de circunspección va incluida en la falta de consideración; los defectos en la docilidad, memoria o atención, están comprendidos en la precipitación, y la imprevisión y los defectos de inteligencia y de sagacidad pertenecen a la negligencia y a la inconstancia.

A las objeciones:

1. La objeción propuesta considera lo que es general por participación.
2. Dado que la ciencia está más alejada de las virtudes morales que la prudencia, según la esencia propia de cada una, la ignorancia no es, de suyo, pecado moral; lo es solamente en función de la negligencia voluntaria anterior o de los defectos subsiguientes. Por eso figura entre las causas generales de pecado. La imprudencia, en cambio, entraña en sí misma vicio moral, y por lo mismo hay razón para considerarla como pecado especial.
3. No hay lugar a especie de pecado diferente cuando la corrupción de las circunstancias responde al mismo motivo; así, es pecado de la misma especie el tomar lo ajeno donde no se debe y cuando no se debe. Pero si son motivos diversos, hay especies diversas; por ejemplo, si uno toma lo que no es suyo de donde no debe para profanar el lugar sagrado, dará lugar a la especie de sacrilegio; o si lo toma cuando no debe por el solo afán de tener lo superfluo, sería simple avaricia. En consecuencia, los defectos en aquello que se exige para la virtud de la prudencia solamente dan lugar a especies distintas en cuanto están ordenados a actos distintos de la razón, como hemos expuesto.

Artículo 3

¿Es la precipitación pecado contenido en la imprudencia?

Objeciones por las que parece que la precipitación no es pecado contenido en la imprudencia:

1. La imprudencia se opone a la virtud de la prudencia. La precipitación, en cambio, se opone al don de consejo, ya que, en expresión de San Gregorio en II Moral. , el don de consejo nos es dado para evitar la precipitación. En consecuencia, la precipitación no es pecado contenido en la imprudencia.

2. La precipitación parece que corresponde a la temeridad, la cual implica presunción. Pero ésta pertenece a la soberbia. Luego la precipitación no es vicio contenido bajo la imprudencia.

3. La precipitación parece implicar apresuramiento desordenado. Ahora bien, en materia de consejo hay pecado no sólo por apresuramiento, sino también por ser demasiado lento, de tal modo que deje pasar la oportunidad de obrar, y también por el desorden en las demás circunstancias, como afirma el Filósofo en VI Ethic. Luego la precipitación no debe ser considerada como pecado de imprudencia más que la tardanza y demás elementos que causen desorden en el consejo.

Contra esto: está el testimonio de lo que leemos en la Escritura: El camino del impío es la tiniebla, y no ve dónde tropieza (Prov 4,19). Ahora bien, los caminos tenebrosos de la impiedad pertenecen a la imprudencia. Luego a la imprudencia pertenecen también el tropezar y el precipitarse.

Respondo: En los actos del alma hay que entender la precipitación en sentido metafórico, por semejanza con el movimiento corporal. En éste decimos que una cosa se precipita cuando descende de lo más alto a lo más bajo por el impulso del propio cuerpo o de algo que le impele sin pasar por los grados intermedios. Ahora bien, lo más elevado del alma es la razón, y lo más bajo, la operación ejercida por medio del cuerpo. Los grados intermedios por los cuales hay que descender son la memoria de lo pasado, la inteligencia de lo presente, la sagacidad en la consideración del futuro, la hábil comparación de alternativas, la docilidad para asentir a la opinión de los mayores. A través de estos pasos descende ordenadamente el juicioso. Pero quien es llevado a obrar por el impulso de la voluntad o de la pasión, saltando todos esos grados, incurre en precipitación. Y dado que el desorden en el consejo es propio de la imprudencia, resulta evidente que bajo ella esté contenido también el vicio de la precipitación.

A las objeciones:

1. La rectitud en el consejo atañe tanto al don de consejo como a la virtud de la prudencia, aunque de manera distinta, como hemos expuesto (q.52 a.2). Por eso la precipitación contraría a los dos.

2. Decimos que se hacen con temeridad las obras que no van dirigidas por la razón. Esto puede suceder de dos maneras: o por el ímpetu de la voluntad o de la pasión, o por desprecio de la regla directiva, y esto es propio de la temeridad. Por eso parece que proviene de la soberbia, que rechaza la sumisión a una regla ajena. Pero la precipitación tiene relación con las dos cosas, y por eso está contenida en ella la temeridad, aunque la precipitación se refiera sobre todo al primero.

3. En la deliberación del consejo hay que considerar muchos datos particulares. Por eso dice el Filósofo en VI Ethic. : conviene ser lento en aconsejar. De ahí que a la rectitud del consejo se oponga más directamente la precipitación que la lentitud innecesaria, que tiene cierta semejanza con el consejo recto.

Artículo 4

¿Es la inconsideración pecado especial contenido en la imprudencia?

Objeciones por las que parece que la inconsideración no es pecado especial contenido en la imprudencia:

1. La ley divina no nos induce a ningún pecado, a tenor de lo que leemos en la Escritura: La ley del Señor es perfecta (Sal 18,8); nos induce, en cambio, a no considerar, según el testimonio de estas palabras: No os preocupe cómo o de qué hablaréis (Mt 10,19). Luego la inconsideración no es pecado.

2. Todo el que aconseja debe considerar muchas cosas. Mas por falta de

consejo se produce la precipitación, es decir, por poca consideración. Luego la precipitación está contenida bajo la inconsideración, la cual no es, por lo tanto, pecado especial.

3. la prudencia consiste en actos del entendimiento práctico, que son aconsejar, juzgar sobre lo aconsejado e imperar. Pero estos actos van precedidos de la consideración, que atañe también al entendimiento especulativo. En consecuencia, la inconsideración no es pecado especial contenido en la imprudencia.

Contra esto: está el testimonio de lo que leemos en la Escritura: Miren de frente tus ojos; tus párpados, derechos a lo que está ante ti (Prov 4,25). La inconsideración hace todo lo contrario. Por lo tanto, es pecado especial contenido en la imprudencia.

Respondo: La consideración implica un acto del entendimiento que intuye la verdad. Ahora bien, igual que la indagación es propia de la razón, el juicio lo es de la inteligencia. Por eso, en el orden especulativo, se dice de la ciencia demostrativa que juzga, ya que por reducción a los primeros principios dictamina sobre la verdad de lo investigado; de ahí que la consideración pertenece sobre todo al juicio. Por eso mismo, la falta de juicio recto es propia del vicio de inconsideración cuando se produce por desprecio o por descuido en prestar atención a lo que reclama la rectitud adecuada del juicio. Resulta, pues, evidente que la falta de consideración es pecado.

A las objeciones:

1. El Señor no prohíbe considerar lo que se debe hacer y decir cuando se presenta la ocasión. Pero con las palabras aducidas infunde confianza a los discípulos para que, cuando les falte esa oportunidad, confíen únicamente en el consejo divino, ya que, según la Escritura, nosotros no tenemos fuerza contra esta gran multitud que viene contra nosotros, y no sabemos qué hacer (2 Par 20,12). Pero si el hombre deja de hacer lo que puede, esperando únicamente en el auxilio divino, parece que tienta a Dios.

2. Toda la consideración de las cosas sometidas a la atención del consejo se ordenan a emitir un juicio recto; por eso, la consideración recibe su última perfección en el juicio. Esta es la razón por la que la inconsideración se opone sobremanera a la rectitud del juicio.

3. La inconsideración está tomada aquí en una materia determinada, es decir, en relación con las acciones humanas. En ellas, en efecto, para juzgar bien, hay que tener en cuenta más cosas que en el orden especulativo, porque las operaciones se ejercen siempre en lo singular.

Artículo 5

¿Es la inconstancia vicio contenido en la imprudencia?

Objeciones por las que parece que la inconstancia no es vicio contenido en la imprudencia:

1. La inconstancia parece consistir en la falta de perseverancia en cosas difíciles. Ahora bien, persistir en lo difícil atañe a la fortaleza. En consecuencia, la inconstancia se opone más a la fortaleza que a la imprudencia.

2. Según el testimonio de la Escritura, donde existen envidias y espíritu de contención, allí hay desconcierto y toda clase de maldad (Sant 3,16). Pues bien, el celo es propio de la envidia. Luego la inconstancia pertenece no a la imprudencia, sino más bien a la envidia.

3. Parece inconstante quien no persevera en lo que se había propuesto.

Pero esto acaece en los placeres al incontinente, y en la tristeza al flojo y débil, como escribe el Filósofo en VIIIEthic. La inconstancia, pues, no pertenece a la imprudencia.

Contra esto: está el hecho de que la prudencia debe dar preferencia al bien mayor sobre el menor. Por lo tanto, desistir del bien mayor pertenece a la imprudencia, y esto es la inconstancia. Luego la inconstancia pertenece a la imprudencia.

Respondo: La inconstancia entraña cierto abandono de un buen propósito definido. El principio de ese abandono radica en la voluntad, pues nadie abandona una resolución buena que ha tomado sino porque sobreviene algo que seduce desordenadamente. Mas ese abandono no se hace definitivo sino por defecto de la razón, que incurre en engaño repudiando antes lo que había aceptado rectamente, y si no resiste a los embates de la pasión pudiendo hacerlo, hay que imputarlo a su debilidad, que no se mantiene firme en el bien emprendido. Por eso la inconstancia, en cuanto a su consumación, nace de un defecto de la razón. Ahora bien, así como toda rectitud de la razón práctica pertenece, de algún modo, a la prudencia, así todo defecto de la misma pertenece a la imprudencia. Por eso, igual que la precipitación proviene de un defecto en el acto de consejo, y la inconsideración en el acto de juicio, la inconstancia se produce por defecto en el acto de imperio; por eso decimos que es inconstante aquel cuya razón no impera los actos deliberados y juzgados.

A las objeciones:

1. Del bien de la prudencia participan todas las virtudes morales, y en ese sentido a todas ellas corresponde persistir en el bien. Corresponde, sin embargo, de modo especial a la fortaleza, que sufre muy particularmente el choque de los impulsos contrarios.

2. La envidia y la ira, principio de disensiones, producen la inconstancia por parte de la voluntad, en la cual radica el principio de la inconstancia, como queda dicho.

3. Parece que la continencia y la perseverancia no son virtudes de la voluntad, sino, en último análisis, de la razón. En efecto, el continente experimenta las malas concupiscencias y el perseverante las graves tristezas, y esto indica defecto de la voluntad. No obstante, la razón persiste con firmeza: la del continente hace frente a las concupiscencias, y la del perseverante, a las tristezas. Por eso la continencia y la perseverancia parecen especies de la constancia que pertenece a la razón, lo mismo que la inconstancia .

Artículo 6

¿Proceden de la lujuria todos estos vicios?

Objeciones por las que parece que los vicios expuestos no tienen su raíz en la lujuria:

1. La inconstancia, como hemos visto (a.5 ad 2), procede de la envidia, y la envidia es vicio distinto de la lujuria. De ahí que esos vicios no nacen de la lujuria.

2. Un pasaje de la Escritura habla del varón indeciso e inconstante en todos sus caminos (Sant 1,8). Ahora bien, la doblez de ánimo no parece pertenecer a la lujuria, sino más bien al fraude, hijo de la avaricia, según San Gregorio en XXXIMoral. En consecuencia, los vicios de que hemos hablado no nacen de la lujuria.

3. Esos vicios tienen su origen en defectos de la razón. Pues bien, los

vicios espirituales están más cerca de la razón que de la carne. Luego tales vicios nacen de los vicios espirituales más bien que de los carnales.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio señala en XXXIMoral. que esos vicios nacen de la lujuria.

Respondo: Según afirma el Filósofo en VI Ethic. : El deleite es lo que más corrompe el juicio de la prudencia, y sobre todo el placer venéreo, que absorbe de manera total al alma y la arrastra al deleite sensible. La perfección, en cambio, de la imprudencia y de toda virtud intelectual consiste en abstraer de lo sensible. Ahora bien, dado que esos vicios proceden de defecto de la prudencia y de la razón práctica, según hemos expuesto (a.2 et 5), tienen su raíz sobre todo en la lujuria

A las objeciones:

1. La ira y la envidia producen la inconstancia, desviando la razón hacia otras cosas; pero la lujuria causa la inconstancia extinguiendo totalmente el juicio de la razón. Por eso afirma el Filósofo en VII Ethic. que el iracundo escucha a la razón, aunque no de manera completa; el lujurioso, empero, la desoye del todo.

2. La doblez de ánimo es también, en cierta manera, algo consiguiente a la lujuria, como asimismo la inconstancia, dado que esa doblez implica un ánimo versátil hacia muchas cosas. Por eso escribe también Terencio en Eunucho : En el amor se da guerra, y también paz y tregua.

3. Los vicios carnales tanto más reducen el uso de la razón cuanto más se apartan de ella.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 53

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 54

Cuestión 54. La negligencia

Pasamos ahora al tema de la negligencia. Sobre él se formulan tres preguntas:

1. La negligencia, ¿es pecado especial?
2. ¿A qué virtud se opone?
3. La negligencia, ¿es pecado mortal?

Artículo 1

¿Es pecado especial la negligencia?

Objeciones por las que parece que la negligencia no es pecado especial:

1. La negligencia se opone a la diligencia. Ahora bien, la diligencia es necesaria para toda virtud, lo mismo que la elección. La negligencia, pues, no es pecado especial.

2. No es pecado especial lo que se da en todo pecado. Ahora bien, la negligencia se da en todo pecado, ya que, quien peca, se cuida poco de poner en práctica lo que le apartaría de él, y quien persevera en el pecado es negligente en la enmienda. En consecuencia, la negligencia no es pecado especial.

3. Todo pecado especial tiene materia determinada. Esto, empero, no parece que se dé en la negligencia, pues no se ocupa de cosas malas o indiferentes, ya que a nadie se le llama negligente por omitirlas; tampoco se ocupa de lo bueno, pues si se hace con negligencia, deja de serlo. Parece, pues, que la negligencia no es pecado especial.

Contra esto: está el hecho de que los pecados por negligencia se distinguen de los cometidos por desprecio.

Respondo: La negligencia entraña falta de la solicitud debida, y toda omisión de acto debido es pecado. Y así como la diligencia es acto especial de virtud, la negligencia debe ser también pecado especial. En efecto, hay pecados especiales por haber materia especial, como la lujuria en los placeres venéreos; otras, en cambio, lo son por el carácter especial del acto que abarca a toda su materia. De esta categoría son los pecados que afectan a la razón, ya que cualquier acto de la misma se extiende a toda la materia moral. De ahí que, dado que la diligencia es acto especial de la razón, como hemos expuesto (q.47 a.9), la negligencia, que entraña falta de solicitud, es pecado especial.

A las objeciones:

1. La diligencia parece identificarse con la solicitud, ya que mostramos mayor solicitud en las cosas que amamos. Por eso, para toda virtud son necesarias tanto la diligencia como la solicitud, en cuanto que en toda virtud son necesarios los actos debidos de la razón.

2. En todo pecado es necesario que exista algún defecto de la razón, por ejemplo, defecto en el consejo o en cualquiera de los otros. Pues bien, como la precipitación es pecado especial por omisión del acto de la razón, que no se tiene en cuenta, es decir, el consejo, aunque puede darse en todo tipo de pecados, así la negligencia es pecado especial en función de un defecto especial de la razón, que es la solicitud, aunque se dé también de alguna manera en todo pecado.

3. La materia de la negligencia, propiamente hablando, son las obras buenas que deben hacerse, mas no por el hecho de ser buenas cuando se hacen con negligencia, sino porque la negligencia es causa de la falta de bondad en ellas, sea porque por defecto de solicitud se omite del todo el acto debido, sea también por omisión de alguna circunstancia necesaria del acto. «Hay que guardarse de cuatro madrastras que tiene la virtud de la prudencia, que son:

precipitación, pasión, obstinación en el propio parecer y repunta de vanidad; porque la precipitación no delibera, la pasión ciega, la obstinación cierra la puerta al buen consejo y la vanidad, doquiera que interviene, todo lo tizna» (Guia de pecadores 2 c.15, en Obras completas, ed. J. Cuervo, t.I [Madrid 1906] p.428).

Artículo 2

¿Se opone la negligencia a la prudencia?

Objeciones por las que parece que la negligencia no se opone a la prudencia:

1. La negligencia parece identificarse con la pereza, o la indolencia, que pertenece a la acedia, como expone San Gregorio en XXXI Moral . Pero la acedia no se opone a la prudencia, sino a la caridad, como hemos expuesto (q.35 a.3). Luego la negligencia no se opone a la prudencia.

2. Parece que la negligencia abarca todo pecado de omisión. El pecado de omisión no se opone a la prudencia, sino más bien a las virtudes morales ejecutoras. Luego la negligencia no se opone a la prudencia.

3. La imprudencia se refiere a algún acto de la razón. Ahora bien, la negligencia no implica defecto ni en el consejo, lo cual es propio de la precipitación; ni en el juicio, como la inconsideración; ni en el precepto, lo propio de la inconstancia. La negligencia, pues, no pertenece a la imprudencia.

4. En la Escritura se lee: El que teme a Dios no es negligente en nada (Ecl 7,18). Ahora bien, todo pecado es excluido sobre todo por la virtud contraria. Luego la negligencia se opone más al temor que a la prudencia.

Contra esto: está el testimonio de la Escritura: El necio no sabe guardar su tiempo (Ecl 20,7), y esto es lo propio de la negligencia. Luego la negligencia se opone a la prudencia.

Respondo: La negligencia se opone directamente a la solicitud. Ahora bien, la solicitud pertenece a la razón, y su rectitud deriva de la prudencia. De ahí que, por oposición, la negligencia pertenece a la imprudencia. Esto se deduce también de su mismo nombre, pues, como escribe San Isidoro en el libro Etymol. : Negligente es el que no elige, y puesto que la recta elección de los medios atañe a la prudencia, la negligencia pertenece a la imprudencia.

A las objeciones:

1. La negligencia implica defecto de un acto interior en el cual interviene también la elección. La pereza, en cambio, y la indolencia pertenecen al orden de la ejecución, aunque la pereza implica tardanza en la ejecución; la indolencia, empero, ejecución remisa. De ahí que sea adecuado hacer derivar la indolencia de la acedia, ya que ésta es tristeza que agrava, es decir, pone obstáculos a la intención de obrar.

2. La omisión corresponde al acto externo, ya que hay omisión cuando se deja de hacer un acto debido; por eso se opone a la justicia. Es también efecto de la negligencia, del mismo modo que la ejecución de una obra justa es efecto de la razón recta.

3. La negligencia atañe al acto de imperio, al cual corresponde también la solicitud. Pero es distinta la relación que dicen a esa falta de imperio el negligente y el inconstante. En efecto, el inconstante no pasa a la acción, como impedido por algo; el negligente, en cambio, porque su voluntad no está dispuesta.

4. El temor de Dios nos lleva a impedir todo pecado, pues, como vemos en la Escritura, por el temor del Señor todos se apartan del mal (Prov 15,27); por lo

mismo, el temor hace evitar la negligencia. Mas no porque la negligencia se oponga al temor, sino en cuanto que éste excita al hombre a los actos de la razón. Por eso hemos dicho, al hablar de las pasiones (1-2 q.44 a.2), que el temor nos hace prestar atención a lo que vamos a hacer.

Artículo 3

¿Puede ser pecado mortal la negligencia?

Objeciones por las que parece que la negligencia no puede ser pecado mortal:

1. Comentando las palabras de Job: Temo todos mis dolores, dice la Glosa de San Gregorio que la negligencia es lo que menos disminuye el amor de Dios. Mas siempre que hay pecado mortal desaparece del todo el amor de Dios. Luego la negligencia no es pecado mortal.

2. Sobre el texto del Eclesiástico (7,34): De tu negligencia limpiate con poca penitencia, leemos: Aunque la ofrenda sea pequeña, expía las negligencias de muchos pecados . No sucedería esto si la negligencia fuera pecado mortal. Luego la negligencia no es pecado mortal.

3. En la ley estaban prescritos sacrificios por los pecados mortales, como consta en la Escritura (Lev c.4ss). Mas no se prescribía ninguno por la negligencia. Luego la negligencia no es pecado mortal.

Contra esto: está el texto de la Escritura: Quien desprecia sus caminos morirá (Prov 19,16).

Respondo: Como queda expuesto (a.2 ad 3), la negligencia tiene su origen en cierta desidia de la voluntad, la cual impide que la razón sea estimulada a operar lo que debe o como debe. En consecuencia, puede ocurrir que la negligencia sea pecado mortal de dos maneras. La primera, por parte de lo que no se ejecuta por negligencia. Y si se trata de algo necesario para la salvación, sea acto, sea circunstancia, da lugar a pecado mortal. La segunda, por parte de la causa. En efecto, si la desidia de la voluntad en las cosas de Dios llega hasta el extremo de que la aparte totalmente de la caridad, esa negligencia es pecado mortal. Esto sucede sobre todo cuando la negligencia procede del desprecio. En caso contrario, si la negligencia se limita a omitir algún acto o circunstancia no necesarios para la salvación, ni procede tampoco de desprecio, sino de falta de fervor, que es impedido a veces por algún pecado venial, en ese caso no es pecado mortal, sino venial .

A las objeciones:

1. La idea de un amor menor de Dios podemos tomarla en dos sentidos. El primero, por falta de fervor de la caridad. En este sentido da lugar a la negligencia, que es pecado venial. El segundo, por falta de la caridad misma; así se dice que es menor amor de Dios el de quien le ama sólo con amor natural, y en este caso la negligencia a la que da origen es pecado mortal.

2. La oblación pequeña hecha con ánimo humilde y puro, como se dice allí , expía no sólo el pecado venial, sino incluso el mortal.

3. Cuando la negligencia consiste en la omisión de lo necesario para la salvación, viene a ser otro género de pecado más manifiesto. En efecto, los pecados que consisten en acciones interiores son más ocultos. Por eso la razón de no estar prescritos en la ley determinados sacrificios por ellos radica en el hecho de que la oblación del sacrificio era un reconocimiento público del pecado, y ésta no era necesario hacerla por el pecado oculto.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 54

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 55

Cuestión 55. Vicios opuestos a la prudencia que ofrecen cierta semejanza con ella

Corresponde ahora considerar los vicios opuestos a la prudencia que tienen alguna semejanza con ella.

Sobre este tema se plantean ocho problemas:

1. La prudencia de la carne, ¿es pecado?
2. ¿Es pecado mortal?
3. La astucia, ¿es pecado?
4. Sobre el engaño.
5. Sobre el fraude.
6. Sobre la solicitud por las cosas temporales.
7. Sobre la preocupación por el futuro.
8. Sobre el origen de estos vicios.

Artículo 1

¿Es pecado la prudencia de la carne?

Objeciones por las que parece que la prudencia de la carne no es pecado:

1. La prudencia es la más noble de las virtudes morales, porque las dirige a todas. Ahora bien, ninguna justicia ni templanza son pecado. Luego tampoco lo es la prudencia.

2. Obrar con prudencia en orden a un fin lícitamente amado no es pecado. Pues bien, es lícito amar la carne, ya que nadie aborrece jamás su propia carne (Ef 5,29). Luego la prudencia de la carne no es pecado.

3. Tanto como la carne tientan al hombre el mundo y el diablo. Pues bien, entre los pecados no figura el de la prudencia del mundo ni del diablo. En consecuencia, tampoco la prudencia de la carne debe figurar entre los pecados.

Contra esto: está el hecho de que nadie es enemigo de Dios sino por el pecado, según el testimonio que nos ofrece la Escritura: Igualmente son abominables a Dios el impío y su impiedad (Sal 14,9), y en otro lugar: El apetito de la carne es enemistad con Dios (Rom 8,7). En consecuencia, la prudencia de la carne es pecado.

Respondo: La prudencia --según hemos expuesto (q.47 a.13)-se ocupa de los medios ordenados al fin de toda la vida. De ahí que por imprudencia de la carne se entiende el proponer los bienes carnales como el fin último de la vida. Esto, manifiestamente, es pecado, ya que introduce en el hombre el desorden respecto al fin último, que no consiste en los bienes del cuerpo, como ya hemos expuesto (1-2 q.2 a.5). La prudencia, pues, de la carne es pecado.

A las objeciones:

1. La justicia y la templanza implican en sí mismas el patrimonio de alabanza de la virtud, es decir, la igualdad y el freno de la concupiscencia; por eso nunca tienen un sentido malo. El sustantivo prudencia, en cambio, viene de la palabra providencia o previsión, como hemos dicho (q.49 a.6 ad 1), acción que puede referirse también al mal. De ahí que, aunque la prudencia propiamente tal haga referencia al bien, añadiéndole algo se la puede entender también con referencia al mal; en este segundo sentido se dice que la prudencia de la carne es pecado.

2. La carne se ordena al alma como la materia a la forma y el instrumento al agente. Por eso, en tanto será lícito el amor de la carne en cuanto vaya ordenado al bien del alma. Pero si se pone el último fin en el bien carnal mismo, tal amor será desordenado e ilícito. De este modo se ordena al amor de la carne la prudencia carnal.

3. El demonio nos tienta no como objeto apetecible, sino por sugestión. Por eso, dado que la prudencia implica relación a un fin apetecible, no hay lugar para hablar de prudencia del diablo en el sentido de prudencia respecto de un fin malo, como nos tientan el mundo y la carne al proponernos como apetecibles los bienes de ambos. Por esa razón se habla de imprudencia de la carne y también prudencia del mundo, según vemos en la Escritura: Los hijos de este siglo son más prudentes en el trato con los suyos (Lc 16,8). Pero el Apóstol, en la expresión prudencia de la carne, incluye toda prudencia falsa, ya que aun las cosas exteriores del mundo son apetecidas por la carne.

Puede decirse, sin embargo, que, puesto que a la prudencia se le puede llamar en cierto modo sabiduría, cabe hablar también de una triple prudencia según los tres géneros de tentaciones. Por esa razón habla el texto de la Escritura de que hay una sabiduría terrena, animal y diabólica (Sant 3,15), como expusimos al tratar el tema de la sabiduría, (q.45 a.1 ad 1).

Artículo 2

¿Es pecado mortal la prudencia de la carne?

Objeciones por las que parece que la prudencia de la carne es pecado mortal:

1. Es pecado mortal rebelarse contra la ley divina, porque impide desprecio de Dios. Ahora bien, en expresión del Apóstol, la prudencia de la carne no está sujeta a Dios (Rom 8,7). Luego la prudencia de la carne es pecado mortal.

2. Es mortal todo pecado contra el Espíritu Santo. Pero la prudencia de la carne parece ser pecado contra el Espíritu Santo, ya que no puede estar sometida a la ley de Dios (Rom 8,7). Por lo tanto, parece que es pecado imperdonable, que es lo propio del pecado contra el Espíritu Santo. La prudencia, pues, de la carne es pecado mortal.

3. Al máximo bien se opone el mayor mal, como vemos en VIII Ethic. Pues bien, la prudencia de la carne se opone a la prudencia, que es la principal virtud moral. En consecuencia, la prudencia de la carne es el mayor de los pecados. Por lo tanto, es pecado mortal.

Contra esto: está el hecho de que lo que disminuye el pecado no implica de suyo pecado mortal. Ahora bien, dedicarse con cautela al cuidado de la carne, misión que parece propia de la prudencia de la carne, disminuye el pecado. Luego la prudencia de la carne no implica de suyo pecado mortal.

Respondo: Como queda expuesto (q.47 a.2 ad 1; a.13), hay dos maneras de decir de uno que es prudente: la primera, absolutamente, o sea, en orden al fin total de la vida; la segunda, en parte, es decir, en orden a algún fin particular, como decimos que uno es prudente en los negocios o en otra materia especial. Pues bien, si se toma la prudencia de la carne bajo la razón total de prudencia, es decir, significando que se pone en el cuidado de la carne el último fin de toda la vida, es pecado mortal por suponer el apartamiento de Dios, ya que, según hemos visto (1-2 q.1 a.5), no pueden darse varios fines últimos. Pero si la tomamos en sentido de la prudencia particular, es pecado venial. Sucede, en efecto, que el hombre es atraído a veces por un bien deleitable carnal sin apartarse de Dios por el pecado mortal, y por eso no pone como fin de toda la vida esa complacencia de la carne. De ahí que dedicarse a la consecución de ese placer es pecado venial y propio de la prudencia de la carne. Pero en el caso de que la prudencia de la carne se ordene a un fin honesto, como es comer para sustentar el cuerpo, no es prudencia de la carne, porque el hombre practica el cuidado de la carne conforme

al fin honesto.

A las objeciones:

1. La prudencia de la carne de la que habla el Apóstol es la prudencia puesta al servicio exclusivo de los bienes temporales considerados como fin supremo de la vida. En este sentido es pecado mortal.

2. La prudencia de la carne no implica pecado contra el Espíritu Santo. La expresión no puede someterse a Dios no significa que quien tiene la prudencia de la carne no pueda convertirse a Dios y someterse a la ley, sino solamente que la prudencia de la carne, mientras permanezca como tal, no se somete a la ley de Dios, lo mismo que la injusticia no puede ser justa, ni el calor frío, aunque lo que está caliente puede pasar a frío.

3. Todo pecado se opone a la prudencia del mismo modo que en toda virtud se participa de la prudencia. Mas no por eso se debe decir que todo pecado opuesto a la prudencia sea gravísimo, sino únicamente cuando se opone gravemente.

Artículo 3

¿Es pecado especial la astucia?

Objeciones por las que parece que la astucia no es pecado especial:

1. Las palabras de la Escritura no inducen al pecado, pero inducen a la astucia, según el testimonio de la Escritura: Para dar astucia a los niños (Prov 1,4). Luego la astucia no es pecado.

2. Según un texto de la Escritura, el astuto hace todo con conocimiento (Prov 13,16). Por consiguiente, lo hace para un fin bueno o para un fin malo. Si lo hace para un fin bueno, no parece que sea pecado. Si, en cambio, lo hace para un fin malo, parece que pertenece a la prudencia de la carne o del mundo. Por consiguiente, la astucia no es pecado especial distinto de la prudencia de la carne.

3. Exponiendo el texto de Job: objeto de mofa es el justo (Job 4,12), comenta San Gregorio en X Moral. : La sabiduría de este mundo consiste en llenar el corazón de maquinaciones, ocultar el sentido de las palabras, ofrecer lo falso como verdadero y lo verdadero como falso. Y después: Esta prudencia la aprueban los jóvenes con el uso, a los niños (se les enseña) por dinero. Todo esto parece propio de la astucia. Luego ésta no se distingue de la prudencia de la carne o del mundo, y por eso no parece constituir pecado especial.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol: Desechando los tapujos vergonzosos, no procediendo con astucia ni falsificando la palabra de Dios (2 Cor 4,2). La astucia, pues, es pecado especial.

Respondo: La prudencia es la recta razón en el obrar, como la ciencia lo es en el conocer. Ahora bien, en el orden especulativo se puede pecar contra la ciencia de dos modos. El primero, cuando la razón es llevada a una conclusión falsa que parece verdadera; el segundo, cuando parte de premisas falsas que parecen verdaderas, sea verdadera o falsa la conclusión a la que llega. De la misma manera, contra la prudencia puede haber pecados que tengan semejanza con ella de dos modos: o porque la razón se esfuerza por ordenar la acción a un fin que no es bueno sino en apariencia, y esto es lo propio de la prudencia de la carne; o porque para conseguir algún fin, bueno o malo, se utilizan medios que no son realmente buenos, sino fingidos y aparentes, y esto es lo propio de la astucia. Por eso la astucia es un pecado opuesto a la prudencia y distinto de la prudencia de la carne.

A las objeciones:

1. En expresión de San Agustín en VI Contra Iulian. , igual que a veces en forma abusiva hablamos de prudencia para el mal, se habla también de astucia para el bien por la semejanza entre ellas. Sin embargo, en sentido propio, la astucia se ejerce en el mal, como afirma también el Filósofo en VI Ethic.

2. La astucia puede aconsejar tanto para un fin bueno como para un fin malo. Pero no debe conseguirse un fin bueno usando de medios simulados o falsos, sino verdaderos. De ahí que la misma astucia ordenada a un fin bueno es también pecado.

3. En la expresión prudencia del mundo comprende San Gregorio todo cuanto se incluye en la idea de falsa. Por eso en ella se comprende también la astucia.

Artículo 4

¿Es pecado el engaño perteneciente a la astucia?

Objeciones por las que el engaño no es pecado que pertenezca a la astucia:

1. El pecado, y sobre todo el mortal, no se da en el hombre perfecto. En cambio se da en él algún engaño, a tenor de lo que escribe el Apóstol: En mi astucia os cacé con engaño (2 Cor 12,16). Luego el engaño no siempre es pecado.

2. El engaño parece propio, sobre todo, de la lengua, como vemos en la Escritura: Bruñen con el dolo de sus lenguas (Sal 5,11). La astucia, en cambio, lo mismo que la prudencia, se da en el acto de la razón. Luego el engaño no pertenece a la astucia.

3. Y también: Según el testimonio de la Escritura, vemos también que el engaño está en el corazón de los que maquinan el mal (Prov 12,20). Pues bien, no toda la maquinación del mal pertenece a la astucia. Por consiguiente, no parece que el engaño pertenezca a la astucia.

Contra esto: está el hecho de que la astucia tiene como fin engañar, según el testimonio del Apóstol: Para seducir emplean astutamente los artificios del error (Ef 4,14). Ahora bien, ese fin coincide con el engaño. Luego el engaño es propio de la astucia.

Respondo: Como ya hemos expuesto (a.3), lo propio de la astucia es elegir medios no verdaderos, sino fingidos y aparentes, para lograr un fin, sea bueno sea malo. Pero esta elección de medios se puede considerar de dos modos. El primero, la premeditación de los medios, y esto incumbe a la astucia, como incumbe a la prudencia la elección de los medios adecuados para llegar a un fin. El segundo, la elección de tales medios encaminados a la realización de la obra; esta función es propia del engaño. De ahí que el engaño implica cierta ejecución de la astucia, y en este sentido pertenece a ella.

A las objeciones:

1. Del mismo modo que la astucia, en sentido estricto, se toma para lo malo y abusivamente para lo bueno, así también el engaño, que es la realización de la astucia.

2. La astucia, engañando a otros, se afirma principalmente por la palabra, el signo más apto con el que el hombre manifiesta algo a los demás, como lo demuestra San Agustín en el libro De doct. christ. Por eso el engaño se atribuye sobre todo al lenguaje. Pero a veces el engaño se da también en los hechos, según el testimonio de la Escritura: Para vejar dolosamente a mis siervos (Sal 104,25). Y hay también engaño en el corazón, según otro testimonio de la Escritura: En su interior está lleno de engaño (Eclo 9,23). Esto, sin embargo, se refiere más bien a la premeditación del engaño, a tenor de estas palabras: Todo el día están

maquinando engaños (Sal 37,13).

3. Quienes piensan hacer algo mal se ven obligados a elegir los medios para llevar a cabo su propósito, y lo más frecuente es elegir medios engañosos, con los que lo consiguen con más facilidad. Hay, no obstante, quienes obran mal no con astucia y engaño, sino a las claras y con violencia. Pero esto, como más difícil, es también menos frecuente.

Artículo 5

¿Pertenece a la astucia el fraude?

Objeciones por las que parece que el fraude no pertenece a la astucia:

1. No es digno de alabanza consentir ser engañado, objetivo que pretende la astucia; lo es, sin embargo, tolerar el fraude, a tenor de las palabras del Apóstol: ¿Por qué no preferís ser defraudados? (1 Cor 6,7). El fraude, pues, no pertenece a la astucia.

2. Parece propio del fraude la aceptación o retención ilícita de cosas externas, ya que, según el testimonio de la Escritura, cierto hombre, llamado Ananías, con Safira, su mujer, vendió una posesión y retuvo fraudulentamente parte del precio (Act 5,1-2). Ahora bien, usar o retener cosas externas es propio de la injusticia o de la avaricia. El fraude, pues, no corresponde a la astucia, la cual es opuesta a la avaricia.

3. Nadie emplea la astucia contra sí mismo. Hay, sin embargo, fraudes contra uno mismo, y de ello nos da testimonio la Escritura con estas palabras: Traman engaños contra su alma (Prov 1,18). El fraude, pues, no pertenece a la astucia.

Contra esto: está el hecho de que el fraude tiene como fin engañar, según leemos en la Escritura: ¿Creéis poder engañarle como se engaña a un hombre? (Job 13,9), y ese mismo es el fin de la astucia. Luego el fraude pertenece a la astucia.

Respondo: El engaño, como el fraude, consiste en la ejecución de la astucia. El engaño, en efecto, pertenece a la ejecución de la astucia de un modo universal, sea de palabra, sea de obra; el fraude, en cambio, pertenece a la ejecución de la astucia por los hechos.

A las objeciones:

1. El Apóstol no exhorta en los fieles a ser engañados en el conocimiento, sino a que sufran pacientemente el efecto del engaño haciendo frente a las injurias falsamente imputadas.

2. La astucia puede realizarse por medio de un vicio, como la prudencia por las virtudes. Por esto no hay inconveniente en que el fraude pertenezca a la avaricia o a la injusticia.

3. Quienes perpetran el fraude no intentan maquinar el mal contra sí mismos o contra sus almas; pero por justo juicio de Dios se vuelve contra ellos lo que traman contra otros, a tenor de las palabras: Caerá en la hoya que él mismo se hizo (Sal 7,16).

Artículo 6

¿Es lícita la solicitud por las cosas temporales?

Objeciones por las que parece lícita la solicitud por las cosas temporales:

1. Es propio del jefe preocuparse por las cosas que tiene a su cargo, según el testimonio de la Escritura: Quien preside, presida con solicitud (Rom 12,8). Ahora bien, el hombre, por disposición divina, tiene a su cargo las cosas temporales, como vemos en la Escritura: Todo lo has puesto bajo sus pies: las

ovejas, los bueyes... (Sal 8,8). El hombre, pues, debe tener solicitud por las cosas temporales.

2. Cada uno se preocupa del fin por el que trabaja. Ahora bien, es lícito que el hombre trabaje por las cosas materiales con que mantiene su vida, y por eso afirma el Apóstol: El que no quiere trabajar, que no coma (2 Tes 3,10). Luego es lícito preocuparse por las cosas temporales.

3. Es laudable la preocupación por las obras de misericordia, según el testimonio del Apóstol: Antes, estando en Roma, me buscó solícito hasta hallarme (2 Tim 1,17). Pues bien, la solicitud por las cosas temporales pertenece a veces a las obras de misericordia, como preocuparse por socorrer a los niños y a los pobres. En consecuencia, la solicitud por las cosas temporales no es ilícita.

Contra esto: está el testimonio de las palabras del Señor: No os preocupéis de qué comeremos, de qué beberemos o de qué nos vestiremos (Mt 6,31), cosas todas muy necesarias.

Respondo: La solicitud implica una especie de pasión puesta en práctica para conseguir algo. Pero es evidente que se pone mayor empeño cuando hay temor de perderlo, y por eso disminuye la solicitud cuando hay esperanza de conseguirlo. Ahora bien, la solicitud por las cosas temporales puede ser ilícita por tres capítulos. El primero, por parte del objeto de nuestra solicitud, hasta el punto de buscar lo temporal como fin. Por eso escribe San Agustín en el libro *De operibus Monach.* : Cuando el Señor dice: No os preocupéis, lo dice para que no atiendan a esas cosas y por ellas vayan a hacer lo que se les manda en la predicación del Evangelio. En segundo lugar, puede ser ilícita la solicitud por las cosas temporales a causa del excesivo empeño en buscar lo temporal que lleve al hombre a apartarse de lo espiritual, a lo cual debe dar preferencia. Por eso escribe San Mateo: Los cuidados del siglo ahogan la palabra (Mt 15,22). Finalmente, puede ser ilícita a causa de un temor exagerado. Es el caso de quien teme que, haciendo lo que debe, le falte lo necesario. Esto lo reprende el Señor de tres modos. El primero: por los beneficios mayores que concede Dios al hombre sin intervención de sus cuidados, como son el cuerpo y el alma. Segundo: por la protección de Dios sobre los animales y las plantas sin el trabajo del hombre, en proporción con su naturaleza. Finalmente: por la divina providencia, por cuya ignorancia los gentiles se preocupaban sobre todo de buscar los bienes temporales. En conclusión: nuestra solicitud mayor debe ser la de los bienes espirituales, con la esperanza de que también tendremos los temporales, conforme a nuestra necesidad, si hacemos lo que es nuestro deber.

A las objeciones:

1. Los bienes temporales están sometidos al hombre para usar de ellos según sus necesidades, pero no hasta el extremo de poner en ellos su fin y preocuparse demasiado por los mismos.

2. La solicitud de quien gana el pan con el trabajo corporal no es excesiva, sino moderada. Por eso escribe San Jerónimo : Debemos realizar el trabajo y abandonar la solicitud, es decir, la innecesaria, que inquieta al alma.

3. La solicitud por las cosas temporales en las obras de misericordia se ordena al fin de la caridad. No es, por lo tanto, ilícita mientras no sea excesiva.

Artículo 7

¿Debe andar el hombre solícito por el futuro?

Objeciones por las que parece que el hombre debe andar solícito por el futuro:

1. En la Escritura vemos la instrucción siguiente: Ve, perezoso, a la hormiga; mira sus caminos y hazte sabio; no tiene juez, ni inspector, ni amo, y se prepara en el verano su mantenimiento (Prov 6,6-8a). Esto es preocuparse por el futuro. Luego es digna de alabanza la solicitud por el futuro.

2. la solicitud pertenece a la prudencia. Pero la prudencia tiene por principal objeto las cosas futuras, porque su parte principal es la previsión del futuro, como arriba se ha dicho. Luego, es virtuoso andar solícito por el futuro.

3. Quien reserva algo para más tarde anda solícito del futuro. Ahora bien, del mismo Cristo se dice que tenía bolsa para guardar el dinero, el cual estaba a cargo de Judas, y los apóstoles mismos conservaban los precios de las fincas, que eran depositados ante sus pies (Hech 4,35). En consecuencia, es lícito preocuparse del futuro.

Contra esto: tenemos el testimonio de la advertencia del Señor: No os preocupéis por el mañana (Mt 6,34). El mañana se entiende ahí por el futuro, según San Jerónimo .

Respondo: Ninguna obra puede ser virtuosa si no va acompañada de las debidas circunstancias, una de las cuales es el tiempo adecuado, según estas palabras: Cada cosa tiene su tiempo y sazón (Eclo 8,6), y esto tiene aplicación no sólo a las obras externas, sino también a la solicitud interior. En efecto, todo tiempo tiene su propia solicitud; y así al verano corresponde la solicitud de la siega, y al otoño la de la vendimia. En consecuencia, quien en tiempo de siega se preocupara ya de la vendimia, sería vana solicitud por el futuro. Este tipo de solicitud lo reprueba el Señor diciendo: No os inquietéis, pues, del mañana (Mt 6,34). Y por eso añade: Porque el día de mañana ya se inquietará de sí mismo (Mt 6,34), es decir, traerá su propia preocupación suficiente para afligir nuestra alma, y termina diciendo: Bástale a cada día su afán (Mt 6,34), es decir, su penosa inquietud.

A las objeciones:

1. La hormiga tiene su solicitud en conformidad con el tiempo, y esto se nos propone como ejemplo a imitar.

2. Corresponde a la prudencia la debida previsión del futuro. Pero sería una desordenada previsión o solicitud del futuro la de quien pusiera como fin los bienes temporales, entre los que se distingue el pretérito y el futuro; o la de quien buscara más cosas de las necesarias para la vida, o la de quien, finalmente, no reservara esa inquietud para su debido tiempo.

3. Como escribe San Agustín en el libro De Serm. Dom. in Monte : Cuando vemos que un siervo de Dios se preocupa de que no le falte lo necesario, no pensemos que anda inquieto por el mañana, ya que el mismo Señor tuvo una bolsa para darnos ejemplo; y en los Hechos de los Apóstoles se escribe que se proveían de lo necesario para el futuro ante la inminencia del hambre. No reprueba, pues, el Señor que se procuren estas cosas según la costumbre humana, sino que por ellas se olvide a Dios.

Artículo 8

¿Nacen de la avaricia estos vicios?

Objeciones por las que no parece que estos vicios nazcan de la avaricia:

1. Según hemos expuesto (q.53 a.6), la lujuria lesiona grandemente la rectitud de la razón. Ahora bien, los vicios de que hablamos nacen sobre todo de la lujuria, máxime teniendo en cuenta lo que expone el Filósofo en VII Ethic. : Venus es engañosa y son variados sus lazos, y el que no frene la concupiscencia,

obra con engaños.

2. Más aún: Estos vicios tienen cierta semejanza con la prudencia, como hemos dicho (a.3; q.47 a.13). Pero dado que ésta radica en la razón, parece que tienen mayor afinidad con ella los vicios espirituales, como la soberbia y la vanagloria. En consecuencia, estos vicios parece que tienen su raíz más bien en la soberbia que en la avaricia.

3. El hombre pone en juego asechanzas no sólo para sustraer bienes ajenos, sino también para maquinarse daño contra los demás. Lo primero corresponde a la avaricia; lo segundo, a la ira. Ahora bien, poner asechanzas es propio de la astucia, del engaño y del fraude. En consecuencia, estos vicios no nacen sólo de la avaricia, sino también de la ira.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio, en XXXIMoral. , presenta el fraude como hijo de la avaricia.

Respondo: Como queda expuesto (a.3; q.47 a.13), la prudencia de la carne y la astucia, juntamente con el engaño y el fraude, tienen alguna semejanza con la prudencia por el empleo que, a su modo, hacen de la razón. Ahora bien, el uso de la razón recta, dentro de las virtudes morales, destaca sobre todo en la justicia, que radica en la voluntad. Por lo mismo, el uso indebido de la razón destaca también en los vicios opuestos a la justicia. El más opuesto a ella es la avaricia, y por eso de ésta nacen, sobre todo, los vicios de que tratamos ahora.

A las objeciones:

1. La lujuria, debido a la vehemencia del placer y de la concupiscencia, reprime totalmente a la razón impidiéndole actuar. Sin embargo, en los vicios de que tratamos ahora hay algún uso de la razón, aunque desordenado, y por eso no nacen directamente de la lujuria. El hecho de que el Filósofo la llame Venus engañosa lo dice por semejanza, es decir, en cuanto que arrastra fácilmente al hombre, como ocurre también en el engaño, pero no por medio de astucias, sino más bien por la violencia de la concupiscencia y del placer. Por eso añade después: Venus hace perder la cabera al más sabio 12 a.

2. Emplear asechanzas parece pusilanimidad, ya que el magnánimo, como escribe el Filósofo en IVEthic. , quiere obrar a la vista de todos. Por eso, dado que la soberbia tiene, o finge tener, alguna semejanza con la magnanimidad, los vicios de que tratamos no proceden directamente de la soberbia, ya que utilizan el fraude y el engaño. Esto, a su vez, corresponde sobre todo a la avaricia, que busca la utilidad y menosprecia.

3. La ira surge espontáneamente, y por eso actúa de manera precipitada y sin reflexión, de la que usan, aunque de manera desordenada, los vicios de que tratamos. Mas el hecho de que algunos utilicen asechanzas para inferir daño a otros, nace más del odio que de la ira, ya que, como dice el Filósofo en IIRhet. , el iracundo gusta de estar a la vista de todos haciendo daño.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 55

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 56

Cuestión 56. Preceptos que corresponden a la prudencia

Corresponde tratar ahora el tema de los preceptos que atañen a la prudencia. Sobre este tema se plantean dos problemas:

1. Preceptos que atañen a la prudencia.
2. Preceptos que atañen a los vicios opuestos a ella.

Artículo 1

Entre los preceptos del decálogo, ¿debió darse alguno sobre la prudencia?

Objeciones por las que parece que entre los preceptos del decálogo parece que debió darse alguno sobre la prudencia:

1. Sobre la virtud principal deben darse preceptos principales. Ahora bien, los preceptos principales de la ley son los del decálogo, y dado que la prudencia es la principal de las virtudes morales, parece que entre esos preceptos debió darse alguno sobre ella.

2. En la enseñanza evangélica está contenida la ley, máxime respecto a los preceptos del decálogo. Pues bien, en ella hay un precepto sobre la prudencia, a tenor del texto: Sed prudentes como serpientes (Mt 10,16). Luego la prudencia debió estar incluida entre los preceptos del decálogo.

3. Otros documentos del Antiguo Testamento se ordenan a los preceptos del decálogo, y por eso leemos en Malaquías: Acordaos de la ley de Moisés, mi siervo, a quien la di yo en Horeb (Mal 4,4). Ahora bien, en otro lugar del Antiguo Testamento se dan preceptos sobre la prudencia, como, por ejemplo: No te apoyes en tu prudencia (Prov 3,5), y en otro lugar: Vayan tus párpados derechos ante ti (Prov 4,25). Luego debió darse también algún precepto sobre la prudencia, principalmente en el decálogo.

Contra esto: es patente la enumeración de los preceptos del decálogo.

Respondo: Según expusimos al tratar de los preceptos del decálogo (1-2 q.100 a.3; a.5 ad 1), tuvieron como destinatario todo el pueblo, pero se ofrecen también a la consideración de todos como pertenecientes a la razón natural. Ahora bien, entre los dictámenes de la razón natural están, sobre todo, los fines de la vida humana, que, en el orden práctico, son lo que en el orden especulativo los principios conocidos naturalmente, como hemos dicho (q.47 a.6). Pero la prudencia no versa sobre el fin, sino sobre los medios, y por eso no fue conveniente que entre los preceptos del decálogo figurara alguno relacionado directamente con la prudencia. Sin embargo, todos los preceptos del decálogo consideran a la prudencia en cuanto que dirige los actos virtuosos.

A las objeciones:

1. Aunque la prudencia sea absolutamente la principal de las virtudes morales, la justicia, no obstante, tiene en cuenta, sobre todo, la razón de lo debido, necesaria para el precepto, como hemos dicho (q.46 a.3). De ahí que los preceptos principales de la ley, que son los del decálogo, debían referirse más a la justicia que a la prudencia.

2. La doctrina del Evangelio es doctrina de perfección. Por eso fue conveniente que el hombre fuera bien instruido por ella en todo lo tocante a la rectitud de la vida, sean fines, sean medios, para llegar al fin. Eso mismo hizo conveniente que en la doctrina evangélica se dieran también preceptos sobre la prudencia.

3. La doctrina del Antiguo Testamento se ordena como fin propio a los preceptos del decálogo; por eso fue conveniente que en los documentos posteriores del Antiguo Testamento el hombre fuera instruido sobre el acto de

prudencia, que versa sobre los medios.

Artículo 2

¿Convenía que en la ley antigua se hubieran propuesto preceptos prohibitivos sobre los vicios contrarios a la prudencia?

Objeciones por las que parece que en la Ley Antigua no están bien expuestos los preceptos que prohíben los vicios contrarios a la prudencia:

1. Son contrarios a la prudencia no solamente los vicios directamente opuestos, como la imprudencia y sus especies, sino también los que tienen algún parecido con ella, como la astucia y lo que a ella pertenece. Pero esos vicios están prohibidos en la ley, como se ve por estas palabras: No oprimas con engaño a tu prójimo (Lev 19,13), y estas otras: No tendrás en tu bolsa pesa grande y pesa chica (Dt 25,13). Por lo tanto, debieran darse también algunos preceptos prohibitivos sobre los vicios directamente opuestos a la prudencia.

2. Además de la compraventa, pueden ser objeto de fraude otras muchas cosas. Fue, por lo mismo, inconveniente que la ley prohibiera el fraude solamente en materia de compraventa.

3. El mismo motivo hay para preceptuar el acto virtuoso que para prohibir el acto del vicio contrario. Ahora bien, en la ley no está preceptuado el acto de la prudencia. Luego tampoco debieron prohibirse los vicios opuestos.

Contra esto: está el hecho de la existencia de los preceptos de la ley que demuestran lo contrario.

Respondo: Como acabamos de exponer (a.1), la justicia considera sobre todo la razón de lo debido, necesaria para el precepto, ya que, como diremos luego (q.58 a.2), la justicia se ordena a dar a otro lo que le es debido. La astucia, por otra parte, se comete sobre todo en materia de justicia, como hemos expuesto (q.65 a.8). Fue, por lo tanto, conveniente que se dieran en la ley preceptos prohibitivos relacionados con el ejercicio de la astucia en materia de injusticia, como son las calumnias inferidas a otro con engaño y fraude, o sustraerle con engaño sus bienes.

A las objeciones:

1. Los vicios directamente opuestos a la prudencia con manifiesta contrariedad no atañen a la injusticia del mismo modo que la astucia. Por esa razón no están prohibidos en la ley como el fraude y el engaño, que pertenecen también a la injusticia.

2. El engaño y el fraude cometidos en materia de justicia puede decirse que van incluidos en la prohibición de la calumnia. Pero donde se dan con mayor frecuencia el fraude y el engaño es en los actos de compraventa, según el testimonio de la Escritura: El tendero no será sin pecado (Eclo 26,28). Por esta razón se da en la ley de modo especial el precepto que prohíbe el fraude cometido en la compraventa.

3. Todos los preceptos dados en la ley se ordenan a la ejecución de la prudencia, así como los que prohíben el hurto, la calumnia y la venta fraudulenta, se ordenan a la ejecución de la astucia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 56

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 57

Cuestión 57. El derecho

A continuación, después de la prudencia, ha de tratarse la justicia (q.47 introd.), sobre la que se presentan cuatro consideraciones: la primera, sobre la justicia; la segunda, sobre sus partes (q.61); la tercera, sobre el don que le concierne (q.121); la cuarta, sobre los preceptos propios de la justicia.

En cuanto a la justicia, deben considerarse cuatro aspectos: primero, el derecho; segundo, la justicia propiamente dicha (q.58); tercero, la injusticia (q.59); cuarto, el juicio (q.60).

Sobre lo primero se plantean cuatro problemas:

1. El derecho, ¿es el objeto de la justicia?
2. ¿Está correctamente dividido en derecho natural y derecho positivo?
3. El derecho de gentes, ¿se identifica con el derecho natural?
4. ¿Se deben distinguir especialmente el derecho paterno y el señorial?

Artículo 1

El derecho, ¿es el objeto de la justicia?

Objeciones por las que parece que el derecho no es el objeto de la justicia:

1. Dice, en efecto, el jurisperito Celso que el derecho es el arte de lo bueno y de lo equitativo. Ahora bien: el arte no es objeto de la justicia, sino que, por sí mismo, es una virtud intelectual. Luego el derecho no es el objeto de la justicia.

2. Como dice Isidoro, en el libro Etymol. , la ley es una especie de derecho. Mas la ley no es objeto de la justicia, sino, más bien, de la prudencia; de aquí que el Filósofo ponga el arte de legislar como parte de la prudencia. Luego el derecho no es el objeto de la justicia.

3. La justicia somete principalmente el hombre a Dios; pues dice Agustín, en el libro De mor. Eccl. Catbol. , que la justicia es un amor que sólo sirve a Dios y que, por eso, rige bien las demás cosas que están sometidas al hombre. Pero el derecho no pertenece a las cosas divinas, sino únicamente a las humanas, porque afirma Isidoro, en el libro Etymol. , que lo sagrado es ley divina; en cambio, el derecho es ley humana. Por lo cual, el derecho no es objeto de la justicia.

Contra esto: está Isidoro, que dice en el mismo libro que el derecho se ha llamado así porque es justo. Pero lo justo es objeto de la justicia; pues afirma el Filósofo, en VEthic. , que todos deciden llamar justicia a semejante hábito, mediante el cual realizan cosas justas. Luego el derecho es objeto de la justicia.

Respondo: Lo primero de la justicia, dentro de las demás virtudes, es ordenar al hombre en las cosas que están en relación con el otro. Implica, en efecto, cierta igualdad, como su propio nombre manifiesta. Vulgarmente se dice que las cosas que se igualan se ajustan. Ahora bien: la igualdad se establece en relación a otro. Pero las demás virtudes perfeccionan al hombre solamente en aquellas cosas que le convienen a él mismo.

Así, pues, aquello que es recto en las acciones de las demás virtudes, hacia lo que tiende la intención de la virtud, como a su propio objeto, no se determina sino por relación al agente. En cambio, lo recto que hay en el acto de la justicia, aun exceptuada la relación al agente, se distribuye por relación a otro sujeto; pues en nuestras acciones se llama justo a aquello que, según alguna igualdad, corresponde a otro, como la retribución del salario debido por un servicio prestado.

Por consiguiente, se llama justo a algo, es decir, con la nota de la rectitud de la justicia, al término de un acto de justicia, aun sin la consideración de cómo se hace por el agente. Pero en las otras virtudes no se define algo como recto a no

ser considerado cómo se hace por el agente. Y, por eso, el objeto de la justicia, a diferencia de las demás virtudes, es el objeto específico que se llama lo justo. Ciertamente, esto es el derecho. Luego es manifiesto que el derecho es el objeto de la justicia.

A las objeciones:

1. Es frecuente que los nombres se desvíen de su primera acepción, para designar otras cosas, como el nombre de medicina se asignó, en un principio, para designar el remedio que se aplica al enfermo para curarlo. Luego pasó a significar el arte por el que se hacía esto. Así también sucede con el nombre de derecho, que se asignó primero para significar la misma cosa justa. Pero, después, derivó hacia el arte con el que se discierne qué es justo; y, ulteriormente, a designar el lugar en el que se otorga el derecho; así, por ejemplo, se dice que alguien comparece ante el derecho; finalmente, también se denomina derecho a la sentencia que es pronunciada por aquel a cuyo oficio pertenece hacer justicia, incluso a pesar de que lo que decida sea inicuo.

2. Del mismo modo que de las acciones que se hacen exteriormente por el arte, una cierta idea, que se llama la regla del arte, preexiste en la mente del artista, así también, de la acción justa, que la razón determina, preexiste en la mente cierta razón, a modo de determinada regla de prudencia. Y esto, si se formula por escrito, se denomina ley; pues la ley es, según Isidoro, una constitución escrita. Por lo cual, la ley no es el derecho mismo, propiamente hablando, sino cierta razón del derecho.

3. , ya que la justicia conlleva la igualdad y a Dios no le podemos recompensar equitativamente, se deduce que no podemos dar a Dios lo justo, en su sentido estricto; y, por este motivo, la ley divina no se llama propiamente derecho, sino norma sagrada, porque a Dios le es suficiente que cumplamos lo que podamos. La justicia, en cambio, tiende a que el hombre, en cuanto puede, rinda tributo a Dios, sometiéndole su alma totalmente.

Artículo 2

El derecho, ¿se divide convenientemente en derecho natural y derecho positivo?

Objeciones por las que el derecho no se divide convenientemente en derecho natural y derecho positivo:

1. En efecto, lo que es natural es inmutable e idéntico para todos. Mas en las cosas humanas no se halla nada semejante, porque todas las reglas del derecho humano fallan en ciertos casos y no tienen fuerza en todas partes. Luego no existe un derecho natural.

2. Se dice que es positivo aquello que procede de la voluntad humana. Pero nada es justo porque proceda de la voluntad humana; de lo contrario, la voluntad del hombre no podría ser injusta. Luego, al ser igual lo justo que el derecho, parece que no existe derecho positivo.

3. El derecho divino no es derecho natural, ya que sobrepasa la naturaleza humana; e igualmente, tampoco es derecho positivo, puesto que no se apoya en la autoridad humana, sino en la autoridad divina. Luego el derecho se divide incompletamente en derecho natural y derecho positivo.

Contra esto: está el Filósofo, en V Ethic., que dice que de lo justo político, uno es natural y otro legal, esto es, establecido por la ley.

Respondo: Según se ha dicho (a.1), el derecho o lo justo es una acción adecuada a otra según cierto modo de igualdad. Pero algo puede ser adecuado a

un hombre en un doble sentido: primero, por la naturaleza misma de la cosa, como cuando alguien da tanto para recibir otro tanto. Y esto se llama derecho natural. En un segundo sentido, algo es adecuado o de igual medida a otro por convención o común acuerdo, es decir, cuando uno se considera contento si recibe tanto. Esto, ciertamente, puede hacerse de dos maneras: una primera, por cierto convenio privado, como el que se establece por un acto entre personas privadas; y la segunda, por convención pública, como cuando todo el pueblo consiente que algo se tenga como adecuado y ajustado a otro, o cuando esto lo ordena el gobernante, que tiene el cuidado del pueblo y representa su persona. Y a esto se llama derecho positivo.

A las objeciones:

1. Lo que es natural al ser que tiene naturaleza inmutable es necesario que sea tal siempre y en todas partes. Mas la naturaleza del hombre es mutable. Y, por esto, lo que es natural al hombre puede fallar a veces. Por ejemplo, tiene igualdad natural el hecho de que se devuelva lo depositado al depositante; y, por consiguiente, si la naturaleza humana fuera siempre recta, ésta debería siempre observarse. Pero, debido a que la voluntad del hombre se pervierte a veces, hay algunos casos en los que lo depositado no debe ser devuelto, a fin de que un hombre con voluntad perversa no lo utilice mal; como, por ejemplo, si un loco o un enemigo del Estado exige las armas depositadas.

2. La voluntad humana, por común acuerdo, puede convertir algo en justo en aquellas cosas que por sí no tienen ninguna oposición a la justicia natural. De ahí que el Filósofo diga, en V Ethic. , que justo legal es lo que, en principio, nada exige que sea así o de otro modo; mas una vez establecido, sí debe ser de un modo. Pero, si algo por sí mismo connota oposición al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana; por ejemplo, si se estableciera que es lícito robar o adulterar. Por eso exclama Is 10,1: ¡Ay de aquellos que redactan leyes inicuas!

3. El derecho divino se llama de este modo porque es promulgado por la divinidad. Y, efectivamente, éste, en parte, es de las cosas que son naturalmente justas, pero, sin embargo, su justicia no es manifiesta a los hombres; y, en parte, es de las cosas que se hacen justas por institución divina. De donde se deduce que también el derecho divino puede dividirse en dos, del mismo modo que el derecho humano; pues, en la ley divina, existen algunas cosas mandadas por ser buenas y otras prohibidas por ser malas; por el contrario, existen ciertas cosas buenas por ser mandadas y otras malas por ser prohibidas.

Artículo 3

El derecho de gentes, ¿se identifica con el derecho natural?

Objeciones por las que parece que el derecho de gentes se identifica con el derecho natural:

1. En efecto, todos los hombres no coinciden a no ser en aquello que les es natural. Pero, en el derecho de gentes, todos los hombres están de acuerdo, pues dice el Jurisconsulto que el derecho de gentes es aquel del que se sirven todas las naciones. Luego el derecho de gentes es derecho natural.

2. La servidumbre entre los hombres es natural; pues algunos son, por naturaleza, siervos, como demuestra el Filósofo en IPol. Pero las servidumbres pertenecen al derecho de gentes, como dice Isidoro. Luego el derecho de gentes es derecho natural.

3. El derecho, como se ha dicho (a.2), se divide en derecho natural y

derecho positivo. Pero el derecho de gentes no es derecho positivo, ya que jamás todas las naciones se reunieron para, de común acuerdo, establecer algo. Luego el derecho de gentes es derecho natural.

Contra esto: está Isidoro, que dice que el derecho es o natural, o civil, o de gentes. Y así, el derecho de gentes se distingue del derecho natural:

Respondo: Según se ha dicho (a.2), el derecho o el justo natural es lo que por su naturaleza es adecuado o de medida igual a otro. Esto, sin embargo, puede suceder de dos modos. En primer lugar, considerando la cosa absolutamente y en sí misma; de este modo, el ser masculino se adecúa, por su naturaleza, al ser femenino para engendrar de éste, y los padres al hijo, para nutrirlo. En segundo lugar, considerando la cosa no absolutamente, en su naturaleza, sino en relación a sus consecuencias; por ejemplo, la propiedad de las posesiones. En efecto, si este terreno se considera en absoluto, no tiene por qué ser más de éste que de aquél; pero, si se considera en cuanto a la aptitud de ser cultivado y al pacífico uso del campo, tiene, según esto, cierta disposición para que sea uno y no otro, como se demuestra por el Filósofo en II Pol.

Ahora bien, aprehender algo en absoluto no le conviene sólo al hombre, sino también a los demás animales. Y por eso, el derecho que se llama natural, según el primer modo, es común a nosotros y a los demás animales. Pero, según afirma el Jurisconsulto, del derecho natural, en efecto, así dicho, se aleja el derecho de gentes, porque aquél es común a todos los animales, y éste sólo a los hombres entre sí. Mas considerar algo en comparación con lo que de ello se deriva es propio de la razón; y de aquí que esto, ciertamente, sea natural al hombre, debido a su razón natural que lo dicta. Por eso, también el jurisconsulto Gayo dice: Lo que la razón natural constituyó entre todos los hombres es observado entre todos los pueblos, y se llama derecho de gentes.

A las objeciones:

1. Con esto la respuesta queda clara a la primera objeción.
2. El hecho de que este hombre, al considerarlo en absoluto, sea más siervo que otro no tiene ninguna razón natural, sino sólo, ulteriormente, una utilidad consiguiente, en la medida en que es útil a aquél que sea dirigido por uno más sabio, y a éste que sea ayudado por aquél, como se dice en I Pol. Luego la servidumbre, que pertenece al derecho de gentes, es natural en el segundo modo, pero no en el primero.

3. , puesto que la razón natural dicta aquellas cosas que son propias del derecho de gentes, por ejemplo, las que entrañan evidente equidad, sigúese que no están necesitadas de ninguna especial institución, sino que la misma razón natural las instituye, como se ha dicho en el argumento de autoridad aducido.

Artículo 4

¿Se deben distinguir especialmente el derecho paterno y el señorial?

Objeciones por las que parece que no se debe distinguir especialmente el derecho paterno y el señorial:

1. En efecto, a la justicia pertenece dar a cada uno lo que es suyo, como dice Ambrosio en I De officüs. Pero el derecho es objeto de la justicia, como se dijo (a.1). Luego no debe distinguirse, de modo especial, el derecho del padre y el del señor.

2. La medida de lo justo es la ley, según se afirmó (a.1 ad 2). Pero la ley protege el bien común de la ciudad y del reino, como se dijo anteriormente (1-2 q.90 a.2); sin embargo, no le concierne el bien privado de una persona o de una

familia. Luego no debe existir ningún derecho o justo especial, señorial o paterno, puesto que el padre y el señor pertenecen a la familia, como se señala en I Pol.

3. Existen muchas otras diferencias de grados en los hombres, como, por ejemplo, unos son militares, otros sacerdotes, otros príncipes. Luego para éstos debe determinarse un justo especial.

Contra esto: está el Filósofo, en V Ethic. , que distingue especialmente de lo justo político el dominativo, el paterno y otros semejantes.

Respondo: El derecho o lo justo se determinan por relación a otro. Pero el otro puede decirse de dos maneras: En primer lugar, lo que es el otro en absoluto, igual que lo que es absolutamente distinto; como sucede en dos hombres, de los cuales el primero no está bajo el segundo, sino que ambos están bajo el único príncipe de la ciudad. Y, entre semejantes individuos, según el Filósofo, en V Ethic. , está lo justo en absoluto. En la segunda, algo es llamado otro no en absoluto, sino como algo suyo que existe. Y de esta manera, en las cosas humanas, el hijo es algo del padre, ya que, de algún modo, es parte de aquél, como se dice en VIII Ethic. ; y el siervo es algo del señor, porque es un instrumento suyo, como se afirma en I Pol. Con lo que la relación de padre a hijo no es como la existente de un ser a otro absolutamente distinto; y por esto, no existe allí el justo en absoluto, sino algún justo, como el paterno. Por la misma razón, tampoco entre el señor y el siervo; sin embargo, existe entre éstos el justo dominativo.

La esposa, en cambio, a pesar de ser algo del marido, pues se relaciona con ella como con su propio cuerpo, según se pone de manifiesto, por medio del Apóstol, en Ef 5,28; en cambio, se distingue más del esposo que el hijo del padre o el siervo del señor, puesto que es tomada para cierta vida social del matrimonio. Por eso, como dice el Filósofo , entre el marido y su mujer se realiza más la razón de derecho que entre el padre y el hijo o el señor y el siervo. Ahora bien: ya que en el varón y la mujer existe una relación inmediata a la sociedad doméstica, según se señala en I Pol. , de ahí que entre ellos no se dé tampoco lo justo político en sentido absoluto, sino más bien un derecho doméstico .

A las objeciones:

1. Pertenece a la justicia dar su derecho a cada uno, supuesta, sin embargo, la diversidad de uno al otro; pues, si alguien se diese a sí mismo lo que se le debe, esto no se denominaría propiamente derecho. Y, dado que lo del hijo es del padre y lo del siervo del señor, no hay en propiedad justicia del padre para con el hijo o del señor para con el siervo.

2. El hijo, en cuanto hijo, es algo del padre; e igualmente, el siervo, en cuanto siervo, es algo del señor. Sin embargo, ambos, en la medida en que son considerados como unos hombres, son algo subsistente por sí mismo, diferente de los demás. Y por eso, en cuanto los dos son hombres, de alguna manera existe la justicia para éstos, y de ahí que se den también ciertas leyes sobre las cosas que son propias del padre para el hijo o del señor para el siervo. Pero, en cuanto uno y otro son algo del otro, según esto, falta aquí la perfecta razón de derecho o de lo justo.

3. Todas las demás diferencias de personas que viven en la ciudad tienen una inmediata relación hacia la comunidad de la ciudad y el príncipe de la misma, y, por consiguiente, para ellos existe el derecho según la perfecta razón de la justicia. Se distingue, sin embargo, este derecho por los diferentes oficios. Por eso se dice derecho militar, derecho de los magistrados o de los sacerdotes;

no por defecto del derecho en sentido absoluto, como es el caso del derecho paterno o del derecho señorial, sino porque a la condición de cada persona se le debe algo privativo de acuerdo con su peculiar función.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 57

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 58

Cuestión 58. La justicia

Corresponde a continuación tratar sobre la justicia (cf. q.57 introd.). Acerca de la cual se plantean doce problemas:

1. ¿Qué es la justicia?
2. ¿La justicia siempre es hacia otro?
3. ¿Es virtud?
4. ¿Está en la voluntad como en su sujeto?
5. ¿Es virtud general?
6. En cuanto es general, ¿se identifica en esencia con toda virtud?
7. ¿Existe la justicia particular?
8. La justicia particular, ¿tiene materia propia?
9. ¿Versa sobre pasiones o sólo sobre operaciones?
10. El medio de la justicia, ¿es un medio real?
11. El acto de la justicia, ¿es dar a cada uno lo que es suyo?
12. La justicia, ¿es la principal entre las demás virtudes morales?

Artículo 1

¿Está definida correctamente la justicia diciendo que «es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho»?

Objeciones por las que parece que la justicia se define inadecuadamente por los jurisperitos, cuando dicen que es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho :

1. La justicia es el hábito que dispone a obrar lo justo y por el que se realizan y se quieren las cosas justas, según dice el Filósofo en V Ethic. Pero la voluntad designa la potencia o, también, el acto. Luego se dice inconvenientemente que la justicia es la voluntad.

2. la rectitud de la voluntad no es la voluntad; de lo contrario, si la voluntad fuese su rectitud, se seguiría que ninguna voluntad sería perversa. Sin embargo, según Anselmo en el libro De veritate , la justicia es rectitud. De ahí que la justicia no es voluntad.

3. sólo la voluntad de Dios es perpetua. Si la justicia es perpetua voluntad, se concluye que la justicia está sólo en Dios.

4. todo lo perpetuo es constante, porque es inmutable. Carece de sentido, entonces, que se pongan ambas cosas en la definición de la justicia; a saber: no sólo lo perpetuo, sino también lo constante.

5. dar a cada uno su derecho pertenece al príncipe. Si la justicia, pues, es la que atribuye su derecho a cada uno, se sigue que la justicia no esté sino en el príncipe, lo cual es inadmisibile.

6. Y además dice Agustín, en el libro De moribus Eccles. , que la justicia es el amor que tan sólo sirve a Dios. Luego no es la que da a cada uno lo que es suyo.

Respondo: La definición de la justicia antes dicha es correcta si se la entiende bien. Pues, al ser toda virtud hábito, que es el principio del acto bueno, es necesario que la virtud sea definida mediante el acto bueno sobre la misma materia de la virtud. Pues bien: la justicia tiene como materia propia aquellas cosas que se refieren a otro, según se verá luego (a.2.8).

Por lo tanto, el acto de la justicia, referido a la propia materia y al sujeto, se expresa cuando se dice que da su derecho a cada uno; porque, como dice Isidoro en el libro Etymol. , llámase justo porque guarda el derecho. Pero, para esto, es decir, para que cualquier acto sobre alguna cosa sea virtuoso, se requiere

que sea voluntario, que sea estable y que sea firme, porque el Filósofo dice, en II Ethic. , que para el acto de la virtud se requiere: primero, que se obre sabiendo; segundo, eligiendo y por un fin debido; y tercero, que se obre indefectiblemente. Mas el primero de estos requisitos se incluye en el segundo, porque lo que se hace por ignorancia es involuntario, como se dice en III Ethic. Por eso se pone en primer lugar, en la definición de la justicia, la voluntad, para mostrar que el acto de la justicia debe ser voluntario; y se añade lo de la constancia y perpetuidad para designar la firmeza del acto. Por consiguiente, la definición predicha es una definición completa de la justicia, excepto que se pone el acto en lugar del hábito, el cual es especificado por aquél, pues el hábito se dice para el acto. Y si alguien quisiera reducir la definición a su debida forma, podría decir que la justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho. Y esta definición es casi igual a aquella que pone el Filósofo en V Ethic. , diciendo que la justicia es el hábito según el cual se dice que uno es operativo en la elección de lo justo.

A las objeciones:

1. voluntad designa aquí el acto, no la potencia. Es costumbre en los autores, en efecto, el definir los hábitos por medio de sus actos. Así, Agustín, In Ioann. , define la fe como creer lo que no ves.

2. Ni tampoco la justicia es esencialmente la rectitud, sino tan sólo causalmente; pues es el hábito por el que uno obra y quiere rectamente.

3. La voluntad puede llamarse perpetua en doble sentido: primero, desde la parte del mismo acto que dura perpetuamente, y así sólo la voluntad de Dios es perpetua. En segundo lugar, desde la parte del objeto, es decir, porque uno quiere perpetuamente hacer algo. Y esto se requiere para la razón de la justicia. Pues no es suficiente para la razón de la justicia que uno quiera en un momento observar la justicia en algún negocio, porque apenas se halla alguien que quiera obrar injustamente en todas las cosas; pero sí se requiere que el hombre tenga perpetuamente y en todas ellas la voluntad de observar la justicia.

4. , puesto que perpetuo no tiene sentido de duración perpetua del acto de la voluntad, no es superfluo añadir constante. Resulta así que, del mismo modo que al decir voluntad perpetua se expresa que alguno obra con propósito perpetuo de conservar la justicia, así también, al decir constante, se expresa que persevera firmemente en este propósito.

5. El juez da a cada uno lo que es suyo, actuando como el que manda y el que dirige; porque el juez es lo justo animado y el príncipe es el guardián de lo justo, como se afirma en V Ethic. Pero los súbditos dan a cada uno lo que es suyo, actuando como el que ejecuta.

6. Así como en el amor de Dios se incluye el amor al prójimo, como se ha dicho anteriormente (q.25 a.1), así también, en el servicio del hombre a Dios, se incluye que dé a cada uno lo que debe.

Artículo 2

La justicia, ¿se refiere siempre a otro?

Objeciones por las que parece que la justicia no se refiere siempre a otro:

1. Dice, en efecto, el Apóstol, en Rom 3,22, que la justicia de Dios es por la fe de Jesucristo. Mas la fe no se determina por relación de un hombre a otro. Luego tampoco la justicia.

2. según Agustín, en el libro De moribus Eccles. , pertenece a la justicia, por el hecho de servir a Dios, ordenar rectamente a los demás seres que están

sometidos al hombre. Pero el apetito sensitivo está sometido al hombre, como manifiesta Gén 4,7, donde se dice: Bajo ti estará el apetito, es decir, el del pecado, y tú lo dominarás. Luego pertenece a la justicia dominar al propio apetito, y así habrá justicia para sí mismo.

3. la justicia de Dios es eterna. Mas no existe ninguna otra cosa coeterna a Dios. Luego no es esencial a la justicia el referirse a otro.

4. del mismo modo que las operaciones que se refieren a otro tienen necesidad de ser rectificadas, así también lo tienen las que se refieren a uno mismo. Sin embargo, las operaciones son rectificadas por la justicia, según aquello de Prov 11,5: La justicia del sencillo dirige su vida. Luego la justicia es no sólo sobre las cosas que se refieren al otro, sino también sobre las que se refieren a sí mismo.

Contra esto: está Tulio, que dice, en I De offic. , que la justicia es aquella razón por la que se mantiene la sociedad de los hombres entre sí y también la comunidad de la vida. Pero esto se refiere respecto al otro. Luego la justicia se produce únicamente sobre aquellas cosas que se refieren al otro.

Respondo: Como se dijo anteriormente (q.57 a.1), ya que el nombre de justicia comporta la igualdad, por su propia esencia la justicia tiene que referirse a otro, pues nada es igual a sí mismo, sino a otro. Y, dado que pertenece a la justicia rectificar los actos humanos, como se dijo (1-2 q.60 a.2; q.61 a.3; q.113 a.1), es necesario que esta igualdad que requiere la justicia sea de individuos diversos que puedan obrar. Ahora bien: las acciones son propias de las personas y de los que forman un todo, mas no, propiamente hablando, de las partes y de las formas o de las potencias; pues no se dice con propiedad que la mano hiere, sino el hombre por medio de la mano; ni se dice propiamente que el calor calienta, sino el fuego a través del calor. Sin embargo, se habla de este modo en virtud de cierta analogía. De aquí se sigue que la justicia propiamente dicha requiere diversidad de supuestos; y por eso no existe a no ser de un hombre a otro. Pero, por analogía, encuéntranse en un solo y mismo hombre diversos principios de acción, como si fueran diversos agentes, como la razón, lo irascible y lo concupiscible. Por eso se dice metafóricamente que en un solo y mismo hombre está la justicia, en la medida en que la razón gobierna lo irascible y lo concupiscible y éstos obedecen a la razón; y, universalmente, en la medida en que se atribuye a cada parte del hombre lo que le conviene. De ahí que el Filósofo, en VEthic. , llame también a ésta (la razón) justicia, metafóricamente hablando.

A las objeciones:

1. La justicia que nace en nosotros por la fe es aquella por la que se justifica el impío, la cual consiste en la misma debida ordenación de las partes del alma, según se dijo anteriormente (1-2 q.113 a.1), cuando se hablaba sobre la justificación del impío. Sin embargo, esto pertenece a la justicia metafóricamente considerada, que puede hallarse también en cualquiera que haga vida solitaria.

2. Debido a lo anterior, claramente se deduce la respuesta a la segunda objeción.

3. La justicia de Dios existe desde la eternidad, según la voluntad y el propósito eternos. Y la justicia consiste principalmente en esto, aunque no exista en cuanto a sus efectos desde la eternidad, porque nada es coeterno a Dios.

4. Las acciones que son propias del hombre respecto de sí mismo son rectificadas suficientemente una vez rectificadas sus pasiones por otras virtudes morales. Mas las acciones que se dirigen a otro tienen necesidad de una especial

rectificación, no sólo por comparación a quien la realiza, sino también en relación a quien se dirigen. Y por esto, sobre éstas hay una virtud especial, que es la justicia.

Artículo 3

La justicia, ¿es virtud?

Objeciones por las que parece que la justicia no es virtud:

1. Dice, pues, Lc 17,10: Cuando hicieréis todas las cosas que os son mandadas, decid: Siervos inútiles somos: lo que debimos hacer, hicimos. Pero no es inútil hacer obras de virtud, pues dice Ambrosio en II De offic. : No denominamos utilidad a la estimación del lucro monetario, sino a la adquisición de la piedad. Luego hacer lo que uno debe hacer no es obra de virtud, mas sí obra de justicia. De aquí que la justicia no sea virtud.

2. lo que se hace por necesidad no es meritorio. Sin embargo, dar a cada uno lo suyo, lo cual pertenece a la justicia, es de necesidad. Por eso no es meritorio. Sin embargo, merecemos por los actos de las virtudes. Luego la justicia no es virtud.

3. toda virtud moral versa sobre las acciones. Pero aquellas cosas que se producen exteriormente no son acciones, sino sus efectos, como se pone de manifiesto por el Filósofo en IX Metaphys. Luego, al pertenecer a la justicia realizar exteriormente una obra justa en sí misma, parece que la justicia no es una virtud moral.

Contra esto: está Gregorio, que dice, en II Moral. , que toda la estructura de una obra buena se levanta sobre cuatro virtudes; es decir: templanza, prudencia, fortaleza y justicia.

Respondo: La virtud humana es la que hace bueno el acto humano y bueno al hombre mismo , lo cual, ciertamente, es propio de la justicia; pues el acto humano es bueno si se somete a la regla de la razón, según la cual se rectifican los actos humanos. Y ya que la justicia rectifica las operaciones humanas, es notorio que hace buena la obra del hombre; y, como dice Tulio en I De offic. , por la justicia reciben principalmente su nombre de bien. De ahí que, como allí mismo dice , en ella está el mayor brillo de la virtud .

A las objeciones:

1. Cuando uno hace lo que debe, no aporta utilidad de ganancia a aquel a quien hace lo que debe, sino que solamente se abstiene de dañarle; en cambio, obtiene utilidad para sí en cuanto hace lo que debe con espontánea y pronta voluntad, lo cual es obrar virtuosamente. Por eso se dice en Sab 3,7 que la sabiduría de Dios enseña templanza, justicia, prudencia y fortaleza, que es lo más útil que hay en la vida para los hombres, es decir, para los virtuosos.

2. La necesidad es doble. La primera es la de coacción, y ésta, ya que es opuesta a la voluntad, destruye la noción de mérito. La segunda, sin embargo, es la necesidad de obligación de precepto o necesidad de fin, es decir, cuando alguno no puede conseguir el fin de una virtud sin poner un medio determinado. Y tal necesidad no excluye la noción de mérito, en cuanto alguien hace voluntariamente lo que es de este modo necesario. Excluye, en cambio, la gloria de la supererogación, según aquello de 1 Cor 9,16: Si predico el Evangelio, no tengo de qué gloriarme, porque me es impuesta necesidad.

3. La justicia no consiste en las cosas exteriores en cuanto al hacer, que es propio del arte, sino en cuanto al usar de ellas para otros.

Artículo 4

La justicia, ¿se halla en la voluntad como en su sujeto?

Objeciones por las que parece que la justicia no se halla en la voluntad como en su sujeto:

1. La justicia es llamada algunas veces verdad. Pero la verdad no es propia de la voluntad, sino del entendimiento. Luego la justicia no está en la voluntad como en su sujeto.

2. la justicia se produce en relación con las cosas que se refieren a otro. Pero el ordenar algo a otro es propio de la razón. Luego la justicia no está en la voluntad como en su sujeto, sino, antes bien, en la razón.

3. la justicia no es virtud intelectual, ya que no se ordena al conocimiento. De ahí se sigue que es virtud moral. Pero el sujeto de la virtud moral es lo racional por participación, que es lo irascible y lo concupiscible, como es evidente por el Filósofo en I Ethic. Luego la justicia no se halla en la voluntad como en su sujeto, sino más bien en lo irascible y concupiscible.

Contra esto: está Anselmo, que dice que la justicia es la rectitud de la voluntad observada por sí misma.

Respondo: El sujeto de la virtud es aquella potencia a cuyo acto se ordena la virtud para rectificarlo. Ahora bien: la justicia no se ordena a dirigir algún acto cognoscitivo, puesto que no somos llamados justos porque conozcamos algo rectamente. Por lo cual, el sujeto de la justicia no es el entendimiento o la razón, que es potencia cognoscitiva.

Pero, puesto que somos llamados justos en cuanto que realizamos algo con rectitud, y dado que el principio próximo del acto es la fuerza apetitiva, es necesario que la justicia se encuentre en una facultad apetitiva como en su sujeto. Hay, por tanto, un doble apetito, que es, a saber: la voluntad, que se halla en la razón; y el apetito sensitivo, que sigue a la aprehensión del sentido, el cual se divide en irascible y concupiscible, según se consideró al principio (q.18 a.2). Pero dar a cada uno lo suyo no puede proceder del apetito sensitivo, porque la percepción sensitiva no se extiende hasta poder considerar la relación de una cosa con otra, sino que esto es propio de la razón. De ahí que la justicia no pueda hallarse en lo irascible o en lo concupiscible, sino únicamente en la voluntad. Y, por esto, el Filósofo define la justicia por el acto de la voluntad, como es claro según lo anteriormente dicho (a.1 obj.1).

A las objeciones:

1. Dado que la voluntad es un apetito racional, por eso la rectitud de la razón, que se llama verdad, impresa en la voluntad por la proximidad de ésta a la razón, retiene el nombre de la verdad. Y de ahí que alguna vez la justicia sea llamada verdad.

2. La voluntad se encamina hacia su objetivo cuando ha sido captado éste por la razón. Y, por consiguiente, ya que la razón ordena a otro, la voluntad puede querer algo en orden a otro, lo cual pertenece a la justicia.

3. Lo racional por participación no sólo es lo irascible y lo concupiscible, sino todo lo apetitivo, como se dice en I Ethic. , porque todo apetito obedece a la razón. Bajo lo apetitivo, sin embargo, se comprende la voluntad. Y, por lo cual, la voluntad puede ser sujeto de la virtud moral.

Artículo 5

La justicia, ¿es virtud general?

Objeciones por las que parece que la justicia no es virtud general:

1. La justicia es enumerada con las otras virtudes, como se confirma en

Sab 8,7: Enseña sobriedad y justicia, prudencia y fortaleza. Pero el género no se cuenta entre las especies comprendidas bajo él. Luego la justicia no es virtud general.

2. así como la justicia se pone como virtud cardinal, del mismo modo también la templanza y la fortaleza. Pero ni una ni otra se establecen como virtud general. Luego tampoco la justicia debe establecerse de modo alguno como virtud general.

3. la justicia se refiere siempre a otro, según lo anteriormente expuesto (a.2). Pero el pecado contra el prójimo no es un pecado general, sino que se opone al pecado que comete el hombre contra sí mismo. Luego tampoco la justicia es virtud general.

Contra esto: está el Filósofo, en V Ethic. , que dice que la justicia es toda virtud.

Respondo: La justicia, como se ha dicho (a.2), ordena al hombre con relación a otro. Esto puede ser de dos maneras: primera, a otro considerado individualmente; segunda, a otro en común, es decir, en cuanto que el que sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen. A ambos modos puede referirse la justicia, según su propia naturaleza. Sin embargo, es evidente que todos los que integran alguna comunidad se relacionan con la misma, del mismo modo que las partes con el todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, de ahí se sigue también que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, pues, el bien de cada virtud, ora ordene al hombre hacia sí mismo, ora lo ordene hacia otras personas singulares, es susceptible de ser referido al bien común, al que ordena la justicia. Y así el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común. Y en este sentido se llama a la justicia virtud general. Y puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, como antes se expresó (1-2 q.90 a.2), de ahí que se siga que tal justicia, denominada general en el sentido expresado, se llame justicia legal, es decir, porque por medio de ella el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien.

A las objeciones:

1. La justicia se distingue o enumera con las otras virtudes no en cuanto es general, sino en cuanto es virtud especial, como se dirá más adelante (a.7).

2. La templanza y la fortaleza están en el apetito sensitivo, es decir, en lo concupiscible e irascible. De este modo, sin embargo, estas fuerzas son apetitivas de algunos bienes particulares, como también el sentido es cognoscitivo de cosas particulares. Pero la justicia está como en su sujeto en el apetito intelectual, que puede ser propio del bien universal, del que el entendimiento es aprehensivo. Y por esto la justicia puede ser virtud general mejor que la templanza y la fortaleza.

3. Aquellas cosas que atañen a uno mismo son ordenables a otro, principalmente en cuanto al bien común. Por eso también la justicia legal, que ordena al bien común, puede llamarse virtud general, y, por la misma razón, la injusticia puede denominarse pecado común: de ahí que se diga que todo pecado es iniquidad (1 Jn 3,4).

Artículo 6

La justicia, en cuanto que es virtud general, ¿se identifica por esencia con toda virtud?

Objeciones por las que parece que la justicia, en cuanto que es virtud general, se identifica en esencia con toda virtud:

1. Dice, pues, el Filósofo, en V Ethic. , que la virtud y la justicia legal son iguales a toda virtud, pero no se identifican en su ser. Pero aquellas cosas que sólo difieren según el ser o la razón, no difieren según la esencia. Luego la justicia es por esencia lo mismo que toda virtud.

2. cualquier virtud que no se identifica por esencia con toda virtud es parte de la virtud. Pero la justicia predicha, como allí mismo dice el Filósofo , no es parte de la virtud, sino toda la virtud. Luego la antedicha justicia se identifica esencialmente con toda virtud.

3. por el hecho de que alguna virtud ordene su acto hacia un fin más alto, el hábito no se diversifica en cuanto a su esencia; así, es igual esencialmente el hábito de la templanza, aunque su acto se ordene al bien divino. Pero a la justicia legal pertenece el que los actos de todas las virtudes se ordenen a un fin más alto, esto es, al bien común de la multitud, que es preeminente respecto al bien de una persona particular. Luego parece que la justicia legal es esencialmente toda virtud.

4. todo el bien de la parte es ordenable al bien del todo; de donde, si no se ordena a él, parece ser vano e inútil. Pero una acción virtuosa no puede ser inútil. Luego parece que no puede existir ningún acto de cualquier virtud que no pertenezca a la justicia general, la cual ordena al bien común. Y así parece que la justicia general es igual en esencia a toda virtud.

Contra esto: está el Filósofo, que dice, en V Ethic. , que muchos pueden servirse de la virtud en las cosas propias, pero no pueden servirse de ella en aquellas que se refieren a otro. Y, en III Polit. , dice que no es absolutamente igual la virtud del buen varón y la del buen ciudadano. Pero la virtud del buen ciudadano es la justicia general, por la cual uno se ordena al bien común. Luego la justicia general no se identifica con la virtud común, sino que una puede tenerse sin la otra.

Respondo: Se denomina algo general de dos modos: en primer lugar, mediante la predicación: como animal, que es general al hombre y al caballo y a otros animales semejantes. De esta forma, lo general tiene que ser esencialmente idéntico con aquellos seres a que se atribuye, porque el género pertenece a la esencia de la especie y entra en su definición. En segundo lugar, se llama algo general según su virtud: como la causa universal, que es general a todos sus efectos, del mismo modo que el sol lo es a todos los cuerpos que son iluminados o inmutados por su fuerza. Y en este aspecto, lo general no tiene que identificarse en esencia con aquellos seres respecto de los cuales es general, porque no es la misma la esencia de la causa y la del efecto.

Y de este modo, según las cosas predichas (a.5), se dice que la justicia legal es virtud general, es decir, en cuanto ordena el acto de otras virtudes a su fin, lo cual es mover por mandato todas las otras virtudes. Pues, así como la caridad puede llamarse virtud general en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien divino, así también la justicia legal en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien común. Luego, del mismo modo que la caridad, que se refiere al bien divino como objeto propio, es virtud especial según su esencia, así también la justicia legal es virtud especial por su esencia, en cuanto que se refiere al bien común como objeto propio. Y así se encuentra en el gobernante de un modo principal y como arquitectónico; sin embargo, también en los súbditos está secundariamente y casi de modo ejecutivo.

Puede, no obstante, llamarse justicia legal cualquier virtud en la medida en que se ordena al bien común por la virtud antes expuesta, ciertamente especial

por su esencia, pero general por su potencialidad. Y en esta forma de hablar la justicia legal es en su esencia idéntica a toda virtud, aunque se diferencia de ella por la razón. Y es de este modo como habla el Filósofo .

A las objeciones:

1-2. Con lo dicho, son claras las respuestas a la primera y segunda objeciones.

3. También aquella razón sirve, según este sentido, para la justicia legal, en cuanto que una virtud mandada por la justicia legal es llamada justicia legal.

4. Cualquier virtud, por su propia esencia, ordena su acto al propio fin. Pero el hecho de que el acto sea ordenado a un fin superior, ora siempre, ora alguna vez, esto no se consigue de la propia virtud, sino que es necesario que haya otra virtud superior por la que el acto se ordene a aquel fin. Y así debe haber una virtud superior que ordene todas las virtudes al bien común, la cual es la justicia legal, y es diferente por esencia de toda virtud.

Artículo 7

¿Existe una justicia particular además de la justicia general?

Objeciones por las que parece que no hay una justicia particular además de la justicia general:

1. En las virtudes, pues, nada hay innecesario, como tampoco en la naturaleza. Ahora bien: la justicia general ordena suficientemente al hombre sobre las cosas que se refieren a otro. Luego no es necesario una justicia particular.

2. lo uno y lo múltiple no hacen distinta la especie de la virtud. Pero la justicia legal ordena al hombre hacia otro en lo que respecta a aquellas cosas que pertenecen a la multitud, como se deduce de lo dicho (a.5.6). Luego no hay otra especie de justicia que ordene un hombre a otro en lo que concierne a una persona particular.

3. entre una persona particular y la multitud de la ciudad se encuentra, en medio, la comunidad familiar. Si hay, pues, otra justicia particular con relación al individuo, además de la justicia general, por igual razón debe haber otra justicia económica que ordene al hombre al bien común de una familia; lo cual nadie sostiene. Luego tampoco hay una justicia particular además de la justicia legal.

Contra esto: está el Crisóstomo, que, sobre aquello de Mt 5,6: Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, dice: Llama justicia a la virtud, ya sea universal, ya sea particular, contraria a la avaricia .

Respondo: Como se ha dicho (a.6), la justicia legal no es esencialmente toda virtud, sino que es necesario que, además de la justicia legal, que ordena al hombre inmediatamente al bien común, haya otras virtudes que ordenen inmediatamente al hombre hacia los bienes particulares, los cuales pueden referirse a sí mismo o a otra persona singular. Luego, así como, además de la justicia legal, es menester que haya algunas virtudes particulares que ordenen al hombre en sí mismo, como la templanza y la fortaleza, así también es conveniente que haya, además de ella, una justicia particular que ordene al hombre sobre las cosas que se refieren a otra persona singular.

A las objeciones:

1. La justicia legal ordena suficientemente al hombre en aquellas cosas que se relacionan con otro: en cuanto al bien común, inmediatamente, y en cuanto al bien de una sola persona singular, mediatamente. Por eso es oportuno que haya una justicia particular que ordene inmediatamente al hombre hacia el bien de otra

persona particular.

2. El bien común de la ciudad y el bien particular de una persona no difieren solamente según lo mucho o lo poco, sino según la diferencia formal, pues no es igual la razón de bien común que la del bien particular, como tampoco es igual la razón del todo que la de la parte. Y por esto dice el Filósofo, en I Pol. , que no se expresan acertadamente los que dicen que la ciudad y la casa, y otras cosas semejantes, difieren sólo por su cuantía y parquedad y no por su especie.

3. La comunidad doméstica, según el Filósofo, en I Pol. , se distingue por tres uniones, es decir: la del varón y la mujer, la del padre y el hijo y la del señor y el siervo; personas estas de las que una es como algo de la otra. Y, por tanto, para una persona de esta clase no hay justicia en sentido perfecto, sino cierta especie de justicia, es decir, la económica, como se afirma en V Ethic.

Artículo 8

La justicia particular, ¿tiene materia especial?

Objeciones por las que parece que la justicia particular no tiene materia especial:

1. Sobre el texto de Gén 2,14: El cuarto río es el Eufrates, dice la Glosa ordinaria : Eufrates es interpretado por fructífero, y no se dice hacia qué partes va, porque la justicia pertenece a todas las partes del alma. Pero ello no sucedería así si tuviese materia especial, porque toda materia especial pertenece a alguna potencia especial. Luego la justicia particular no tiene materia especial.

2. dice Agustín, en el libro Octog. trium quaest. , que cuatro son las virtudes del alma por las que se vive espiritualmente en esta vida, a saber: prudencia, templanza, fortaleza y justicia; y dice que la cuarta es la justicia, que se difunde entre todas. Luego la justicia particular, que es una de las cuatro virtudes cardinales, no tiene materia específica.

3. la justicia dirige debidamente al hombre en aquellas cosas que tienen relación con otro. Pero, por medio de todas las cosas que son propias de esta vida, el hombre puede ordenarse a otro. Luego la materia de la justicia es general y no específica.

Contra esto: está el Filósofo, que pone en V Ethic. la justicia particular en relación con lo que pertenece a la vida comunitaria.

Respondo: Todas las cosas, cualesquiera que puedan ser, rectificadas por la razón, son materia de la virtud moral, que se define por la recta razón, como pone en evidencia el Filósofo en II Ethic. Pueden, en efecto, ser rectificadas por la razón no sólo las pasiones interiores del alma, sino también las acciones y las cosas exteriores que se presentan al servicio el hombre. Sin embargo, por las acciones y cosas exteriores por las que los hombres pueden comunicarse entre sí, se considera el orden de un hombre a otro; en cambio, en las pasiones interiores se considera la rectificación del hombre en sí mismo. Y, por tanto, ya que la justicia se ordena a otro, no versa sobre toda la materia de la virtud moral, sino sólo sobre las acciones y cosas exteriores, con arreglo a cierta razón especial del objeto, es decir, en cuanto que por ellas un hombre se coordina con otro.

A las objeciones:

1. La justicia pertenece esencialmente a una parte del alma en la que radica como en sujeto, esto es, a la voluntad, que mueve por su imperio todas las demás potencias del alma. Y así la justicia, no directamente, sino por cierta redundancia, pertenece a todas las partes del alma.

2. , como se ha dicho anteriormente (1-2 q.61 a.3.4), las virtudes

cardinales se consideran de dos maneras: por un lado, en cuanto que son virtudes especiales que tienen determinadas materias; por otro, en cuanto significan ciertos modos generales de la virtud; y en este sentido habla allí Agustín. Afirma, ciertamente, que la prudencia es un conocimiento de las cosas que deben desearse y rechazarse; la templanza es una represión del deseo de las cosas que deleitan temporalmente; la fortaleza es una firmeza de ánimo contra las cosas que temporalmente son molestas; y la justicia, que se difunde por las demás, es un amor de Dios y del prójimo, es decir, la que es la raíz común de toda ordenación a otro.

3. Las pasiones interiores, que son una parte de la materia moral, no se ordenan de suyo a otro, lo cual pertenece a la razón especial de justicia; pero los efectos de aquéllas, o sea, las operaciones exteriores, son ordenables a otro. De donde no se sigue que la materia de la justicia sea general.

Artículo 9

La justicia, ¿versa sobre las pasiones?

Objeciones por las que parece que la justicia versa sobre las pasiones:

1. Dice el Filósofo, en II Ethic., que la virtud moral trata sobre los placeres y las tristezas. Pero el placer (esto es, la delectación) y la tristeza son pasiones, según se ha demostrado al tratar de las pasiones (1-2 q.23 a.4; q.31 a.1; q.35 a.1). Luego la justicia, por ser virtud moral, tendrá por objeto las pasiones.

2. por la justicia son rectificadas las operaciones que se refieren a otro. Pero las operaciones de esta clase no pueden rectificarse si no están rectificadas las pasiones, porque de la desordenación de éstas proviene el desorden en las antedichas operaciones; pues por la concupiscencia de los placeres carnales se cae en el adulterio, y por el excesivo amor al dinero se pasa al hurto. Luego es necesario que la justicia se ocupe de las pasiones.

3. como la justicia particular se refiere a otro, así también la justicia legal. Pero la justicia legal trata sobre las pasiones, pues de otra manera no se extendería a todas las virtudes, de las cuales algunas tienen manifiestamente por objeto las pasiones. Luego la justicia se refiere a las pasiones.

Contra esto: está el Filósofo, que, en V Ethic., dice que versa sobre las operaciones.

Respondo: La verdad de esta cuestión se demuestra por dos procedimientos: primero, por el sujeto mismo de la justicia, que es la voluntad, cuyo movimiento o cuyos actos no son pasiones, como se ha demostrado antes (1-2 q.22 a.3; q.59 a.4); mas sólo se llaman pasiones los movimientos del apetito sensitivo. Por esto la justicia no versa sobre las pasiones, como la templanza y la fortaleza, que radican en lo irascible y concupiscible. Segundo, por parte de la materia, porque la justicia trata sobre las cosas que se refieren a otro; ahora bien: no nos ordenamos a otro inmediatamente por las pasiones interiores. Así, pues, la justicia no tiene por objeto las pasiones.

A las objeciones:

1. Cualquier virtud moral versa sobre los placeres y las tristezas como materia, porque la fortaleza recae sobre los temores y audacias. Pero toda virtud moral se ordena a la delectación y a la tristeza, como a ciertos fines consiguientes, puesto que, como dice el Filósofo en VII Ethic., la delectación y la tristeza son el fin principal que tenemos en cuenta cuando decimos que esto es bueno y aquello malo. En este sentido pertenece también a la justicia, porque no es justo el que no se alegra de las operaciones justas, como se dice en I Ethic.

2. Las operaciones exteriores están, en cierto modo, en medio entre las cosas exteriores, que son su materia, y entre las pasiones interiores, que son sus principios. Pero ocurre a veces que hay defecto en uno de estos extremos, sin fallar respecto del otro, como si uno quitase la cosa de otro, no por deseo de poseerla, sino por voluntad de dañarle; o, por el contrario, si alguno desea la cosa de otro, la cual, no obstante, no quiere quitársela. La rectificación, pues, de estas operaciones, en cuanto que se terminan en las cosas exteriores, pertenece a la justicia; pero la rectificación de las mismas, en cuanto que proceden de las pasiones, pertenece a las otras virtudes morales, las cuales tienen como objeto las pasiones. Luego la justicia impide el hurto de la cosa ajena en la medida en que es contra la igualdad que debe establecerse en las cosas exteriores; la liberalidad, en cambio, lo prohíbe, en cuanto procede del deseo inmoderado de las riquezas. Y ya que las operaciones exteriores no toman la especie de las pasiones interiores, sino, más bien, de las cosas exteriores, como de sus objetos, se deduce, hablando con propiedad, que las operaciones exteriores son materia de la justicia más bien que de las otras virtudes morales.

3. El bien común es el fin de las personas individuales que viven en comunidad, como el bien del todo es el fin de cada una de las partes. Mas el bien de una sola persona singular no es el fin de otra, y por eso la justicia legal, que se ordena al bien común, puede extenderse a las pasiones interiores, por las cuales el hombre se rige de algún modo en sí mismo, más que la justicia particular, que se ordena al bien de otra persona particular; aunque la justicia legal se extienda principalmente a las demás virtudes respecto de las operaciones exteriores de éstas, es decir, en cuanto que la ley prescribe hacer obras de fortaleza, de templanza y de mansedumbre, como se dice en V Ethic.

Artículo 10

El medio de la justicia, ¿es un medio real?

Objeciones por las que parece que el medio de la justicia no es medio real:

1. La razón del género se halla a salvo en todas las especies. Pero la virtud moral se define en II Ethic. como un hábito electivo que estriba en un medio determinado por la razón respecto a nosotros mismos. Luego también en la justicia hay un medio racional y no real.

2. en las cosas que son buenas en absoluto no es admisible hablar de superfluo o de deficiente, y, por consiguiente, tampoco de un medio, como es evidente sobre las virtudes, según se dice en II Ethic. Pero la justicia tiene por objeto las cosas buenas en absoluto, como se afirma en V Ethic. Luego en la justicia no hay un medio real.

3. en las otras virtudes se dice que hay un medio de razón y no objetivo, por ser variable en relación con las distintas personas, ya que lo que es mucho para uno, es poco para otro, como se expresa en II Ethic. Ahora bien: esto se observa también en la justicia, porque no es castigado con igual pena el que hiera al príncipe que el que hiera a una persona particular. Luego tampoco en la justicia hay medio real, sino racional.

Contra esto: está el Filósofo, que en V Ethic. señala el medio de la justicia según la proporcionalidad aritmética, que es medio real.

Respondo: Como se ha dicho antes (a.2 ad 4; a.8; 1-2 q.60 a.2), las otras virtudes morales tratan principalmente sobre las pasiones, cuya rectificación no se considera a no ser en relación al hombre mismo, de quien son las pasiones, en cuanto se irrita o desea como debe según las diversas circunstancias. Y, por

tanto, el medio de tales virtudes no se determina por la proporción de una cosa a otra, sino sólo en relación con el mismo sujeto virtuoso. Y además de esto, en estas virtudes el medio es únicamente según la razón con respecto a nosotros. Pero la materia de la justicia es la operación exterior, en cuanto que esta misma, o la cosa de que se hace uso, tiene respecto de otra persona la debida proporción. Y, en consecuencia, el medio de la justicia consiste en cierta igualdad de la proporción de la cosa exterior a la persona exterior. Ahora bien: lo igual es realmente el medio entre lo mayor y lo menor, como se dice en X Metaph. Luego en la justicia hay un medio real.

A las objeciones:

1. Este medio objetivo es también medio de razón, y, por tanto, en la justicia se halla a salvo la razón de la virtud moral.

2. Lo bueno en absoluto puede entenderse de dos modos: uno, lo que es omnímodamente bueno, como lo son las virtudes; y así, en esas cosas que son buenas no cabe fijar medio y extremos. En otro sentido, dicese algo bueno simplemente porque es absolutamente bueno, es decir, considerado según su naturaleza, aunque por abuso pueda hacerse malo, como sucede en las riquezas y honores. Y en tales cosas puede percibirse lo superfluo o excesivo, lo deficiente y lo medio, respecto de los hombres que pueden usar de ellas bien o mal. Y así se dice que la justicia versa sobre las cosas simplemente buenas.

3. La injuria realizada al príncipe tiene una proporción distinta que la inferida a una persona particular; y por esto es conveniente igualar de distinta manera ambas injurias por medio de la pena, lo cual conlleva diversidad objetiva y no solamente diversidad racional.

Artículo 11

El acto de la justicia, ¿es dar a cada uno lo suyo?

Objeciones por las que parece que el acto de la justicia no es dar a cada uno lo suyo:

1. Agustín, pues, en XIV De Tria. , atribuye a la justicia el ayudar a los desgraciados. Pero en el socorro a los desgraciados no les damos las cosas que son tuyas, sino más bien las que son nuestras. Luego el acto de la justicia no consiste en dar a cada uno lo suyo.

2. Tulio, en 1 De offif. , dice que la beneficencia, a la que es lícito llamar benignidad o liberalidad, pertenece a la justicia. Pero es propio de la liberalidad dar a cada uno de lo propio, no de lo que es suyo. Luego el acto de la justicia no consiste en dar a cada uno lo suyo.

3. pertenece a la justicia no solamente distribuir las cosas de un modo debido, sino también contener las acciones injuriosas, como los homicidios, adulterios y otras acciones de la misma clase. Ahora bien: el dar lo que es suyo parece que pertenece únicamente a la distribución de las cosas. Luego no se determina suficientemente el acto de la justicia cuando se dice que es propio de su acto dar a cada uno lo suyo.

Contra esto: está Ambrosio, que dice, en I De off. Ministr. , que la justicia es la virtud que da a cada uno lo suyo, no reivindica lo ajeno y descuida la propia utilidad para salvaguardar la común equidad.

Respondo: Como ya se ha expuesto (a.8.10), la materia de la justicia es la operación exterior, en cuanto que esta misma, o la cosa que por ella usamos, es proporcionada a otra persona, a la que estamos ordenados por la justicia. Ahora bien: se dice que es suyo --de cada persona-- lo que se le debe según igualdad de

proporción, y, por consiguiente, el acto propio de la justicia no es otra cosa que dar a cada uno lo suyo.

A las objeciones:

1. A la justicia, puesto que es virtud cardinal, se unen algunas otras virtudes secundarias, como la misericordia, la liberalidad y otras virtudes semejantes, como posteriormente se demostrará (q.80). Y, por tanto, ayudar a los desgraciados, lo cual pertenece a la misericordia o a la piedad, y hacer el bien liberalmente, lo que pertenece a la liberalidad, se atribuyen, por cierta reducción, a la justicia como virtud principal.

2. Con lo dicho queda contestada la segunda objeción.

3. , como dice el Filósofo en V Ethic. , todo lo superfluo en las cosas que pertenecen a la justicia, por extensión del nombre se llama lucro, como también todo lo que es menos se llama daño. Y esto es así porque la justicia ha sido ejercitada en primer lugar, y se ejerce más comúnmente en las transacciones voluntarias de las cosas, como en la compraventa, en las que propiamente se pronuncian esos nombres; y de ahí se han derivado estos mismos nombres hasta aplicarlos a todas las cosas que puedan ser objeto de la justicia. Y esa misma razón se aplica al hecho de dar a cada uno lo suyo.

Artículo 12

La justicia, ¿sobresale entre todas las virtudes morales?

Objeciones por las que parece que la justicia no sobresale entre todas las virtudes morales:

1. A la justicia pertenece dar a otro lo que es suyo; sin embargo, a la liberalidad le compete el dar de lo propio, lo cual es más virtuoso. Luego la liberalidad es mayor virtud que la justicia.

2. nada recibe ornamento si no es de algo más excelente. Ahora bien: la magnanimidad es el ornamento no sólo de la justicia, sino también de todas las virtudes, como se afirma en IV Ethic. Luego la magnanimidad es más noble que la justicia.

3. la virtud tiene como objeto lo difícil y bueno, según se dice en 11 Ethic. Pero la fortaleza trata más que la justicia sobre las cosas difíciles, esto es, acerca de los peligros de la muerte, como se afirma en III Ethic. Luego la fortaleza es más noble que la justicia.

Contra esto: está Tulio, que, en I De offic. , afirma: En la justicia, el esplendor de la virtud es máximo, y por ella los hombres son llamados buenos.

Respondo: Si hablamos de la justicia legal, es claro que ésta es la más preclara entre todas las virtudes morales, en cuanto que el bien común es preeminente sobre el bien singular de una persona. Y según esto, el Filósofo, en V Ethic. , afirma que la más preclara de las virtudes parece ser la justicia, y no son tan admirables como ella ni el Héspero ni Lucifer.

Pero, aun refiriéndose a la justicia particular, también ésta sobresale entre las otras virtudes morales por doble razón: la primera de las cuales puede tomarse por parte del sujeto, es decir, porque se halla en la parte más noble del alma, en el apetito racional, esto es, en la voluntad, mientras que las otras virtudes morales radican en el apetito sensitivo, al que pertenecen las pasiones, que son materia de las otras virtudes morales. La segunda razón deriva de parte del objeto, pues las otras virtudes son alabadas solamente en atención al bien del hombre virtuoso en sí mismo. En cambio, la justicia es alabada en la medida en que el virtuoso se comporta bien con respecto al otro; y así, la justicia es, en

cierto modo, un bien de otro, como se dice en V Ethic. Y por esto el Filósofo, en I Rhet. , afirma: Las virtudes más grandes son necesariamente aquellas que son más útiles a otros, ya que la virtud es una potencia bienhechora. Por eso son honrados preferentemente los fuertes y los justos, porque la fortaleza es útil a otros en la guerra; en cambio, la justicia lo es en la guerra y en la paz.

A las objeciones:

1. Aunque la liberalidad dé de lo suyo, sin embargo, lo hace en cuanto considera en ello el bien de la propia virtud. Mas la justicia da a otro lo suyo como el que considera el bien común. Y, además, la justicia es observada respecto a todos; la liberalidad, por el contrario, no puede extenderse a todos. Y, finalmente, la liberalidad, que da de lo propio, se funda sobre la justicia, por la que se da a cada uno lo que es suyo.

2. La magnanimidad aumenta su bondad en cuanto sobreviene a la justicia; ésta, sin la justicia, tampoco tendría razón de virtud.

3. La fortaleza, aunque consiste en las cosas más difíciles, sin embargo, no versa sobre las mejores, por ser solamente útil en la guerra; en cambio, la justicia lo es en la guerra y en la paz, como se ha dicho (en la sol.).

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 58

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 59

Cuestión 59. La injusticia

Corresponde a continuación tratar sobre la injusticia (cf. q.57 introd.).

Sobre lo cual se formulan cuatro preguntas:

1. La injusticia, ¿es un vicio especial?
2. El realizar cosas injustas, ¿es propio del hombre injusto?
3. ¿Puede alguien sufrir voluntariamente la injusticia?
4. La injusticia, ¿es por su género pecado mortal?

Artículo 1

La injusticia, ¿es un vicio especial?

Objeciones por las que parece que la injusticia no es un vicio especial:

1. Se dice en 1 Jn 3,4: Todo pecado es iniquidad. Ahora bien: iniquidad parece ser lo mismo que injusticia, pues la justicia es cierta igualdad; de ahí que la injusticia parezca ser lo mismo que la desigualdad o iniquidad. Luego la injusticia no es un pecado especial.

2. ningún pecado especial se opone a todas las virtudes; pero la injusticia se opone a todas ellas; pues, en cuanto al adulterio, éste se opone a la castidad; en cuanto al homicidio, éste se opone a la mansedumbre, y así respecto de las demás. Luego la injusticia no es pecado especial.

3. la injusticia se opone a la justicia, que se halla en la voluntad; pero todo pecado está en la voluntad, como dice Agustín. Luego la injusticia no es un pecado especial.

Contra esto: está el hecho de que la injusticia se opone a la justicia; sin embargo, la justicia es virtud especial. Luego la injusticia es un vicio especial.

Respondo: La injusticia es de dos clases: la primera, la ilegal, que se opone a la justicia legal. Esta es, por esencia, un vicio especial en cuanto que se refiere a un objeto especial, es decir, al bien común que desdeña. Pero, en cuanto a la intención, es vicio general, pues por el desprecio del bien común puede ser conducido el hombre a todos los pecados; como también todos los vicios, en la medida en que se oponen al bien común, tienen razón de injusticia, como derivados de ésta, según se ha dicho antes al tratar de la justicia (q.58 a.5-6).

Otra forma de injusticia es aquella que entraña cierta desigualdad con respecto a otro; esto es, según que el hombre quiere tener más bienes, como riqueza y honores, y menos males, como trabajos y daños. En esta acepción, la justicia tiene materia especial y es vicio particular opuesto a la justicia particular.

A las objeciones:

1. Así como se define la justicia legal por comparación al bien común de los hombres, así también la justicia divina se define por comparación al bien divino, al que se opone todo pecado; y, según esto, a todo pecado se le llama iniquidad.

2. La injusticia, aun la particular, se opone directamente a todas las virtudes, es decir, en cuanto que los actos exteriores también pertenecen tanto a la justicia como a las otras virtudes morales, aunque de forma distinta, según se ha dicho anteriormente (q.58 a.9 ad 2).

3. La voluntad, como también la razón, se extiende a toda la materia moral, es decir, a las pasiones y a las operaciones exteriores que se refieren a otro. Pero la justicia perfecciona la voluntad sólo en cuanto que se extiende a las operaciones que se refieren a otro. Y de igual modo la justicia.

Artículo 2

¿Se le llama a alguien injusto por el hecho de realizar injusticia?

Objeciones por las que parece que alguien es llamado injusto por el hecho de realizar injusticia:

1. Los hábitos son especificados por los objetos, como se evidencia de lo dicho anteriormente (1-2 q.54 a.2). Ahora bien: el objeto propio de la justicia es lo justo, y el de la injusticia lo injusto. Luego uno debe ser llamado justo por el hecho de hacer justicia, y otro injusto por el hecho de hacer injusticia.

2. el Filósofo, en V Ethic. , dice que es falsa la opinión de algunos que piensan que está en el poder del hombre hacer súbitamente la injusticia, y que el hombre justo puede cometer la injusticia no menos que el hombre injusto. Mas esto no sucedería si realizar la injusticia no fuese propio del hombre injusto. Luego uno debe ser llamado injusto por el hecho de realizar injusticia.

3. de igual modo, toda virtud se relaciona con su acto propio, y la misma razón existe respecto a los vicios opuestos. Pero todo aquel que hace algo destemplado se llama intemperante. Luego cualquiera que hace algo injusto debe ser calificado de injusto.

Contra esto: está el Filósofo, en V Ethic. , que dice que alguien comete injusticia y no es injusto.

Respondo: Como el objeto de la justicia es una igualdad en las cosas exteriores, así también el objeto de la injusticia es cierta desigualdad, es decir, según que se atribuya a alguien más o menos de lo que le corresponde. Mas ese objeto se compara con el hábito de la injusticia mediante el acto propio, que se llama la injusticia. Puede, en efecto, ocurrir que el que realiza un acto injusto no sea injusto, en un doble sentido. Primero por falta de referencia de la operación al objeto propio de la misma, la cual recibe su especie y nombre del objeto propio; no, por el contrario, del objeto accidental. Ahora bien: en las cosas que son hechas por un fin, denomínase esencial lo que se ha intentado, y accidental lo que se hace involuntariamente. Y por esto, si alguien hace algo que es injusto no teniendo intención de hacer lo injusto, como cuando lo hace por ignorancia, entonces no realiza lo injusto propia y formalmente hablando, sino sólo accidental y materialmente. Y tal operación no se denomina injusticia. En segundo lugar, puede suceder por defecto de conexión de la operación misma con el hábito. Pues una injusticia puede a veces proceder de alguna pasión, como de la ira o de la concupiscencia, y otras de la elección, es decir, cuando la misma injusticia de suyo agrada; y entonces, propiamente, procede del hábito, porque a cualquiera que tiene un hábito le es agradable propiamente lo que conviene a dicho hábito. Luego hacer lo injusto con intención y elección es propio del hombre injusto, en la medida en que se llama injusto al que tiene el hábito de la injusticia. Sin embargo, alguien puede hacer lo injusto involuntariamente o por pasión sin el hábito de la injusticia.

A las objeciones:

1. El objeto propia y formalmente tomado especifica el hábito, mas no cuando se considera accidental y materialmente.

2. No le es fácil a cualquiera hacer lo injusto por elección, como algo de suyo apetecible, y no por otra razón, sino que esto es propio del que tiene el hábito, como allí mismo afirma el Filósofo.

3. El objeto de la templanza no es algo constituido de forma externa, como el objeto de la justicia, sino que dicho objeto, es decir, lo atemperado, se considera exclusivamente en relación al hombre mismo; y, por tanto, lo que es accidental y está fuera de la intención no puede llamarse moderado ni formal ni

materialmente; y del mismo modo, tampoco inmoderado. En esto existe diferencia entre la justicia y las otras virtudes morales; pero en cuanto a la comparación de la operación con el hábito, en todas se da semejanza.

Artículo 3

¿Puede alguien sufrir voluntariamente lo injusto?

Objeciones por las que parece que uno puede sufrir voluntariamente lo injusto:

1. Lo injusto es lo desigual, como se ha dicho (a.2). Pero uno se separa de la igualdad dañándose a sí mismo, como también dañando a otro. Luego uno puede hacerse a sí mismo injusticia al igual que a otro; sin embargo, cualquiera que se hace a sí mismo injusticia lo hace queriendo. Luego uno, voluntariamente, puede sufrir la injusticia, sobre todo por parte de sí mismo.

2. a nadie se le castiga según la ley civil sino por realizar alguna injusticia. Pero los que se suicidan se castigan a sí mismos según las leyes de los ciudadanos con el hecho de ser privados del honor de la sepultura, como se pone de manifiesto por el Filósofo en V Ethic. Luego puede uno hacerse a sí mismo injusticia, y así sucede que voluntariamente sufra lo injusto.

3. nadie hace lo injusto sino a alguien que lo sufre; ahora bien: puede ocurrir que uno haga lo injusto a otro que lo consienta, como si le vende una cosa en más de lo que vale. Luego se da el caso de que alguno sufra, queriendo, una injusticia.

Contra esto: está el hecho de que el sufrir injusticia es opuesto a hacer lo que es injusto. Ahora bien: nadie hace lo injusto sino queriendo. Luego, por oposición, nadie padece injusticia a no ser queriendo.

Respondo: La acción, por su naturaleza, procede del agente; en cambio, la pasión, según su propia razón, proviene de otro. De ahí que una misma cosa no pueda ser, al mismo tiempo y bajo el mismo concepto, agente y paciente, como se expone en III y VIII Physic. Mas el principio propio de la acción en los hombres es la voluntad, y, por ello, el hombre hace propiamente y por sí mismo lo que hace queriendo; y, por el contrario, sufre propiamente lo que contra su voluntad soporta, porque, en la medida en que está queriendo algo, es de suyo principio de su acto y, por ello, en cuanto es de esta clase, es más bien agente que paciente.

Pues debe decirse que nadie puede hacer lo injusto, esencial y formalmente hablando, sino queriéndolo, ni sufrirlo, sino no queriéndolo. Mas, accidental y casi materialmente hablando, puede alguno hacer, no queriéndolo, lo que es de suyo injusto, como cuando uno obra sin intención, o perjudicarse queriendo, como cuando alguien da a otro voluntariamente más de lo que le debe.

A las objeciones:

1. Cuando alguno, por su voluntad, da a otro lo que no le debe, no comete ni injusticia ni desigualdad. Pues el hombre, por su voluntad, posee sus bienes, y de este modo no está fuera de equidad si se le sustrae algo, ya sea por sí mismo, ya sea por otro con su propia aquiescencia.

2. Una persona singular puede ser considerada de dos modos. Primero, en sí, y en este sentido, si se infiere a sí misma algún perjuicio, puede su acto tener razón de otro pecado, como de intemperancia o de imprudencia, mas no de injusticia, pues tanto la justicia como la injusticia se refieren siempre a otro. En segundo lugar, puede considerarse un hombre en cuanto es algo de la ciudad, es decir, como parte suya integrante, o en cuanto es algo de Dios, esto es, su criatura e imagen; y así, el que se suicida no comete una injuria a sí mismo, sino

a la ciudad y a Dios. Por eso es castigado tanto según la ley divina como según la ley humana, como también dice el Apóstol del fornicador: Si alguien viola el templo de Dios, Dios le destruirá (1 Cor 3,17).

3. La pasión es efecto de una acción exterior. En efecto, en el hacer y sufrir lo injusto, el elemento material es lo que se obra exteriormente, tomado en sí mismo, como se ha dicho (a.2); pero lo que allí existe esencial y formalmente es determinado según la voluntad del agente y del paciente, como es manifiesto por lo ya expuesto (en la sol. y a.2). Luego debe decirse que el que uno haga lo injusto y otro lo sufra, hablando materialmente, son siempre cosas concomitantes; pero, si hablamos formalmente, uno puede hacer lo injusto intentando perjudicar a otro, y, sin embargo, no sufrir éste la injusticia porque la sufre queriendo. Por el contrario, puede alguno sufrir la injusticia si, aun no queriendo lo que es justo, lo sufre, y, no obstante, el que ignorándolo lo hace, no cometerá la injusticia formal, sino sólo materialmente.

Artículo 4

Todo el que realiza lo injusto, ¿peca mortalmente?

Objeciones por las que parece que no todo el que hace lo injusto peca mortalmente:

1. El pecado venial se opone al mortal. Pero, a veces, es pecado venial el que alguien cometa injusticia, pues dice el Filósofo, en V Ethic. , hablando de los que realizan cosas injustas: Todas las faltas que cometan los que ignoran, y a causa de la ignorancia, son veniales. Luego no todo el que hace lo injusto peca mortalmente.

2. el que comete injusticia en algo pequeño se separa poco del medio, y esto parece ser tolerable y computarse entre los más pequeños de los males, como afirma el Filósofo en II Ethic. Luego no todo el que hace lo injusto peca mortalmente.

3. la caridad es madre de todas las virtudes , por cuya contrariedad un pecado se califica de mortal por ser contrario a ella. Mas no todos los pecados opuestos a las otras virtudes son mortales. Luego tampoco el hacer lo injusto es siempre pecado mortal.

Contra esto: está el hecho de que todo lo que está contra la ley de Dios es pecado mortal. Ahora bien: cualquiera que comete injusticia obra contra el precepto de la ley de Dios, porque su acto se reduce al hurto, al adulterio, al homicidio o a algo del mismo género, como se demostrará después (q.64-77). Luego todo aquel que hace injusticia peca mortalmente.

Respondo: Como ya se ha dicho antes, al tratar sobre la diferencia de los pecados (1-2 q.12 a.5), el pecado mortal es el que contraría a la caridad, por la que el alma tiene vida. Mas todo daño inferido a otro se opone de suyo a la caridad, que mueve a querer el bien de otros. Por tanto, consistiendo siempre la injusticia en el daño causado a otro, es claro que hacer lo injusto es por su género pecado mortal.

A las objeciones:

1. Esas palabras del Filósofo han de entenderse de la ignorancia del hecho, que él mismo llama ignorancia de las circunstancias particulares , la cual merece perdón, mas no de la ignorancia del derecho, que no excusa. El que por ignorancia obra lo injusto, no comete injusticia sino accidentalmente, según se ha probado antes (a.2).

2. El que hace la injusticia en cosas pequeñas no comete ésta por la

perfecta razón de lo que es hacer lo injusto, en cuanto que puede reputarse que su acto no es enteramente contra la voluntad del que lo sufre, como si uno a otro le quita una manzana o algo parecido, por lo cual es probable que aquél no sea perjudicado ni le desagrada.

3. Los pecados que existen contra las otras virtudes no siempre repercuten en daño de otro, pero entrañan cierto desorden respecto a las pasiones humanas. De ahí que no exista una razón semejante.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 59

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 60

Cuestión 60. El juicio

Corresponde a continuación tratar del juicio (cf. q.57 introd.).

Sobre esto se formulan seis preguntas:

1. El juicio, ¿es acto de la justicia?
2. ¿Es lícito juzgar?
3. ¿Se debe juzgar por sospecha?
4. ¿Se deben interpretar las cosas dudosas en sentido favorable?
5. ¿Siempre debe dictarse el juicio según las leyes escritas?
6. ¿Se pervierte el juicio por la usurpación de poder?

Artículo 1

El juicio, ¿es acto de justicia?

Objeciones por las que parece que el juicio no es acto de justicia:

1. Afirma el Filósofo, en I Ethic. , que cada cual juzga bien las cosas que conoce, y así el juicio parece pertenecer a la potencia cognoscitiva; mas esta facultad se perfecciona por la prudencia. Luego el juicio pertenece más bien a la prudencia que a la justicia, que reside en la voluntad, como se ha expuesto (q.58 a.4).

2. dice el Apóstol en 1 Cor 2,15: El hombre espiritual juzga todas las cosas; y el hombre se hace espiritual, sobre todo por la virtud de la caridad, que es infundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado, como dice Rom 5,5. Luego el juicio le compete más bien a la caridad que a la justicia.

3. a cada virtud corresponde el juicio recto sobre su propia materia, porque el hombre virtuoso es regla y medida en cada cosa, según dice el Filósofo en Ethic. . Luego el juicio no pertenece más a la justicia que a las demás virtudes morales.

4. el juicio parece pertenecer únicamente a los jueces. Pero el acto de la justicia se halla en todos los hombres justos. Por tanto, ya que no son sólo los jueces justos, parece que el juicio no es acto propio de la justicia.

Contra esto: está el Sal 93,15, que dice: Hasta que la justicia venga a hacer juicio.

Respondo: Juicio se le llama propiamente al acto del juez en cuanto que es juez, y al juez se le llama tal porque es quien pronuncia el derecho. Mas el derecho es el objeto de la justicia, como ya se ha demostrado (q.57 a.1). Y, por esto, el juicio implica, en la primera acepción del nombre, la definición o determinación de lo justo o del derecho. Por otra parte, el que alguien defina bien en las obras virtuosas proviene propiamente del hábito de la virtud; como, por ejemplo, el casto determina rectamente las cosas que pertenecen a la castidad. De ahí que el juicio, puesto que comporta la recta determinación de lo que es justo, corresponda propiamente a la justicia. Por lo cual dice el Filósofo, en VEthic. , que los hombres acuden al juez como a cierta justicia animada.

A las objeciones:

1. El nombre de juicio, que, según su primitiva acepción, significa la recta determinación de las cosas justas, se amplió a significar la recta determinación en cualquier cosa, tanto en las especulativas como en las prácticas. En ellas, sin embargo, para un juicio recto, se requieren dos condiciones. Una de éstas es la virtud misma que profiere el juicio, y en este sentido el juicio es acto de la razón, pues decir o definir algo es propio de la razón. La otra, en cambio, es la disposición del que juzga, por la cual tiene la idoneidad para juzgar rectamente.

Y así, en aquellas cosas que pertenecen a la justicia, el juicio procede de la justicia, como también en las que pertenecen a la fortaleza proceden de ésta. Así, pues, el juicio es acto de justicia, según que ésta se incline a juzgar rectamente, y de prudencia, en cuanto que esta virtud pronuncie el juicio. De ahí que también la synesis o sentido moral, perteneciente a la prudencia, sea llamada virtud del buen juicio, según lo antes expuesto (q.51 a.3).

2. El hombre espiritual tiene inclinación, por el hábito de la caridad, a juzgar rectamente de todas las cosas, según las reglas divinas, por las que pronuncia el juicio mediante el don de sabiduría; como el justo, por la virtud de la prudencia, pronuncia el juicio según las reglas del derecho.

3. El resto de las virtudes ordenan al hombre en sí mismo; pero la justicia lo ordena a otro, como se desprende de lo dicho (q.58 a.2). Mas el hombre es dueño de las cosas que le pertenecen; sin embargo, no lo es de las que pertenecen a otro. Y por esto en aquellas cosas que se refieren a las otras virtudes no se requiere sino el juicio del hombre virtuoso, considerando, no obstante, el nombre de juicio en su sentido lato, según lo dicho (ad 1). Pero en aquellas cosas que pertenecen a la justicia se requiere el juicio ulterior de algún superior que sea capaz de argüir a ambos y poner la mano sobre ellos (Job 11,33). Y por esta razón el juicio corresponde a la justicia más especialmente que a alguna otra virtud.

4. La justicia en el príncipe es como virtud organizadora, pues manda y prescribe lo que es justo; mas en los súbditos es como virtud ejecutiva y sirviente. Y, por tanto, el juicio que comporta la determinación de lo justo pertenece a la justicia, en cuanto que reside de un modo muy principal en quien preside la comunidad.

Artículo 2

¿Es lícito juzgar?

Objeciones por las que parece que no es lícito juzgar:

1. No se impone pena sino por lo ilícito. Pero a los que juzgan les amenaza una pena, que evitan los que no juzgan, según el texto de Mt 7,1: No juzguéis, y no seréis juzgados. Luego es ilícito juzgar.

2. dice Rom 14,4: ¿Quién eres tú para juzgar al siervo de Dios? Depende de su señor el estar de pie o caído. Y el señor de todas las cosas es Dios. Luego a ningún hombre le está permitido juzgar.

3. ningún hombre hay sin pecado según la sentencia evangélica de 1 Jn 1,8: Si dijéramos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos. Mas al pecador no le está permitido juzgar, según aquello de Rom 2,1: Eres inexcusable, ¡oh hombre!, cualquiera que seas, tú que juzgas; pues en aquello en que juzgas a otro, a ti mismo te condenas, pues haces lo mismo que juzgas. Luego a nadie le está permitido juzgar.

Contra esto: está Dt 16,18, que dice: Establecerás jueces y maestros en todas tus puertas, para que juzguen al pueblo con juicio justo.

Respondo: El juicio es lícito en tanto en cuanto es acto de justicia; mas, como se deduce de lo dicho (a.1 ad 1.3), para que el juicio sea acto de justicia se requieren tres condiciones: primera, que proceda de una inclinación de justicia; segunda, que emane de la autoridad del que preside; y tercera, que sea pronunciado según la recta razón de la prudencia. Si faltare cualquiera de estas condiciones, el juicio será vicioso e ilícito. Así, en primer lugar, cuando es contrario a la rectitud de la justicia, se llama, de este modo, juicio vicioso

o injusto. En segundo lugar, cuando el hombre juzga de cosas sobre las que no tiene autoridad, y entonces se denomina juicio usurpado. Y tercero, cuando falta la certeza racional, como cuando alguien juzga de las cosas que son dudosas u ocultas por algunas ligeras conjeturas, y en este caso se llama juicio suspicaz o temerario.

A las objeciones:

1. El Señor prohíbe allí el juicio temerario, que trata sobre la intención del corazón u otras cosas inciertas, como explica Agustín en el libro De Serm. Dom. in monte . O prohíbe el juicio sobre las cosas divinas, respecto de las cuales, por ser superiores a nosotros, no debemos juzgar, sino simplemente creerlas, según dice Hilario en Super Matth. O bien prohíbe el juicio que no se hace por benevolencia, sino por rencor, como afirma el Crisóstomo.

2. El juez está constituido como ministro de Dios; de ahí que diga Dt 1,16: Juzgad lo que es justo. Y añade después, v.17: Porque el juicio es de Dios.

3. Los que están en graves pecados no deben juzgar a los que están en los mismos o menores pecados, según dice el Crisóstomo , sobre aquello de Mt 7,1: No juzguéis; y esto debe entenderse principalmente cuando sus pecados son públicos, porque debido a esto se genera el escándalo en los corazones de los demás. Pero si no son públicos, sino ocultos, y la necesidad de juzgar apremia por razón del cargo, se puede con humildad y temor argüir o juzgar. Por lo cual dice Agustín, en el libro De serm. Dom. in monte : Si nos encontrásemos en el mismo vicio, deplorémoslo juntos y estimúlenos a aunar nuestros esfuerzos. Sin embargo, no por esto el hombre se condena a sí mismo, de modo que adquiera para sí un nuevo mérito de condenación, sino que, condenando a otro, muestra que él es igualmente digno de ser castigado por igual o semejante pecado.

Artículo 3

El juicio procedente de sospecha, ¿es ilícito?

Objeciones por las que parece que el juicio que procede de sospecha no es ilícito:

1. La sospecha parece que es una opinión incierta sobre la existencia de algo malo, por lo cual escribe el Filósofo, en VI^e Ethic. , que la sospecha se refiere no sólo a lo verdadero, sino también a lo falso. Pero de cada una de las cosas contingentes no puede tenerse sino opinión incierta. Luego, puesto que el juicio humano versa sobre los actos humanos, que consisten en hechos singulares y contingentes, parece que ningún juicio sería lícito si no fuera lícito juzgar por sospecha.

2. por el juicio ilícito se hace injuria al prójimo. Mas la sospecha mala consiste solamente en una opinión del hombre, y así no parece causar una injuria a otro. Luego el juicio de sospecha no es ilícito.

3. si es ilícito, es necesario que se reduzca a la injusticia, puesto que el juicio es acto de justicia, según lo dicho (a.1). Pero la injusticia, por su género, es siempre pecado mortal, como se ha demostrado (q.59 a.4). Luego el juicio por sospecha sería siempre pecado mortal si fuese ilícito; pero esto es falso, porque no podemos evitar las sospechas, como dice la Glosa de Agustín sobre 1 Cor 4,5: No juzguéis antes de tiempo. Luego el juicio sospechoso no parece ser ilícito.

Contra esto: está el Crisóstomo, que sobre Mt 7,1: No juzguéis..., dice : El Señor, por este mandato, no prohíbe a unos cristianos el corregir a otros con

benevolencia; pero sí el que por jactancia de su justicia unos cristianos desprecien a otros, odiándoles y condenándoles a menudo por sospechas solamente.

Respondo: Como dice Tulio, la sospecha implica una opinión de lo malo cuando procede de ligeros indicios. Y esto puede ocurrir de tres modos: primero, porque uno es malo en sí mismo, y por ello, como conocedor de su malicia, fácilmente piensa mal de los demás, según aquellas palabras del Ecl 10,3: El necio, andando en su camino y siendo él estulto, a todos juzga necios. Segundo, puede proceder de tener uno mal afecto a otro; pues cuando alguien desprecia u odia a otro o se irrita y le envidia, piensa mal de él por ligeros indicios, porque cada uno cree fácilmente lo que apetece. En tercer lugar, la sospecha puede provenir de la larga experiencia; por lo que dice el Filósofo, en II Rhet. , que los ancianos son grandemente suspicaces, ya que muchas veces han experimentado los defectos de otros.

Las dos primeras causas de la sospecha pertenecen claramente a la perversidad del afecto; mas la tercera causa disminuye la razón de la sospecha, en cuanto que la experiencia aproxima a la certeza, que está contra la noción de sospecha; y por esto la sospecha implica cierto vicio, y cuanto más avanza ésta, tanto es ello más vicioso.

Hay, pues, tres grados de sospecha: primero, cuando un hombre, por leves indicios, comienza a dudar de la bondad de alguien, y esto es pecado leve y venial, pues pertenece a la tentación humana, de la que esta vida no se halla exenta, como se aprecia en la Glosa sobre 1 Cor 4,5: No juzguéis antes de tiempo. El segundo grado es cuando alguien, por indicios leves, da por cierta la malicia de otro, y esto, si trata sobre algo grave, es pecado mortal, en cuanto no se hace sin desprecio del prójimo; por lo cual la Glosa añade : Aunque, pues, no podemos evitar las sospechas, porque somos hombres, al menos debemos suspender nuestros juicios, esto es, nuestras sentencias firmes y definitivas. Tercero es cuando algún juez procede a condenar a alguien por sospecha; esto también pertenece directamente a la injusticia, y, por ello, es pecado mortal.

A las objeciones:

1. En los actos humanos se encuentra alguna certeza, no como en las ciencias demostrativas, sino en la medida en que conviene a aquella materia; por ejemplo, cuando algo es probado por testigos idóneos.

2. Por el hecho mismo de que alguien sin causa suficiente tenga de otro mala opinión, le desprecia indebidamente y, por tanto, le injuria.

3. , puesto que la justicia y la injusticia tienen por objeto las operaciones exteriores, según se ha dicho (q.57 a.8.10.11; q.59 a.1 ad 3), entonces el juicio sospechoso pertenece directamente a la injusticia cuando recae sobre un acto exterior, y, en consecuencia, es pecado mortal, conforme a lo expuesto (en la sol.). Mas el juicio interno solamente pertenece a la justicia en cuanto se relaciona con el juicio exterior como el acto interno con el externo, como la concupiscencia con la fornicación y la ira con el homicidio.

Artículo 4

Las dudas, ¿se deben interpretar en sentido favorable?

Objeciones por las que parece que las dudas no deben ser interpretadas en sentido favorable:

1. El juicio debe versar más bien sobre lo que sucede el mayor número de veces. Pero en la mayor parte de los casos sucede que se obra mal, pues el

número de los necios es infinito, como dice Eclo 1,15, y los sentidos del hombre están inclinados al mal desde la adolescencia, según se lee en Gén 8,21. Luego las dudas deben más bien interpretarse en mal que en buen sentido.

2. dice Agustín que piadosa y rectamente vive el que es apreciador imparcial de las cosas, sin inclinarse a uno u otro lado. Pero el que interpreta en sentido favorable lo que es dudoso, se inclina a una parte. Luego esto no debe hacerse.

3. el hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Mas acerca de sí mismo, el hombre debe interpretar las dudas en la peor parte, según el texto de Job 9,28: Me aterraba de todas mis obras. Luego parece que las cosas dudosas respecto del prójimo deben ser interpretadas en el peor sentido.

Contra esto: está la Glosa sobre Rom 14,3: El que no come, no juzgue al que come, que dice: Las dudas deben ser interpretadas en el sentido más favorable.

Respondo: Según se ha dicho (a.3 ad 2), por el hecho mismo de que uno tenga mala opinión de otro sin causa suficiente, le injuria y le desprecia. Mas nadie debe despreciar o inferir a otro daño alguno sin una causa suficiente que le obligue a ello. Por tanto, mientras no aparezcan manifiestos indicios de la malicia de alguno, debemos tenerle por bueno, interpretando en el mejor sentido lo que sea dudoso.

A las objeciones:

1. Puede ocurrir que el que interpreta en el mejor sentido se engañe más frecuentemente. Pero es mejor que alguien se engañe muchas veces teniendo buen concepto de un hombre malo que el que se engañe raras veces pensando mal de un hombre bueno, ya que por esto último se hace injuria a otro, mas no ocurre por lo primero.

2. Una cosa es juzgar de las cosas y otra distinta es juzgar de los hombres. Pues en el juicio con el que juzgamos acerca de las cosas, no se considera lo bueno o lo malo por parte de la cosa misma sobre la que juzgamos, a la que nada perjudica, sea cual fuere el modo con que juzguemos de ella, sino que sólo allí se considera el bien del que juzga, si juzga con verdad, o el mal si juzga erróneamente; porque lo verdadero es el bien del entendimiento, y lo falso su mal, como se dice en VI^Ethic. ; por esto, cada uno debe aspirar a juzgar de las cosas según lo que son. Sin embargo, en el juicio por el que juzgamos de los hombres, se considera principalmente bueno y malo por parte de aquel de quien se juzga, el cual es tenido por honorable en el caso de que se le juzgue bueno, y por despreciable si se le juzga malo. Y por esto, en tal juicio, debemos tender más bien a juzgar bueno al hombre, a no ser que haya una razón manifiesta para lo contrario. Por otra parte, para el hombre que juzga, el juicio equivocado por el que juzga bien de otro no pertenece a lo malo de su entendimiento, como tampoco pertenece de suyo a su perfección conocer la verdad de cada uno de los hechos contingentes y singulares, sino más bien todo esto corresponde a los buenos sentimientos.

3. Interpretar algo en buen o mal sentido puede suceder de dos modos: uno, por cierta suposición; así, cuando debemos poner remedio a algunos males, ya nuestros, ya ajenos, conviene, para aplicar este remedio con seguridad, que supongamos lo que es peor, puesto que el remedio que es eficaz contra el mal mayor con más razón lo será contra el mal menor; en el otro modo interpretamos algo en buen o mal sentido, definiendo o determinando; y así, en el juicio sobre las cosas, uno debe aspirar a interpretar cada cosa según lo que es; mas en el

juicio acerca de las personas se debe interpretar en el mejor sentido, según se ha dicho (en la sol.; ad 2).

Artículo 5

¿Se debe juzgar siempre según las leyes escritas?

Objeciones por las que parece que no siempre se debe juzgar según las leyes escritas:

1. Siempre debe evitarse un juicio injusto. Sin embargo, a veces, las leyes escritas contienen injusticia, según aquello de Is 10,1: ¡Ay de los que establecen leyes inicuas y han escrito injusticia! Luego no siempre debe juzgarse según las leyes escritas.

2. el juicio debe versar sobre sucesos particulares. Pero ninguna ley escrita puede abarcar todos los sucesos singulares, como se señala por el Filósofo en V Ethic. Luego parece que no siempre debe juzgarse según las leyes escritas.

3. la ley se escribe para que se manifieste el dictamen del legislador. Mas algunas veces sucede que, si el mismo legislador estuviera presente, juzgaría de otro modo. Luego no siempre se debe juzgar según la ley escrita.

Contra esto: está Agustín, en el libro De vera relig. , que dice: En las leyes temporales, aunque los hombres las discuten al instituir las, sin embargo, después de instituidas y confirmadas, no les será permitido juzgar de las mismas, sino según ellas.

Respondo: Según lo dicho (a.1), el juicio no es otra cosa que cierta definición o determinación de lo que es justo; mas una cosa se hace justa de dos modos: bien por su misma naturaleza, lo que se llama derecho natural, o bien por cierta convención entre los hombres, lo cual se denomina derecho positivo, según lo expuesto anteriormente (q.57 a.2). Las leyes, no obstante, se escriben para la declaración de ambos derechos, aunque de diferente manera. Pues la ley escrita contiene el derecho natural, mas no lo instituye, ya que éste no toma fuerza de la ley, sino de la naturaleza; pero la escritura de la ley contiene e instituye el derecho positivo, dándole la fuerza de autoridad. Por eso es necesario que el juicio se haga según la ley escrita, pues de otro modo el juicio se apartaría ya de lo justo natural, ya de lo justo positivo.

A las objeciones:

1. Así como la ley escrita no da fuerza al derecho natural, tampoco puede disminuirla o quitársela, puesto que la voluntad del hombre no puede cambiar la naturaleza. Por lo cual, si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza para obligar, pues el derecho positivo sólo es aplicable cuando es indiferente ante el derecho natural el que una cosa sea hecha de uno u otro modo, según lo ya demostrado (q.57 a.2 ad 2). De ahí que tales escrituras no se llamen leyes, sino más bien corrupciones de la ley, como se ha dicho antes (1-2 q.95 a.2), y, por consiguiente, no debe juzgarse según ellas.

2. Así como las leyes inicuas por sí mismas contrarían al derecho natural, o siempre o en el mayor número de casos, de igual modo las leyes que son rectamente establecidas son deficientes en algunos casos, en los que, si se observasen, se iría contra el derecho natural. Y por eso, en tales casos, no debe juzgarse según la literalidad de la ley, sino que debe recurrirse a la equidad, a la que tiende el legislador. De ahí que diga el Jurisperito : Ni la razón de derecho ni la benignidad de la equidad sufren que lo que se ha introducido en interés de los hombres sea interpretado de una manera demasiado dura en contra de su beneficio, desembocando en severidad. En tales casos, aun el mismo legislador

juzgaría de otra manera, y si lo hubiera previsto lo habría determinado en la ley.

3. Con lo dicho queda contestada la tercera dificultad.

Artículo 6

El juicio, ¿se convierte en perverso por la usurpación?

Objeciones por las que parece que el juicio no se convierte en perverso por la usurpación:

1. La justicia es cierta rectitud en las acciones, y nada perjudica a la verdad por quién sea dicha, sino por qué tipo de cosa debe ser recibida. Luego tampoco perjudica a la justicia por quién es determinado lo que es justo, lo cual pertenece a la razón del juicio.

2. castigar los pecados pertenece al juicio; pero se lee que algunos fueron alabados por castigar pecados de otros, y, sin embargo, no tenían autoridad sobre los que castigaban, como Moisés matando a un egipcio, en Ex 2,11ss, y Finees, hijo de Eleazar, a Zambri, hijo de Salumi, según se lee en Núm 25,7ss, y esto le fue reputado a justicia, como se dice en Sal 105,31. Luego la usurpación del juicio no pertenece a la injusticia.

3. la potestad espiritual se distingue de la temporal; pero a veces los prelados, que tienen potestad espiritual, intervienen en cosas que pertenecen al poder secular. Luego el juicio usurpado no es ilícito.

4. así como para juzgar rectamente se requiere autoridad, así también la justicia y la ciencia del que juzga, como se infiere de lo anteriormente expuesto (a.1 ad 1.3; a.2). Mas no se dice que sea injusto el juicio de quien juzga sin tener el hábito de la justicia o la ciencia del derecho. Luego tampoco el juicio usurpado, que se hace por falta de autoridad, será siempre injusto.

Contra esto: está Rom 14,4, que dice: ¿Quién eres tú que juzgas al siervo ajeno?

Respondo: Ya que se debe juzgar según las leyes escritas, conforme a lo expuesto (a.5), el que emite el juicio interpreta de algún modo el texto de la ley, aplicándolo a un asunto particular. Ahora bien: puesto que es propio de una misma autoridad interpretar y hacer la ley, del mismo modo que no puede establecerse la ley sino por la autoridad pública, así tampoco puede emitirse el juicio a no ser por la autoridad pública, la cual extiende su acción a todos los que están sometidos a la comunidad. Por tanto, lo mismo que sería injusto que alguien obligase a otro a observar una ley que no hubiera sido sancionada por la autoridad pública, también es injusto que alguien obligue a otro a sufrir un juicio que no haya sido pronunciado por la autoridad pública.

A las objeciones:

1. El hecho de proferir la verdad no conlleva compulsión a recibirla, sino que es libre para cada uno el recibirla o no, según quiera. Pero el juicio implica cierta coacción, y por esto es injusto que alguien sea juzgado por quien no tiene autoridad pública.

2. Moisés parece haber matado al egipcio como investido de autoridad, por inspiración divina, según aparece por lo que se lee en Act 7,25: Matando al egipcio pensaba Moisés que entenderían sus hermanos que el Señor, por su mano, había de dar la salvación a Israel. También puede decirse que Moisés mató al egipcio defendiendo con moderada y legítima defensa al que sufría una injuria; y de ahí que Ambrosio, en el libro De offic. , diga que quien no repele la injuria hecha al compañero cuando puede, es tan culpable como el que la hace ; y pone como ejemplo el de Moisés. Incluso puede decirse, como dice Agustín, en

Quaestionibus Exod. , que así como se alaba la fertilidad de la tierra que produce hierbas inútiles, pensando en las buenas semillas venideras, así aquel acto de Moisés fue culpable en sí, pero revelaba indicio de gran fecundidad, es decir, en cuanto que era signo de la energía con que había de librar al pueblo.

Respecto a Finees, debe decirse que lo hizo por inspiración divina, impulsado por el celo de Dios; o porque, aunque todavía no era sumo sacerdote, era, sin embargo, hijo de éste, y a él pertenecía este juicio, como también a los otros jueces a quienes esto estaba mandado (Ex 22,20; Lev 20; Dt 13,17).

3. La potestad secular está sometida a la espiritual como el cuerpo al alma; y por esto no hay juicio usurpado si un prelado espiritual interviene en los asuntos temporales respecto de aquellas cosas en que esta potestad temporal le está sometida o respecto de aquellas otras que a ella le son delegadas por la potestad secular.

4. El hábito de la ciencia y el hábito de la justicia son perfecciones propias del individuo; y, por tanto, no se le llama al juicio usurpado por la carencia de éstas, como ocurre por falta de pública autoridad, de la cual el juicio toma su fuerza coercitiva.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 60

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 61

Cuestión 61. Partes de la justicia

Corresponde a continuación tratar sobre las partes de la justicia (cf. q.57 introd.), que son de tres clases: primera, sobre las partes subjetivas que son especies de la justicia, es decir, de la distributiva y conmutativa; segunda, sobre las partes integrantes (q.79); tercera, sobre las partes potenciales, es decir, de las virtudes adjuntas (q.80).

Acerca de lo primero, tiene lugar una doble consideración: primera, sobre las partes mismas de la justicia; segunda, sobre los vicios opuestos (q.63). Y puesto que la restitución parece ser acto de justicia conmutativa, debe considerarse en primer lugar la distinción entre la justicia conmutativa y la distributiva; y en segundo término, la restitución (q.62).

Sobre lo primero se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Hay dos especies de justicia, esto es, la distributiva y la conmutativa?
2. ¿Su término medio se determina en ellas del mismo modo?
3. Su materia, ¿es uniforme o múltiple?
4. En alguna de estas especies, ¿lo justo es lo mismo que lo padecido en reciprocidad?

Artículo 1

¿Se distinguen convenientemente dos especies de justicia, es decir, la justicia distributiva y conmutativa?

Objeciones por las que parece que no se distinguen convenientemente dos especies de justicia: la distributiva y la conmutativa:

1. No puede haber una especie de justicia que perjudique a la multitud, ya que la justicia se dirige al bien común. Ahora bien: distribuir los bienes comunes entre muchos perjudica al bien común de la multitud, ya porque se agotan las riquezas comunes, ya también porque se corrompen las costumbres de los hombres, pues dice Tulio, en el libro De offic. , que el que recibe se hace peor y está más presto a esperar siempre lo mismo. Luego la distribución no pertenece a ninguna especie de justicia.

2. el acto de la justicia es dar a cada uno lo que es suyo, como se ha dicho anteriormente (q.58 a.2). Pero en la distribución no se le da a uno lo que era suyo, antes bien se le apropia de algo nuevo que era de la comunidad. Luego esto no pertenece a la justicia.

3. la justicia no sólo está en el príncipe, sino también en los súbditos, como se ha señalado antes (q.58 a.6); mas el distribuir pertenece siempre al príncipe. Luego la distribución no pertenece a la justicia.

4. según se dice en V Ethic. ,lo justo distributivo es lo propio de los bienes que se reparten. Pero los bienes comunes pertenecen a la justicia legal. Luego la justicia distributiva no es especie de la justicia particular, sino de la justicia legal.

5. la unidad y la multiplicidad no diversifican la especie de virtud. Mas la justicia conmutativa consiste en el hecho de dar algo a uno; y, por el contrario, la distributiva, en el hecho de dar algo a muchos. Luego no existen especies diferentes de justicia.

Contra esto: está el Filósofo, en V Ethic. , que establece dos clases de justicia, y dice que una es la que dirige las distribuciones y otra las conmutaciones.

Respondo: Como ya se ha dicho (q.58 a.7; cf. a.5), la justicia particular se ordena a una persona privada, que en relación con la comunidad es como la parte

al todo. Ahora bien: cualquier parte puede ser considerada en una doble relación; una, en la de parte a parte, a la que corresponde el orden de una persona privada a otra, y este orden lo dirige la justicia conmutativa, que consiste en los cambios que mutuamente tienen lugar entre dos personas. La otra relación considerada es la del todo respecto a las partes; y a esta relación se asemeja el orden al que pertenece el aspecto de la comunidad en relación con cada una de las personas; este orden, ciertamente, lo dirige la justicia distributiva, que es la que distribuye proporcionalmente los bienes comunes. De ahí que sean dos las especies de justicia: la distributiva y la conmutativa.

A las objeciones:

1. Así como en la liberalidad de las personas privadas se recomienda la moderación y, por el contrario, es reprendida la prodigalidad, así también en la distribución de los bienes comunes debe observarse moderación, en lo cual lleva la dirección la justicia distributiva.

2. Como la parte y el todo son en cierto modo lo mismo, así lo que es del todo es en cierta forma de la parte; y de este modo, cuando se distribuye algo de los bienes comunes entre cada uno de los individuos, recibe cada cual en cierta manera lo que es suyo.

3. El acto de la distribución, que es propio de los bienes comunes, pertenece solamente al que está al frente de los bienes comunes; pero la justicia distributiva se halla también en los súbditos a quienes se les distribuyen aquéllos, en cuanto que, sin duda, están contentos con la justa distribución. Aunque también se hace a veces la justa distribución de los bienes comunes, no para una ciudad, sino para una sola familia, cuya distribución puede hacerse por la autoridad de una persona privada.

4. Los movimientos reciben su especie del término final, y, por tanto, a la justicia legal pertenece ordenar al bien común las cosas que son propias de las personas privadas; mas, por el contrario, ordenar el bien común a las personas particulares a través de la distribución es propio de la justicia particular.

5. La justicia distributiva y la conmutativa no sólo se distinguen según lo uno y lo múltiple, sino según la diversa razón de débito; pues de un modo se debe a alguien lo que es común, y de otro modo lo que le es propio.

Artículo 2

¿Se determina del mismo modo el medio en la justicia distributiva y en la conmutativa?

Objeciones por las que parece que se considera de igual modo el medio en la justicia distributiva y en la conmutativa:

1. Una y otra se contienen bajo la justicia particular, como se ha dicho (a.1). Pero el medio se determina del mismo modo en todas las partes de la templanza y de la fortaleza. Luego también debe ser determinado del mismo modo en la justicia distributiva y en la conmutativa.

2. la forma de la virtud moral consiste en un recto medio, que se determina según la razón. Ahora bien: puesto que de cada virtud hay sólo una forma, parece que en ambas especies debe ser determinado el medio del mismo modo.

3. en la justicia distributiva se determina el término medio atendiendo a la distinta dignidad de las personas. Pero la dignidad de las personas se tiene en cuenta también en la justicia conmutativa, como en los castigados; pues más castigado es el que hiere al príncipe que el que hiere a una persona privada. Luego del mismo modo se determina el medio en una y otra justicia.

Contra esto: está el Filósofo, en V Ethic. , que dice que en la justicia distributiva se determina el medio según proporción geométrica; en cambio, en la conmutativa, según la aritmética.

Respondo: Como ya se ha dicho (a.l), en la justicia distributiva se da algo a una persona privada, en cuanto que lo que es propio de la totalidad es debido a la parte; lo cual, ciertamente, será tanto mayor cuanto esta parte tenga mayor relieve en el todo. Por esto, en la justicia distributiva se da a una persona tanto más de los bienes comunes cuanto más preponderancia tiene dicha persona en la comunidad. Esta preponderancia se determina en la comunidad aristocrática por la virtud; en la oligárquica, por las riquezas; en la democrática, por la libertad, y en otras, de otra forma. De ahí que en la justicia distributiva no se determine el medio según la igualdad de cosa a cosa, sino según la proporción de las cosas a las personas, de tal suerte que en la medida que una persona exceda a otra, así también la cosa que se le dé a dicha persona exceda a la que se dé a la otra persona. Y por esto, dice el Filósofo , que tal medio es según la proporcionalidad geométrica, en la que la igualdad se establece no según la cantidad, sino según la proporción; como si dijéramos que así como seis es a cuatro, así tres es a dos, porque en ambos lugares se tiene una proporción sesquiáltera, en la que el número mayor contiene íntegro al menor y su mitad; más no hay igualdad de exceso según la cantidad, puesto que seis excede a cuatro en dos; en cambio, tres excede a dos en uno.

Pero en los cambios se da algo a una persona particular en razón de la cosa de dicha persona que se ha recibido, como, sobre todo, se manifiesta en la compraventa, en la que se halla primeramente la noción de cambio. Por eso es preciso igualar cosa a cosa, de modo que cuanto éste tenga más de lo suyo, otro tanto restituirá a aquel a quien pertenece. Y de este modo se realiza la igualdad según la media aritmética, que se determina según un excedente cuantitativo igual: así, el número 5 es medio entre 6 y 4, pues excede y es excedido en la unidad. Pues si al principio ambas partes tenían 5, y una de ellas recibe 1 de lo que es propio de la otra, una, es decir, la que recibe, tendrá 6, y a la otra le quedarán 4. Habrá, pues, justicia si se reduce a ambas al término medio, de modo que se quite 1 a la que tiene 6 y que se dé a la que tiene 4; pues de este modo tendrá cada una 5, que es el medio.

A las objeciones:

1. En las otras virtudes morales se determina el medio según la razón y no según la cosa; pero en la justicia se considera el medio real, y por esto, según la diversidad de las cosas, se determina de modo distinto el medio de las mismas.

2. La forma general de la justicia es la igualdad, en lo que coincide la justicia distributiva con la conmutativa; sin embargo, en la primera se encuentra la igualdad según la proporcionalidad geométrica, y en la segunda, según la proporcionalidad aritmética.

3. En las acciones y pasiones, la condición de la persona influye en la cantidad de la cosa, puesto que mayor es la injuria si se hiere al príncipe que si se hiere a una persona privada; y de este modo, la condición de la persona, en la justicia distributiva, es considerada por sí misma; mas en la conmutativa lo es en cuanto que por ella se diversifica la realidad.

Artículo 3

¿Es diversa la materia de una y otra justicia?

Objeciones por las que parece que la materia de una y otra justicia no es

diversa:

1. La diversidad de la materia realiza la diversidad de la virtud, como es manifiesto en la templanza y en la fortaleza. Pues si la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa fueran diversas, parece que no se contendrían bajo una misma virtud, a saber: la justicia.

2. la distribución, que pertenece a la justicia distributiva, es propia del dinero, los honores u otras cosas cualesquiera que puedan repartirse entre los que forman parte de una ciudad, como se dice en V Ethic. ; también el cambio de todas estas cosas se da recíprocamente entre las personas, lo cual pertenece a la justicia conmutativa. Luego no es diversa la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa.

3. si es una la materia de la justicia distributiva y otra la de la conmutativa, dado que éstas difieren en especie, donde no haya diferencia de especie no deberá haber diversidad de materia. Ahora bien: El Filósofo establece una sola especie de justicia conmutativa, que tiene, sin embargo, materia múltiple. Luego no parece ser distinta la materia de estas especies.

Contra esto: está el hecho que se dice en V Ethic. que una especie de justicia es la que dirige en las distribuciones y otra en los cambios.

Respondo: Según se ha dicho anteriormente (q.58 a.8.10), la justicia trata sobre ciertas operaciones exteriores, es decir, la distribución y la conmutación, que consisten en el uso de realidades exteriores: cosas, personas u obras. De las cosas, cuando uno, por ejemplo, quita o restituye a otro un objeto suyo; de las personas, cuando alguien comete una injuria contra la persona misma de un hombre, por ejemplo, hiriéndole o afrentándole, o también cuando le tributa reverencia; y de las obras, cuando alguno exige de otro lo que es justo o presta a otro algún servicio. Pues, si consideramos como materia de una y otra justicia aquellas cosas cuyo uso son las operaciones, la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa es la misma, porque las cosas pueden ser retiradas de lo común y distribuidas a los particulares, o pueden ser cambiadas de uno a otro, y también existe cierta distribución e intercambio de los trabajos penosos.

Pero si tomamos como materia de una y otra justicia las mismas acciones principales, por las cuales nos servimos de las personas, de las cosas y de las obras, entonces en una y otra justicia haliaremos diversa materia, porque la distributiva dirige la distribución y la conmutativa es la que dirige los cambios que pueden darse entre dos personas.

De estas conmutaciones, unas son involuntarias, mas otras voluntarias. Involuntarias, cuando alguien usa de las cosas de otro, o de su persona, o de su obra, contra su voluntad, lo que acontece a veces ocultamente, por fraude, y otras abiertamente, por la violencia; y lo uno y lo otro puede suceder, sin embargo, en las cosas, en la propia persona o en la persona de un allegado. Primero, en las cosas, si uno sustrae las de otro ocultamente, lo que se llama hurto; pero si lo hace públicamente, entonces se denomina rapiña o robo. Segundo, en la misma persona, en cuanto que es atacada ya en su existencia, ya en su dignidad. En cuanto a la existencia de la persona, ésta es atacada ocultamente hiriéndola, matándola con alevosía o envenenándola; en cambio, abiertamente, matándola públicamente, encarcelándola, azotándola o mutilándole algún miembro. En cuanto a la dignidad, es dañado alguien ocultamente por falsos testimonios o detracciones, con que se le priva de su reputación; y manifiestamente, por la acusación en juicio o cubriéndole de injurias. Tercero, en cuanto a la persona allegada, si uno puede ser dañado en su esposa, la mayoría de las veces

secretamente por medio del adulterio, y en el siervo, cuando alguien soborna a éste para que se separe de su amo; cosas estas que también pueden ejecutarse con publicidad. Y la misma razón existe respecto de otras personas allegadas, contra las que también pueden realizarse injurias de todas las clases, como también contra la persona principal. Pero el adulterio y la seducción del siervo, si bien son propiamente injurias frente a estas personas, sin embargo, puesto que el siervo es cierta posesión del señor, tal violación de la justicia se reduce al hurto.

Las conmutaciones se llaman voluntarias cuando una persona transfiere a otra voluntariamente lo que es suyo. Si le transmite simplemente la cosa suya sin débito, como en la donación, no hay un acto de justicia, sino de liberalidad. Mas la transferencia voluntaria pertenece a la justicia en tanto en cuanto hay algo en ella por razón de débito, lo cual puede suceder de tres modos: primero, cuando alguien transmite simplemente una cosa suya a otro en compensación de una propiedad del otro, como sucede en la compraventa. Segundo, cuando alguien entrega a otro alguna cosa propia, concediéndole el uso de ella con la obligación de devolverla; si se concede el uso de la cosa gratuitamente, se llama usufructo en las cosas que algo producen, o simplemente mutuo o comodato en las que no producen, como son el dinero, vasijas y cosas semejantes. Pero si ni aun este uso se concede gratuitamente, se tiene locación y arrendamiento. Tercero, cuando alguien entrega una cosa como para recuperarla y no por razón de su uso, sino de su conservación, como en el depósito, o a título de obligación, como cuando uno entrega una cosa suya en prenda o sale fiador de otro.

En todas las acciones de este género, ya voluntarias, ya involuntarias, existe un mismo módulo para determinar el término medio, según la igualdad de la compensación, y por esto todas estas acciones pertenecen a una sola especie de justicia, es decir, la conmutativa.

A las objeciones: Con todo lo dicho quedan claras las respuestas a las objeciones.

Artículo 4

Lo justo, ¿es simplemente lo mismo que la reciprocidad?

Objeciones por las que parece que lo justo es simplemente lo mismo que la reciprocidad:

1. El juicio divino es absolutamente justo; ahora bien: una fórmula del juicio divino es que cada uno sufra según lo que hubiera hecho, según el texto evangélico de Mt 7,2: Con el juicio con que juzgareis seréis juzgados, y con la medida con que midiereis seréis medidos. Luego lo justo es, en absoluto, lo mismo que lo padecido en compensación.

2. en una y otra especie de justicia se da algo a una persona según cierta igualdad: en la justicia distributiva, respecto a la dignidad de la persona, que parece valorarse, sobre todo, atendiendo a las obras con las que algunos sirven a la comunidad; y en la justicia conmutativa, respecto a la cosa en que uno fue perjudicado. Mas, en una y otra igualdad, cada cual sufre en reciprocidad a lo que hizo. Luego parece que lo justo en absoluto es lo mismo que lo padecido en reciprocidad.

3. parece, sobre todo, que no es oportuno que uno sufra en proporción a lo que ha hecho, por la diferencia entre lo voluntario y lo involuntario; pues el que ha injuriado involuntariamente es castigado con menor pena. Pero lo voluntario y lo involuntario, que se considera por nuestra parte, no modifican el medio de la justicia, que es medio real y no subjetivo. Luego parece que lo justo es en

absoluto lo mismo que lo recibido en reciprocidad.

Contra esto: está el Filósofo, en V Ethic. , que aprueba que no todo lo justo es lo recibido en reciprocidad.

Respondo: Lo recibido en retribución implica igualdad de compensación entre lo que se recibe y la acción precedente; lo cual se dice que tiene lugar con máxima propiedad en las acciones injuriosas con que alguno hiere a la persona del prójimo; como, por ejemplo, si un hombre golpea a otro, que sea golpeado a su vez. En la ley mosaica se determina esta especie de justicia: Pagarás vida por vida, ojo por ojo... (Ex 21,23). Mas, puesto que quitar una cosa del otro es realizar una acción injusta, por ello, secundariamente, también se puede hablar de cumplir la reciprocidad, es decir, en cuanto que cualquiera que haga daño a otro en sus bienes ha de ser, a su vez, perjudicado; y esta justicia también es recogida en la ley antigua: Si alguien hubiere hurtado buey u oveja y los matare o vendiere, restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja (Ex 21,37). Se aplica en tercer lugar esta denominación de recibido en reciprocidad a los cambios voluntarios, en los que hay por una y otra parte acción y pasión; pero la voluntariedad disminuye aquí por razón de pasión, como se ha dicho (q.59 a.3).

Pero, en todos estos casos, debe hacerse, según la naturaleza de la justicia conmutativa, la compensación conforme a la igualdad, es decir, de modo que la reacción sea igual a la acción. Pero no tendría lugar siempre esa igualdad si alguien experimentase la misma especie de mal que a su vez hizo, porque, en primer lugar, cuando uno ofende injuriosamente a la persona de otro de más alta categoría, es mayor la acción que la pena de la misma especie que él habría de padecer en retribución; por lo cual, al que hiere al príncipe no sólo debe infligírsele igual daño, sino que, además, debe ser castigado más severamente. Igualmente también, cuando alguien perjudica a otro en sus bienes sin su consentimiento, mayor es la acción que sería la retribución si solamente se le quitase aquella cosa que él arrebató, pues el que dañó a otro en lo suyo en nada propio quedaría perjudicado; y por esto se le castiga a que restituya una mayor cantidad, porque no sólo perjudicó a una persona privada, sino al Estado, violando la seguridad de su tutela. Tampoco, asimismo, en las transacciones voluntarias la retribución sería siempre igual si uno diera cosa suya recibiendo la de otro, porque tal vez ésta sea mucho mayor que la suya. Por eso es preciso en los cambios igualar la contraprestación a la acción, según cierta medida proporcional, por lo cual se inventaron las monedas. De este modo, la reciprocidad en las prestaciones es lo justo conmutativo.

Mas, en la justicia distributiva, esto no tiene lugar, puesto que en ésta no se determina la igualdad según la proporción de cosa a cosa, o de acción a pasión --de ahí que se llame contrapasión--, sino según la proporcionalidad de cosas a personas, como ya se ha dicho (a.2).

A las objeciones:

1. Aquella fórmula del juicio divino ha de considerarse según la razón de la justicia conmutativa, es decir, según que equipare los premios a los méritos y los castigos a las culpas.

2. Si a uno que sirviese a la comunidad se le retribuyera algo por el servicio prestado, esto no sería propio de la justicia distributiva, sino de la conmutativa, pues en la justicia distributiva no se determina la igualdad de lo que alguien recibe con lo que ha prestado, sino en relación con lo que debe recibir, según la condición de ambas personas.

3. Cuando la acción injuriosa es voluntaria, la injuria es mayor, y así se considera como cosa más importante. Por esta razón es preciso castigarla con mayor pena, no según diferencia subjetiva, sino objetiva y real.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 61

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 62

Cuestión 62. La restitución

Corresponde a continuación tratar de la restitución (cf. q.61 introd.).

Acerca de esto se plantean ocho preguntas:

1. ¿De qué virtud es acto?
2. ¿Es necesario para la salvación restituir todo lo hurtado?
3. ¿Es preciso restituir más de lo sustraído?
4. ¿Debe uno restituir lo que no ha quitado?
5. ¿Debe restituirse a aquel de quien se tomó?
6. El que ha quitado algo, ¿está obligado a restituir?
7. ¿Es algún otro?
8. ¿Debe restituirse inmediatamente?

Artículo 1

La restitución, ¿es acto de la justicia conmutativa?

Objeciones por las que parece que la restitución no es acto de la justicia conmutativa:

1. La justicia tiene por objeto lo debido; pero del mismo modo que la donación puede realizarse de lo que no se debe, así también la restitución. Luego la restitución no es acto de ninguna clase de justicia.

2. lo que ya pasó y no subsiste no puede ser restituido. Pero la justicia y la injusticia tratan sobre acciones y pasiones que no permanecen, sino que pasan. Luego la restitución no parece ser acto de ninguna clase de justicia.

3. la restitución es como cierta compensación de lo que se ha sustraído. Pero se puede sustraer al hombre algo no sólo en el cambio, sino también en la distribución; como, por ejemplo, cuando uno, al distribuir, da a alguien menos de lo que debe poseer. Luego la restitución no es más un acto de la justicia conmutativa que de la justicia distributiva.

Contra esto: está el hecho de que la restitución se opone a la sustracción. Pero sustraer una cosa ajena es un acto de injusticia cometido en los cambios. Luego la restitución es un acto de la justicia que dirige las conmutaciones.

Respondo: Restituir no parece ser otra cosa que poner de nuevo a uno en posesión o dominio de lo suyo. Por eso, en la restitución hay una igualdad de justicia según la compensación de cosa a cosa, lo cual pertenece a la justicia conmutativa. Por consiguiente, la restitución es un acto de la justicia conmutativa, y esto tanto cuando la cosa de uno está en poder de otro por voluntad de aquél, como ocurre en el préstamo o depósito, como cuando está contra su voluntad, como en la rapiña o el hurto.

A las objeciones:

1. Lo que no se debe a otro no es suyo, propiamente hablando, aunque en alguna época lo fuese; y, por consiguiente, más parece existir una nueva donación que una restitución cuando uno devuelve a otro lo que no le debe. Sin embargo, tiene alguna semejanza de restitución, puesto que la cosa es materialmente la misma; con todo, no lo es según la razón formal que la justicia considera y que consiste en la pertenencia a alguien. De ahí que no se llame propiamente restitución.

2. El nombre de restitución, en cuanto que implica cierta reiteración, supone la identidad de la cosa. Por tanto, según la primera significación del nombre, la restitución parece tener lugar principalmente en las cosas exteriores, que, permaneciendo idénticas, no sólo en cuanto a su sustancia, sino también en el derecho de dominio, pueden pasar de uno a otro. Pero así como el nombre de

conmutación ha sido trasladado de estas cosas a las acciones o pasiones que pertenecen al respeto, injuria, daño o provecho de alguna persona, así también el nombre de restitución fue aplicado, en un sentido derivado, a las cosas que, aunque no permanecen realmente, sin embargo, subsisten en sus efectos, ya corporales, como cuando el cuerpo es maltratado por golpes, ya en la opinión de los hombres, como cuando uno queda difamado por palabras injuriosas o rebajado en su honor.

3. La compensación que el que distribuye hace a aquel a quien dio menos de lo que le debía se fija según la proporción de cosa a cosa, de modo que debe darle tanto más cuanto es la diferencia entre lo que ha recibido y lo que se le debía; y, por esto, ya pertenece a la justicia conmutativa.

Artículo 2

¿Es necesario para la salvación restituir lo que se ha quitado?

Objeciones por las que parece que no es necesario para la salvación restituir lo que se ha quitado:

1. Lo imposible no es de necesidad para la salvación. Ahora bien: algunas veces es imposible restituir lo que se ha quitado; por ejemplo, cuando uno quitó a otro un miembro o la vida. Luego no parece ser de necesidad para la salvación el que uno restituya lo que quitó a otro.

2. cometer algún pecado no es de necesidad para la salvación, porque de este modo el hombre quedaría perplejo. Ahora bien: a veces, lo que se ha robado no puede restituirse sin pecado; como, por ejemplo, cuando uno ha quitado a otro la fama diciendo verdad. Luego el restituir lo quitado no es necesario para la salvación.

3. lo que ya está hecho no puede impedirse que haya sido hecho. Pero algunas veces a una persona se le quita su honra por el hecho de haber soportado que otro le vitupere injustamente. Luego no puede restituírsele lo que se le ha sustraído, y, por consiguiente, no es de necesidad para la salvación restituir lo quitado.

4. el que impide a otro la consecución de un bien parece que se lo arrebatara, pues estar a un paso de conseguir algo es como si ya se poseyese, como dice el Filósofo en *IIPhysic*. Pero, cuando uno impide a otro conseguir una prebenda o algo semejante, no parece que esté obligado a restituírle la prebenda, porque muchas veces no podría. Luego el restituir lo quitado no es de necesidad para la salvación.

Contra esto: está Agustín, que dice : No se perdona el pecado sin restituir lo que se sustrajo.

Respondo: La restitución, como se ha dicho (a.1), es un acto de la justicia conmutativa que consiste en cierta igualdad. Por esto, restituir implica la devolución de aquella cosa que injustamente fue quitada, pues por medio de esta nueva entrega se restablece la igualdad. Pero, si se quitó algo con justicia, se produciría desigualdad al restituir, pues la justicia consiste en la igualdad. Luego siendo de necesidad para la salvación el conservar la justicia, sigúese que restituir lo que injustamente se ha quitado a alguien es necesario para la salvación.

A las objeciones:

1. En las cosas en que no se puede restituir lo equivalente es suficiente que se recompense lo que sea posible, como también acerca de los honores que se refieren a Dios y a los padres, como dice el Filósofo en *VIII Ethic*. Por tanto,

cuando lo que se ha quitado no es posible restituirlo por algo igual, debe hacerse la compensación del modo que sea posible; por ejemplo, cuando uno le ha quitado a otro un miembro, debe recompensarle en dinero o en algún honor, considerada la condición de ambos según el juicio de un hombre prudente.

2. uno puede arrebatar a otro la fama de tres maneras: una, diciendo la verdad y con justicia; por ejemplo, cuando una persona denuncia el crimen de otra observando las normas legales, y entonces no está obligado a la restitución de la fama. Otra, diciendo cosas falsas e injustamente, y entonces está obligado a restituir la fama, confesando que había hablado falsamente. Tercera, diciendo la verdad, pero injustamente; por ejemplo, cuando uno descubre un crimen de otro indebidamente, y en tal caso está obligado a restituir la fama en cuanto pueda, pero sin mentir; por ejemplo, diciendo que se ha expresado mal o que injustamente le ha difamado; o bien, si no puede restituirle la fama, debe recompensarle de otra manera, como se ha dicho antes (ad 1).

3. La acción del que ha inferido una afrenta no puede impedirse que haya sido hecha. Sin embargo, sí puede hacerse que su efecto, es decir, la disminución de la dignidad de la persona en la opinión de los hombres, se repare por muestras de respeto.

4. Uno puede impedir que otro obtenga una prebenda de muchas maneras: una, justamente; por ejemplo, si uno, buscando el honor de Dios o la utilidad de la Iglesia, procurase que la prebenda fuese dada a alguna persona más digna, y en este caso en modo alguno está obligado a la restitución o a hacer alguna compensación. Otra, injustamente; por ejemplo, intentando el perjuicio de aquel a quien se impide la adquisición de la prebenda por odio, venganza u otra causa de esta índole, y entonces, si impide que la prebenda se dé al que es digno, aconsejando que no se le confiera antes de que se haya resuelto que se le dé, está obligado a alguna compensación atendidas las condiciones de las personas y del negocio según el juicio de un hombre sabio; sin embargo, no está obligado a restituirle un valor igual, porque aún no lo había obtenido y podía por muchas causas haber quedado excluido de ella. Mas si ya estaba resuelto que se diese la prebenda a alguien, y uno por indebida causa procura que sea revocada la orden, es lo mismo que si ya tomada se la quitase; y, por consiguiente, está obligado a la restitución de un valor igual; sin embargo, según sus posibilidades.

Artículo 3

¿Basta restituir simplemente lo que injustamente se ha quitado?

Objeciones por las que parece que no basta restituir simplemente lo que injustamente se ha quitado:

1. Se dice en Ex 22,1: Si alguno hurtase buey u oveja y los matare o vendiere, restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja. Pero todos están obligados a observar el precepto de la ley divina. Luego el que hurta está obligado a restituir el cuadruplo o el quíntuplo.

2. Todas las cosas que han sido escritas para nuestra enseñanza fueron escritas, como se dice en Rom 15,4. Pero en Lc 19,8 se lee: Si en algo he defraudado a alguien, le devolveré el cuadruplo. Luego el hombre debe restituir multiplicado lo que injustamente ha sustraído.

3. a nadie puede quitarse justamente lo que no tiene que dar. Pero un juez quita justamente más de lo robado al que lo hurtó imponiéndole una multa. Luego el hombre debe pagarla; y, de este modo, no es suficiente devolver simplemente lo que se robó.

Contra esto: está el hecho de que la restitución reduce a la igualdad lo que se sustrajo injustamente. Ahora bien: al restituir simplemente lo mismo que tomó, uno restaura esa igualdad. Luego solamente tiene que restituir tanto cuanto sustrajo.

Respondo: Cuando alguien toma injustamente la cosa ajena, hay que considerar dos consecuencias: una es la desigualdad objetiva, que algunas veces puede ocurrir sin faltar a la justicia, como es claro en los préstamos; y otra es la culpa de injusticia, que puede coexistir también con la misma igualdad real; por ejemplo, cuando uno intenta inferir violencia, pero no llega a causarla. En cuanto a la primera de estas consecuencias, se remedia con la restitución, en cuanto que por ella se repara la igualdad, para lo cual es suficiente que se restituya tanto cuanto se tuvo del otro; pero en lo concerniente a la culpa se aplica el remedio por la pena, cuya imposición pertenece al juez. Por consiguiente, antes de que el reo sea condenado por un juez, no está obligado a restituir más de lo que tomó; pero, después de condenado, está obligado a pagar el castigo.

A las objeciones:

1. De lo expuesto se deduce claramente la contestación al primer argumento, porque la ley allí citada determina el castigo que debe ser aplicado por el juez. Y aunque nadie está obligado a observar los preceptos judiciales después de la venida de Cristo, como se ha probado anteriormente (1-2 q.104 a.3), sin embargo, en la ley humana puede establecerse lo mismo o cosa semejante, y sobre ello habrá igual razón.

2. Zaqueo habló como queriendo dar más de lo que debía por supererogación. De ahí que dijese antes: Doy a los pobres la mitad de todos mis bienes.

3. El juez, condenando justamente, puede exigir del culpable algo más a título de multa, la cual, sin embargo, no era debida antes de que fuera condenado.

Artículo 4

¿Debe restituirse lo que no se quitó?

Objeciones por las que parece que debe restituirse lo que no se quitó:

1. El que infiere daño a alguien está obligado a repararlo; pero a veces uno daña a otro en más de lo que quitó; por ejemplo, cuando uno desentierra las semillas, daña al que las sembró en toda la cosecha venidera, y, por tanto, parece que está obligado a su restitución. Luego uno está obligado a la restitución de lo que no ha sustraído.

2. el que retiene el dinero del acreedor más allá del plazo fijado, parece que le daña en todo lo que hubiera podido obtener de lucro con este dinero, lucro del que, sin embargo, aquél no se beneficia. Luego parece que uno está obligado a restituir lo que no quitó.

3. la justicia humana deriva de la divina. Ahora bien: uno restituirá a Dios más de lo que de El recibió, según aquello de Mt 25,26: Sabías que siego en donde no sembré y que recojo en donde no he esparcido. Luego es justo que también se restituya al hombre algo que no le fue quitado.

Contra esto: está el hecho de que la reparación pertenece a la justicia en cuanto restablece la igualdad. Ahora bien: si uno hubiese restituido lo que no tomó, esto no sería la igualdad. Luego tal restitución no es justo que se haga.

Respondo: Todo el que origina un daño a alguien parece que le quita aquello en que le daña, puesto que se llama daño precisamente porque uno tiene menos de lo que debe tener, según señala el Filósofo en V Ethic. Por tanto, el

hombre está obligado a la restitución de aquello en que perjudicó a otros. Pero se puede damnificar a otra persona de dos modos: uno, por quitarle lo que poseía entonces. Y tal daño debe ser siempre reparado por la restitución de algo semejante; por ejemplo, si uno perjudica a otro destruyendo su casa, está obligado a restituirle tanto cuanto vale la casa. Segundo, también se perjudica a otro impidiéndole alcanzar lo que estaba en vías de poseer; y tal daño no es preciso compensarlo según igualdad estricta, porque vale menos poseer algo virtualmente que tenerlo en acto, y el que está en vías de alcanzar algo lo posee sólo virtualmente o en potencia; por consiguiente, si se le restituyera para que lo tuviera en acto, se le restituiría lo que se le quitó, no estrictamente, sino multiplicado, lo cual no es de necesidad para la restitución, como se ha expuesto (a.3). Sin embargo, está obligado a efectuar alguna compensación, según la condición de las personas y de los negocios.

A las objeciones:

1-2. Con lo dicho quedan contestados los argumentos primero y segundo, pues el que esparce la semilla aún no posee la mies en acto, sino sólo virtualmente; y, de la misma manera, el que tiene dinero aún no tiene el interés en acto, sino sólo en potencia, y ambas ganancias (futuras) pueden no llegar a darse por muchas causas.

3. Dios nada exige al hombre sino el bien que El mismo sembró en nosotros. Por tanto, aquella frase debe interpretarse en relación al siervo perezoso, que estimó erróneamente no haber recibido nada de nadie; o se entiende en el sentido de que Dios nos exige los frutos de los dones, frutos que son suyos y nuestros, aunque esos mismos dones sean de Dios sin nosotros.

Artículo 5

¿Debe restituirse a aquel de quien se toma una cosa?

Objeciones por las que parece que no siempre se debe restituir a aquel de quien se ha tomado algo:

1. A nadie debemos perjudicar. Pero a veces se perjudicaría a alguien si se le devolviese lo que de él se recibió, o también se perjudicaría a otros, por ejemplo, si uno devolviese a un hombre furioso la espada que le confió en depósito. Luego no siempre se debe restituir a aquel de quien se recibió.

2. el que dio ilícitamente algo no merece recuperarlo. Pero a veces da uno ilícitamente lo que de otro también recibió ilícitamente, como aparece en el que da y el que recibe algo por simonía. Luego no siempre se debe restituir a aquel de quien se recibió.

3. nadie está obligado a lo imposible. Pero a veces es imposible restituir a aquel de quien se tomó, o porque ha muerto, o porque dista demasiado, o porque es desconocido. Luego no siempre se debe hacer la restitución a aquel de quien se tomó.

4. el hombre debe recompensar más a aquel de quien recibió mayor beneficio. Pero el hombre ha recibido de otras personas, por ejemplo, los padres, mayor beneficio que de aquel que le ha hecho un préstamo o un depósito. Luego se debe proveer algunas veces a las necesidades de otra persona antes que restituir a aquel de quien se ha recibido algo.

5. es inútil restituir aquello que por la restitución llega a manos del mismo que restituye. Así, si un prelado sustrajo injustamente algo de la Iglesia y lo restituye, llegará a sus manos, porque él es el conservador de las cosas de la Iglesia. Luego no debe restituirlo a la Iglesia, de la cual lo sustrajo. Y así, no

siempre se debe restituir a aquel a quien se robó.

Contra esto: está Rom 13,7, que dice: Pagad a todos lo que le sea debido: a quien tributo, tributo; a quien impuesto, impuesto.

Respondo: Que a través de la restitución se restablece la igualdad de la justicia conmutativa, que consiste en una adecuación de las cosas, como se ha dicho (a.2; q.58 a.10). Pero la adecuación de tales cosas no puede hacerse si no se completa al que tiene menos de lo suyo lo que le falta, y para realizar este complemento es necesario que se haga la restitución a aquel de quien se recibió.

A las objeciones:

1. Cuando la cosa que se debe restituir parece ser gravemente nociva para aquel a quien se ha de hacer la restitución o para otro, entonces no debe serle restituida, porque la restitución se ordena a la utilidad de aquel a quien le es restituida, pues todo lo que se posee cae bajo el concepto de utilidad. Sin embargo, el que detenta la cosa ajena no debe apropiársela, sino bien retenerla para restituirla en tiempo oportuno, bien entregarla en otra parte para conservarla mejor.

2. Alguien da una cosa ilícitamente de dos modos: primero, porque la donación misma es ilícita y contra ley, como ocurre en el que dio algo simoníacamente, el cual merece perder lo que dio; de ahí que no se le deba restituir; y puesto que también el que recibió lo hizo contra la ley, no debe retenerlo para sí, sino que debe emplearlo en obras piadosas. Segundo, se da ilícitamente porque se da por una causa ilícita, aunque la propia donación de suyo no sea ilícita, como cuando uno paga a la meretriz por la fornicación. Por eso, la mujer puede entonces retener para sí lo que se le ha dado; pero si sobre esto obtuviese algo de más por fraude o dolo, estaría obligada a restituirlo al dador.

3. Si aquel a quien debe hacerse la restitución es del todo desconocido, debe el hombre restituir de la forma que pueda, es decir, dándolo en limosnas para la salvación de dicha persona, ya esté viva, ya esté muerta; mas, no obstante, debe hacerse una previa averiguación diligente sobre la persona a la que debe hacerse la restitución. Pero si hubiera muerto, debe restituírsele a su heredero, que se considera como una misma persona con ella. Por el contrario, si está muy distante, debe transmitírsele lo que se le debe, principalmente si es cosa de gran valor y puede enviársele cómodamente; en otro caso, se debe depositar en lugar seguro para que se le conserve e indicárselo a su dueño.

4. Cualquiera persona, de lo que es suyo propio, debe dar más a los padres o a aquellos de quienes ha recibido mayores beneficios; pero nadie debe recompensar al bienhechor con una cosa ajena, lo cual sucedería si lo que se le debe a uno lo restituyese a otro, a no ser en caso de extrema necesidad, en el que podría y debería incluso quitar lo ajeno para socorrer a sus padres.

5. Un prelado puede sustraer una cosa de la Iglesia de tres maneras: primera, si usurpase para sí una cosa de la Iglesia que no está destinada a él, sino a otro; por ejemplo, si el obispo usurpara para sí alguna cosa del cabildo, y entonces es claro que debe restituirla poniéndolo en manos de aquellos a quienes pertenece en derecho. Segunda, si transfiere una cosa de la Iglesia, confiada a su custodia, al dominio de otro, como a un pariente o amigo; y en este caso debe restituirla a la Iglesia y tenerla bajo su cuidado a fin de que llegue a su sucesor. Tercera, si sustrae algún bien de la Iglesia sólo en la intención, esto es, si comienza a tener ánimo de poseerla como suya y no en nombre de la Iglesia; y en este caso debe restituir deponiendo tal ánimo o intención.

Artículo 6

¿Está siempre obligado a restituir el que tomó una cosa?

Objeciones por las que parece que no siempre está obligado a restituir el que tomó una cosa:

1. La restitución restablece la igualdad de la justicia, que consiste en sustraer al que tiene más y dar al que tiene menos. Pero sucede a veces que el que ha sustraído a alguien una cosa no la sigue poseyendo, sino que llega a manos de otro. Luego no está obligado a restituir el que la robó, sino el que la posee.

2. nadie está obligado a descubrir su delito. Pero algunas veces una persona, al hacer la restitución, descubre su delito, como en el hurto; luego el que robó no está siempre obligado a restituir.

3. no debe realizarse la restitución de una misma cosa muchas veces. Pero, en ocasiones, muchos individuos arrebatan juntos alguna cosa, y uno de ellos la restituye íntegra. Luego no siempre el que sustrajo está obligado a restituir.

Contra esto: está el hecho de que el que ha pecado está obligado a satisfacer. Ahora bien: la restitución pertenece a la satisfacción. Luego el que quitó algo está obligado a restituir.

Respondo: Con respecto al que tomó la cosa ajena deben considerarse dos aspectos, a saber: la cosa tomada en sí misma y el acto de la sustracción. En lo concerniente a la cosa, está obligado a restituirla mientras la tiene en su poder, porque a la persona que tiene más de lo que es suyo se le debe privar de ello y dárselo a quien le falta, según el principio de la justicia conmutativa.

En cuanto a la sustracción en sí de la cosa ajena, puede suceder de tres maneras: unas veces es injuriosa, esto es, realizada contra la voluntad del que es dueño de la cosa, como ocurre en el hurto y la rapiña, y entonces el que sustrajo está obligado a la restitución, no sólo por razón de la cosa, sino también por razón de la acción injuriosa, incluso si no permanece aquélla en su poder; pues así como el que hiere a alguien está obligado a indemnizar al injuriado, aunque él de nada se haya aprovechado, así también el que hurta o roba está obligado al resarcimiento del daño que ha inferido, aunque él nada posea de lo robado, y además debe ser castigado por la injuria causada.

Otras veces puede suceder también que uno tome una cosa de otro en provecho suyo sin injuria, esto es, con consentimiento del que es dueño de la cosa, como acontece en los préstamos, y entonces el que recibió está obligado a la restitución de lo que tomó, no sólo por razón de la cosa, sino también por razón de la aceptación, aunque haya perdido aquélla, porque está obligado a recompensar al que le hizo el favor, el cual no lo hubiera hecho si por ello incurriera en un perjuicio.

En tercer lugar, puede uno recibir un objeto de otro sin injuria, pero no para utilidad propia, como sucede en los depósitos. Por esto, el que de esta manera recibió, en nada está obligado por razón de la aceptación, antes por el contrario, recibéndola hace un favor; pero sí está obligado por razón de la cosa; y, en consecuencia, si le roban el objeto depositado sin culpa suya, no está obligado a restituirlo; pero sí lo estaría si por grave culpa suya lo perdiese.

A las objeciones:

1. La restitución no se ordena principalmente a que el que tiene más de lo debido deje de tenerlo, sino a que se supla al que tiene menos. De ahí que, en las cosas que alguien puede tomar de otro sin detrimento de éste, no tiene lugar la restitución; por ejemplo, cuando uno recibe luz de la candela de otro; y por eso, aunque el que quitó algo no tenga lo que sustrajo, sino que lo ha transferido a

otro, sin embargo, puesto que la otra persona se halla privada de la cosa, están obligados a la restitución, tanto el que la quitó, por razón de la acción injuriosa, como el que la posee, por razón de la cosa misma.

2. Aunque el hombre no está obligado a descubrir su delito a los hombres, sin embargo, está obligado a descubrirlo a Dios en la confesión; y de esta manera, por medio del sacerdote a quien confiesa la falta, puede hacer la restitución de la cosa ajena.

3. La restitución se ordena principalmente a remediar el daño sufrido por aquel a quien se le ha quitado algo injustamente; y por eso, después que se le ha hecho la suficiente restitución por uno de los culpables, los otros no están obligados a restituirle, sino más bien a resarcir al que restituyó, el cual, sin embargo, puede perdonarles tal indemnización.

Artículo 7

Los que no han recibido, ¿están obligados a restituir?

Objeciones por las cuales parece que los que no han recibido no están obligados a restituir:

1. La restitución es cierto castigo del que sustrae. Ahora bien: ninguno debe ser castigado salvo el que ha pecado. Luego sólo debe restituir el que tomó algo.

2. la justicia no obliga a nadie a aumentar los bienes de otro. Pero si estuviese obligado a la restitución no sólo el que ha tomado algo, sino también los que de cualquier modo cooperaron a su acción, se aumentaría por este motivo la hacienda de aquel a quien se ha sustraído algo, ya porque se le haría la restitución muchas veces, ya también porque a veces algunos cooperan a que se sustraiga a alguien una cosa, que, sin embargo, no llega a serles quitada. Luego los otros que no se beneficiaron no están obligados a la restitución.

3. nadie está obligado a exponerse a un peligro por salvar la cosa ajena; mas en ocasiones, al delatar al ladrón o resistiéndole, se expondría a un peligro de muerte. Luego nadie está obligado a la restitución por no delatar al ladrón o no hacerle frente.

Contra esto: está Rom 1,32, que dice: Dignos de muerte son no tan sólo los que hacen estas cosas, sino también los que consienten a los que las hacen. Luego por igual razón deben también restituir los que consienten.

Respondo: Como hemos expuesto (a.6), uno está obligado a la restitución no sólo por razón de la cosa ajena que se tomó, sino también por razón de la misma sustracción injuriosa. Por consiguiente, está obligado a la restitución todo el que es causa de una sustracción injusta. Esto puede acontecer de dos modos; a saber: directa e indirectamente. Directamente, cuando uno induce a otro a apoderarse de algo, lo cual puede suceder de tres formas: primera, impulsando a la misma sustracción, lo cual se hace con un mandato, consejo o un consentimiento expreso, y aun con alabanza de alguno por su habilidad para sustraer lo ajeno; segunda, por parte del mismo sustractor, es decir, puesto que lo acoge o de alguna manera le auxilia; tercera, respecto de la cosa sustraída, esto es, porque es partícipe del hurto o rapiña, como cómplice de la acción mala. Indirectamente, si no se impide cuando se puede y se debe impedir, ya porque se omite el mandato o consejo que reprimiría el hurto o rapiña, ya porque se niega el auxilio con el que podría evitarse, ya porque se oculta el hecho después de acaecido. Todos estos supuestos se comprenden en los siguientes versos : Mandato, consejo, consentimiento, halago, ayuda, participación, silencio,

inhibición, encubrimiento.

Es de notar, sin embargo, que cinco de estas causas obligan siempre a la restitución: primero, el mandato, porque siendo el que manda el principal motor, por ello él mismo está obligado principalmente a la restitución; segundo, el consentimiento en aquello sin lo cual el robo no hubiera podido realizarse; tercero, la ayuda, esto es, cuando alguien acoge a los ladrones y los patrocina; cuarto, la participación, a saber: cuando se participa en el delito de robo y su botín; y quinto, tiene también que restituir aquel que se inhibe cuando estaba obligado a impedirlo, como los gobernantes, que tienen el deber de custodiar la justicia en la tierra, y si por su descuido se multiplican los ladrones, han de restituir, porque las asignaciones de que disfrutaban son como estipendios instituidos para que mantengan la justicia en la tierra.

En los otros casos enumerados no siempre se está obligado a restituir; pues el consejo, la adulación o algunas intervenciones de este tipo no son siempre causa eficaz de la rapiña. Por eso el consejero o el adulador solamente están obligados a restituir cuando se puede considerar con probabilidad que por causa de sus actos se ha seguido la acción injusta.

A las objeciones:

1. No solamente peca el que ejecuta el pecado, sino también el que de cualquier modo es causa del pecado, ya aconsejando, ya mandando o de cualquier otro modo.

2. Primordialmente está obligado a restituir el que tiene actuación principal en el hecho; sobre todo, el que manda; después, el que ejecuta y, en consecuencia, los otros por su orden; pero cuando uno de ellos realiza la restitución al que ha sufrido el daño, los demás no están obligados a restituir al mismo, sino que los que son causas principales en el hecho y se benefician de la cosa están obligados a resarcir a los otros que restituyeron. Mas cuando uno ordena una sustracción injusta, que no llega a realizarse, no debe hacerse la restitución, puesto que la restitución se ordena principalmente a restituir la cosa al que injustamente fue perjudicado.

3. No siempre el que no descubre, se inhibe o no reprende al ladrón está obligado a restituir, sino solamente cuando le incumbe por su cargo, como los gobernantes de la tierra, quienes por hacerlo no correrían gran peligro, puesto que disfrutaban de la potestad pública para ser los guardianes de la justicia.

Artículo 8

¿Está uno obligado a restituir inmediatamente o puede diferir la restitución?

Objeciones por las que parece que nadie está obligado a restituir inmediatamente; antes bien, puede lícitamente demorar la restitución:

1. Los preceptos afirmativos no obligan siempre y en todo momento. Ahora bien: la necesidad de restituir sin demora es de precepto afirmativo. Luego el hombre no está obligado a restituir inmediatamente.

2. nadie está obligado a lo imposible. A veces uno no puede restituir en seguida. Luego nadie está obligado a restituir inmediatamente.

3. la restitución es un acto de una virtud, es decir, de la justicia. Pero el tiempo es una de las circunstancias que se requieren para los actos de las virtudes; por consiguiente, ya que las otras circunstancias no están determinadas en los actos de las virtudes, sino que son determinables según las reglas de la prudencia, parece que tampoco en la restitución ha de estar determinado el

tiempo, de modo que uno tenga que restituir inmediatamente.

Contra esto: está el hecho de que parece existir una misma razón en todos los casos de restitución. Ahora bien: el que arrienda el trabajo del obrero no puede demorar la restitución, como claramente se constata por lo que dice Lev 19,13: No retendrás el salario de tu jornalero hasta el día de mañana. Luego tampoco puede haber demora en la realización de otras restituciones, sino que es preciso restituir en seguida.

Respondo: Así como sustraer la cosa ajena es un pecado contra la justicia, así también lo es el retenerla, porque retener lo ajeno contra la voluntad de su dueño es impedirle el uso de ello, y de este modo se le comete una injuria. Pero es evidente que no es lícito vivir en pecado ni aun por breve tiempo, sino que se está obligado a salir de él inmeditamente, según Eclo 21,2: Huye del pecado como de la serpiente. Por tanto, todos están obligados a restituir inmediatamente o a pedir una dilación a aquel que puede conceder el uso de la cosa.

A las objeciones:

1. El precepto de hacer la restitución, aunque según la forma sea afirmativo, implica en sí, sin embargo, un precepto negativo que nos prohíbe retener la hacienda de otro.

2. Cuando alguien no puede restituir inmediatamente, la misma impotencia le absuelve de hacer la restitución al instante; como también está completamente dispensado de la restitución si es enteramente impotente para hacerlo; debe, sin embargo, pedir, por sí o por otro, remisión o aplazamiento a aquel a quien debe restituir.

3. Puesto que la omisión de cualquier circunstancia es contraria al acto de virtud, se debe tener por determinada y es preciso observar dicha circunstancia. Y puesto que por la demora de la restitución se comete el pecado de injusta retención, que se opone a la justicia, por eso es necesario que el tiempo quede ya determinado, de forma que la restitución se haga inmediata.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 62

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 63

Cuestión 63. La acepción de personas

Corresponde a continuación tratar de los vicios opuestos a las partes referidas de la justicia (cf. q.61 introd.), y en primer lugar, la acepción de personas, que se opone a la justicia distributiva; en segundo, los pecados que se oponen a la justicia conmutativa (q.64).

Acerca de lo primero se formulan cuatro preguntas:

1. La acepción de personas, ¿es pecado?
2. ¿Tiene lugar en la distribución de los bienes espirituales?
3. ¿Se da en la rendición de honores?
4. ¿Tiene lugar en los juicios?

Artículo 1

La acepción de personas, ¿es pecado?

Objeciones por las que parece que la acepción de personas no es pecado:

1. En el nombre de persona se expresa la dignidad de la misma (cf. 1 q.29 a.3 ad 2). Mas el considerar las dignidades de las personas pertenece a la justicia distributiva. Luego la acepción de personas no es pecado.

2. en los asuntos humanos, las personas son superiores a las cosas, porque las cosas existen para las personas, y no al contrario; mas la acepción de las cosas no es pecado. Luego mucho menos lo será la de las personas.

3. en Dios no puede existir ni iniquidad ni pecado. Ahora bien: parece que Dios tiene acepción de personas, puesto que a veces de dos hombres de la misma condición eleva a uno por la gracia y deja al otro en el pecado, como se lee en Mt 24,40: Estarán dos en el lecho, el uno será tomado y el otro será dejado. Luego la acepción de personas no es pecado.

Contra esto: está el hecho de que nada se prohíbe en la ley divina sino el pecado. Pero prohíbe la acepción de personas, según Dt 1,17, donde se dice: No haréis acepción de persona alguna. Luego la acepción de personas es pecado.

Respondo: La acepción de personas se opone a la justicia distributiva, pues la igualdad de ésta consiste en dar cosas diversas a diversas personas, proporcionalmente a sus respectivas dignidades. Por eso, si uno considera aquella propiedad de la persona por la cual lo que le confiere le es debido, no habrá acepción de personas, sino de causas; por eso la Glosa , sobre aquello de Ef 6,9: Para con Dios no hay acepción de personas, dice que el juez justo discierne las causas, no las personas. Por ejemplo, si uno promueve a otro al magisterio por la suficiencia de su saber, al hacerlo atiende a la causa debida y no a la persona; pero si uno considera en aquel a quien confiere algo no aquello por lo cual lo que se le otorga le sería proporcionado o debido, sino solamente que es tal hombre, Pedro o Martín, hay ya aquí una acepción de personas, puesto que no se le concede algo por una causa que le haga digno, sino que simplemente se atribuye a la persona.

Al concepto de persona se vincula cualquier condición que no constituya causa por la cual uno sea digno de un don determinado; así, si uno promueve a alguien a una prelación o al magisterio porque es rico o porque es su pariente, hay acepción de personas. Acontece, sin embargo, que una cualidad de la persona hace digna a ésta respecto de una cosa y no respecto de otra, como la consanguinidad hace a uno digno de que se le instituya heredero del patrimonio, mas no de que se le confiera una prelación eclesiástica. Por tanto, la misma condición de la persona, considerada en un caso determinado, produce acepción de personas, mas en otro caso esto no ocurre.

Luego, de este modo, es evidente que la acepción de personas se opone a la justicia distributiva en cuanto se obra contra la proporción debida. Y como nada se opone a la virtud sino el pecado, concluiremos que la acepción de personas es pecado.

A las objeciones:

1. En la justicia distributiva se consideran las condiciones personales que constituyen la causa de la dignidad o del débito; en cambio, en la acepción de personas se consideran las condiciones que no concurren a tal causa, como se ha expresado (en la sol.).

2. Las personas se hacen aptas y dignas de lo que les es distribuido por algunas cualidades que pertenecen a la condición de personas, y, por tanto, de este modo tales condiciones deben ser consideradas como causas propias; pero cuando se consideran las personas en sí mismas, no se atiende a la causa como tal, y, por consiguiente, es evidente que, aunque las personas sean más dignas en absoluto, no lo son, sin embargo, respecto de un caso concreto.

3. Hay dos modos de dar: uno perteneciente a la justicia, es decir, por lo que se da a otro lo que se le debe; y en tales casos puede cometerse acepción de personas. Otro modo de dar es el perteneciente a la liberalidad, por lo que se da gratuitamente a uno lo que no se le debe: tal es la donación de la gracia, por la cual Dios eleva a los pecadores. En esta clase de donación no tiene lugar la acepción de personas, porque cualquiera, sin injusticia, puede dar de lo cuyo cuanto quiera y a quien quiera, según Mt 20, 14.15: ¿No me es lícito hacer lo que quiero? Toma lo tuyo y vete.

Artículo 2

En la distribución de las cosas espirituales, ¿tiene lugar la acepción de personas?

Objeciones por las que parece que en la distribución de las cosas espirituales no tiene lugar la acepción de personas:

1. El conferir una dignidad eclesiástica o un beneficio a alguien por la consanguinidad parece pertenecer a la acepción de personas, puesto que la consanguinidad no es causa que haga al hombre digno del beneficio eclesiástico. Sin embargo, esto no parece ser pecado, ya que los preladados de la Iglesia lo practican por costumbre. Luego el pecado de acepción de personas no parece tener lugar en la distribución de las cosas espirituales.

2. preferir el rico al pobre parece pertenecer a la acepción de personas, como es manifiesto en Sant 2,1ss. Ahora bien: se dispensa más fácilmente a los ricos y potentados que a los demás el que contraigan matrimonio en grado prohibido. Luego el pecado de acepción de personas no parece tener lugar en la distribución de las cosas espirituales.

3. según el derecho , basta elegir al bueno, sin que se requiera la elección del mejor. Pero elegir al menos bueno en lugar del más bueno parece pertenecer a la acepción de personas. Luego la acepción de personas no es pecado en las cosas espirituales.

4. según los estatutos de la Iglesia , se debe elegir a uno del gremio de la Iglesia. Mas esto parece pertenecer a la acepción de personas, puesto que en otro lugar tal vez se encontrarían personas más capacitadas. Luego la acepción de personas no es pecado en las cosas espirituales.

Contra esto: está Sant 2,1, que dice: No queráis conciliar la fe en nuestro Señor Jesucristo con la acepción de personas; sobre lo cual dice la Glosa :

¿Quién tolerará que se eleve a un rico a un puesto de honor de la Iglesia, despreciando a un pobre más instruido y más santo?

Respondo: Según se ha dicho (a.1), la acepción de personas es pecado, en cuanto contraría a la justicia. Ahora bien: tanto más gravemente se peca cuanto más importantes son las cosas en que se viola la justicia. Por consiguiente, ya que las cosas espirituales son superiores a las temporales, es pecado más grave la acepción de personas en la dispensación de los bienes espirituales que en la de los bienes materiales.

Y puesto que la acepción de personas tiene lugar cuando se concede a uno algo sin tener en cuenta la proporción de su dignidad, es preciso considerar que la dignidad de una persona puede entenderse de dos modos: primero, absolutamente y en sí, y en este caso es de mayor dignidad el que abunda más en dones espirituales de la gracia; segundo, respecto al bien común, pues sucede algunas veces que el que es menos santo y menos sabio, puede contribuir más al bien general a causa de su poder o de su habilidad en el mundo, o por otra cualidad de este género. Y dado que la dispensación de las cosas espirituales se ordena principalmente a la utilidad común, según aquello de 1 Cor 12,7: A cada uno le es dada la manifestación del Espíritu para beneficio de todos, de ahí que, a veces, sin acepción de personas en la dispensación de los bienes espirituales, aquellos que son menos buenos, simplemente hablando, sean preferidos a los mejores; del mismo modo que Dios también concede alguna vez a los menos buenos gracias gratuitamente dadas.

A las objeciones:

1. Sobre los consanguíneos de un prelado hay que establecer distinciones, puesto que a veces sucede que son menos dignos absolutamente y con respecto al bien común; y en este supuesto, si se les prefiere a los más dignos, cométese un pecado de acepción de personas en la dispensación de las cosas espirituales, de las que el prelado eclesiástico no es dueño para poderlas dar a su arbitrio, sino administrador, según dice 1 Cor 4,1: Que la gente sólo vea en nosotros servidores de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios. Pero otras veces los parientes de un prelado eclesiástico son tan dignos como otros, y en este caso puede lícitamente preferirlos sin cometer acepción de personas, porque, al menos, en esto le ofrecen la ventaja de poder confiar más en ellos para manejar de común acuerdo con él los negocios de la Iglesia. Sin embargo, deberá abstenerse de hacerlo para evitar el escándalo, por si de ahí algunos prelados tomasen ejemplo para dar los bienes de la Iglesia a sus parientes sin que fuesen dignos.

2. La dispensa de contraer matrimonio acostumbró hacerse principalmente para asegurar la alianza de la paz, lo cual, en verdad, es más necesario a la utilidad común cuando se trata de personas eminentes. Por esta razón se concede más fácilmente a los grandes estas dispensas sin cometer el pecado de acepción de personas.

3. Para que no pueda impugnarse una elección en el fuero judicial es suficiente elegir al bueno y no es necesario elegir al mejor, pues de lo contrario toda elección podría ser atacada; pero en lo que afecta a la conciencia del que elige, es necesario que elija al mejor, absolutamente o con relación al bien común, porque, si puede encontrarse uno más idóneo para una dignidad y se prefiere a otro, es preciso que esto sea por alguna causa; si ésta pertenece al cargo, el elegido será respecto a éste el más apto; pero, si no pertenece al cargo, lo que se considera como causa será manifiestamente acepción de la persona.

4. La persona que se elige del gremio de la misma Iglesia se acostumbra,

en la mayoría de los casos, que sea la más conveniente al interés común, porque ama más a la Iglesia, en la que se ha formado; y por esto también se manda en Dt 17,15: No podrás hacer rey a un hombre de otra nación que no sea tu hermano.

Artículo 3

En las muestras de honor y reverencia, ¿tiene lugar el pecado de acepción de personas?

Objeciones por las que parece que en las muestras de honor y reverencia no tiene lugar el pecado de acepción de personas:

1. El honor no parece ser otra cosa que cierta reverencia otorgada a uno en testimonio de su virtud, como consta por el Filósofo en I Ethic, Pero los prelados y los príncipes deben ser honrados, incluso si son malos, como también los padres, acerca de los cuales Ex 20,12 manda: Honra a tu padre y a tu madre. Y también los señores, aunque sean malos, deben ser honrados por sus siervos, según la frase de 1 Tim 6,1: Los que estén bajo el yugo de la servidumbre, estimen a sus señores dignos de toda honra. Luego parece que la acepción de personas no es pecado en la manifestación del honor.

2. ordénase en Lev 19,32: Levántate delante de la cabeza cana y honra a la persona del anciano. Pero esto parece entrañar acepción de personas, porque algunas veces los ancianos no son virtuosos, según dice Dan 13,5: La iniquidad salió de los ancianos del pueblo. Luego la acepción de personas no es pecado en la exteriorización del honor.

3. a propósito de Sant 2,1: No queráis conciliar la acepción de personas y la fe, dice la Glosa de Agustín : Si aquello que Santiago dice: Si entrase en vuestra asamblea algún varón que tenga anillo de oro, etc., se aplica a las reuniones cotidianas, ¿quién es el que aquí no peca, si hay materia de pecado? Ahora bien: es acepción de personas honrar a los ricos por causa de sus riquezas, pues Gregorio afirma en una homilía : Nuestra soberbia se humilla, porque no honramos en los hombres su naturaleza, hecha a imagen de Dios, sino sus riquezas; y así, puesto que las riquezas no son causa legítima de homenaje, tenerlas en cuenta pertenecerá a la acepción de personas. Luego la acepción de personas no es pecado en lo que respecta a la manifestación de la reverencia.

Contra esto: está la Glosa, que, sobre Sant 2,1, dice : Todo el que honra al rico por sus riquezas, peca. Igual razón concurre si alguien es honrado por otras causas que no le hacen digno de honra, lo cual pertenece a la acepción de personas. Luego la acepción de personas en la manifestación de honores es pecado.

Respondo: El honor es cierto reconocimiento de la virtud del que es honrado, y por esta razón solamente la virtud es causa legítima del honor. Debe saberse, sin embargo, que una persona puede ser honrada no sólo por su propia virtud, sino también por la virtud de otro, como los príncipes y los prelados son honrados, aunque sean malos, en cuanto que representan la persona de Dios y de la sociedad a la que presiden, según aquello de Prov 26,8: El que da honor al necio es como el que echa una piedra en el montón de Mercurio . Puesto que los gentiles atribuían raciocinio a Mercurio, llámase montón de Mercurio al conjunto o cúmulo de monedas en el cual el mercader arroja a veces una piedrecita en lugar de cien marcas, y así también es honrado el necio, porque se pone en lugar de Dios y en el de toda la sociedad. Por la misma razón se debe honrar a los padres y a los amos, ya que participan de la dignidad de Dios, que es Padre y Señor de todo. Los ancianos, a su vez, deben ser honrados por el signo de virtud

que es la ancianidad, aunque este signo engañe algunas veces; por lo cual dice Sab 4,8.9: La vejez venerable no es la dilatada ni la que se mide por el número de años, sino que las canas del hombre son sus sentimientos, y la edad de la vejez es una vida inmaculada. Por último, los ricos deben ser honrados porque ocupan en las comunidades un puesto más importante; pero si sólo son honrados en razón de sus riquezas, se cometerá el pecado de acepción de personas.

A las objeciones: Con lo dicho quedan contestadas las objeciones.

Artículo 4

En los juicios, ¿puede tener lugar el pecado de acepción de personas?

Objeciones por las que parece que en los juicios no tiene lugar el pecado de acepción de personas:

1. La acepción de personas se opone a la justicia distributiva, como se ha dicho (a.1). Los juicios, por el contrario, parecen pertenecer sobre todo a la justicia conmutativa. Luego la acepción de personas no tiene lugar en los juicios.

2. las penas son aplicadas según algún juicio. Ahora bien: en las penas se da acepción de personas sin cometer pecado, porque son castigados más severamente los que cometen injuria a las personas de los príncipes que los que injurian las de otras. Luego en los juicios no tiene lugar la acepción de personas.

3. dice Eclo 4,10: En el juicio sé piadoso con los huérfanos. Pero parece que en esto hay acepción de la persona del pobre. Luego la acepción de personas en los juicios no es pecado.

Contra esto: está Prov 18,5, que dice: No es bueno tener acepción de personas en el juicio.

Respondo: Según se ha expuesto antes (q.60 a.1), el juicio es acto de la justicia en cuanto que el juez reduce a la igualdad de la misma a aquellos extremos que pueden realizar la desigualdad contraria. Mas la acepción de personas entraña cierta desigualdad, en cuanto se atribuye a una persona algo fuera de su proporción debida, en la que consiste la igualdad de la justicia. Y por esto es evidente que por la acepción de personas se corrompe el juicio.

A las objeciones:

1. El juicio puede ser considerado desde un doble aspecto: Primero, en cuanto a la cosa juzgada, y en este caso el juicio se refiere indiferentemente a la justicia conmutativa y a la distributiva, porque puede definirse por un juicio tanto la manera de distribuir algo común entre muchos como el modo de que un individuo restituya a otro lo que de él recibió. Segundo, respecto a la forma misma del juicio, o sea, en cuanto el juez, aun en la misma justicia conmutativa, quita a uno algo y da a otro, y esto pertenece a la justicia distributiva. Y según esto en cualquier juicio puede tener lugar la acepción de personas.

2. Cuando uno es castigado más gravemente a causa de la injuria cometida contra persona más elevada, no se comete acepción de personas, puesto que la misma diferencia de la persona produce, en relación a este caso, una diferencia objetiva, como antes se ha dicho (q.58 a.10 ad 3; q.61 a.2 ad 3).

3. El hombre debe amparar en el juicio al pobre cuanto le sea posible, pero sin detrimento de la justicia; de lo contrario, es aplicable la frase de Ex 23,3: Ni aun del pobre tendrás compasión en el juicio.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 63

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 64

Cuestión 64. El homicidio

Corresponde a continuación tratar de los vicios opuestos a la justicia conmutativa (cf. q.63 introd.), acerca de los cuales trataremos primero de los pecados que se cometen con ocasión de las transacciones involuntarias, y en segundo lugar de los que se cometen en las transacciones voluntarias (q.77). Se cometen pecados en las transacciones involuntarias en cuanto se perjudica al prójimo contra su voluntad, lo cual puede hacerse de dos maneras, a saber: o de obra o de palabra (q.67). De obra, cuando se hiere al prójimo en su propia persona o en la de sus allegados (q.65) o en sus bienes (q.66). De estas cosas trataremos por orden, comenzando por el homicidio, por el que se perjudica más gravemente al prójimo.

Acerca de esto se formulan ocho preguntas:

1. ¿Es pecado matar a los animales brutos y destruir las plantas?
2. ¿Es lícito matar al pecador?
3. ¿Está permitido esto a una persona particular o solamente a una pública?
4. ¿Lo está a un clérigo?
5. ¿Es lícito a alguien suicidarse?
6. ¿Es lícito quitar la vida a un hombre justo?
7. ¿Es lícito a alguien matar a un hombre en defensa propia?
8. El homicidio casual, ¿es pecado mortal?

Artículo 1

¿Es ilícito matar a cualquier ser viviente?

Objeciones por las que parece que es ilícito matar a cualquier ser viviente:

1. Dice Rom 13,2: Los que resisten a la ordenación de Dios, ellos mismos se atraen la condenación. Ahora bien: por ordenación de la providencia divina se conservan todos los seres vivientes, según Sal 146,8-9: Dios produce en los montes heno y pasto para el ganado. Luego parece que es ilícito dar muerte a cualquier ser viviente.

2. el homicidio es pecado porque priva al hombre de la vida. Pero la vida es común a los animales y a las plantas. Luego, por la misma razón, parece ser pecado matar a los animales brutos y a las plantas.

3. en la ley divina no se determina pena especial sino por el pecado. Mas para el que mata el buey o la oveja de otro se establece una pena determinada en la ley divina, como es evidente en Ex 22,1. Luego el matar a los animales brutos es pecado.

Contra esto: está Agustín, en I De civ.. Dei , que dice: Cuando oímos no matarás, no entendemos que esto sea dicho acerca de los vegetales, puesto que no tienen ningún sentido; ni tampoco de los animales irracionales, puesto que no están asociados a nosotros por ninguna razón. Luego sólo nos queda entender acerca del hombre el precepto: No matarás.

Respondo: Nadie peca por el hecho de valerse de una cosa para el fin al que está destinada. Pero, en el orden de las cosas, las imperfectas existen para las perfectas, como también en la vía de la generación la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto. De aquí resulta que, así como en la generación del hombre lo primero es lo vivo, luego lo animal y, por último, el hombre, así también los seres que solamente viven, como las plantas, existen en general para todos los animales, y los animales para el hombre. Por consiguiente, si el hombre usa de las plantas en provecho de los animales, y usa de los animales en su propia utilidad, no realiza nada ilícito, como también parece manifiesto por el Filósofo

en IPolit. Entre los varios usos, parece ser de máxima necesidad que los animales utilicen de las plantas para su alimentación, y los hombres de los animales, lo cual no puede tener lugar sin darles muerte. Por consiguiente, es lícito matar las plantas para el uso de los animales, y los animales para el uso de los hombres, según el mandato divino consignado en Gén 1,29-30: Ved que os he dado toda hierba y todos los árboles para que os sirvan de alimento, y a todos los animales de la tierra. Y añade Gén 9,3: Todo lo que se mueve y vive servirá de alimento.

A las objeciones:

1. Por disposición divina se conserva la vida de los animales y de las plantas, no para sí mismos, sino para el hombre. De ahí que, como dice Agustín en I De civ. Dei, por justísima ordenación del Creador, la vida y la muerte de estos seres están entregadas a nuestra utilidad.

2. Los animales brutos y las plantas no tienen vida racional por la cual puedan obrar por sí mismos, sino que siempre actúan como movidos por otros, por cierto impulso natural. Y esto es señal de que son naturalmente esclavos y acomodados para los usos de otros.

3. El que mata al buey de otro peca ciertamente, no porque mate al buey, sino porque daña al hombre en lo que es suyo. Por consiguiente, no se trata de un pecado de homicidio, sino de un pecado de hurto o de rapiña.

Artículo 2

¿Es lícito matar a los pecadores?

Objeciones por las que parece que no es lícito matar a los pecadores:

1. El Señor prohibió, en la parábola de Mt 13,29-30, extirpar la cizaña, que representa a los hijos del mal, como allí se dice (v.28). Pero todo lo que Dios prohíbe es pecado. Luego matar al pecador es pecado.

2. la justicia humana debe conformarse a la justicia divina. Mas, según esta divina justicia, son conservados los pecadores para que hagan penitencia, de acuerdo con aquellas palabras de Dios que consigna Ez 18,23: No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva. Luego parece que es absolutamente injusto matar a los pecadores.

3. lo que es malo en sí no puede en modo alguno hacerse con buen fin, como manifiestan Agustín en el libro Contra mendacium, y el Filósofo en III Ethic. Pero matar al hombre es en sí malo, puesto que hemos de tener caridad con todos los hombres, y queremos que los amigos existan y vivan, como se dice en IX Ethic. Luego en ningún caso es lícito matar al hombre pecador.

Contra esto: está Ex 22,18, que dice: No permitirás que vivan los hechiceros; y en Sal 100,8: De madrugada matad a todos los pecadores del país.

Respondo: Según se ha expuesto (a.1), es lícito matar a los animales brutos en cuanto se ordenan de modo natural al uso de los hombres, como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Pues toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y por ello cada parte existe naturalmente para el todo. Y por esto vemos que, si fuera necesaria para la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo, si está podrido y puede inficionar a los demás, tal amputación sería laudable y saludable. Pues bien: cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y, por tanto, si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida para la conservación del bien común; pues, como afirma 1 Cor 5,6, un poco de levadura corrompe a toda la masa.

A las objeciones:

1. El Señor mandó que se abstuvieran de arrancar la cizaña por evitar que se arrancara el trigo, esto es, los buenos, lo que ocurre cuando no puede matarse a los malos sin que al mismo tiempo sean muertos también los buenos, ya porque estén ocultos entre éstos, ya porque tengan muchos secuaces, de modo que no puedan ser suprimidos sin peligro para los buenos, como observa Agustín en *Contra Parmen*. Por eso el Señor enseña que vale más dejar vivir a los malos y reservar la venganza hasta el juicio final, que hacer perecer al mismo tiempo a los buenos. Pero cuando la muerte de los malos no entraña un peligro para los buenos, sino más bien seguridad y protección, se puede lícitamente quitar la vida a aquéllos.

2. Dios, según el orden de su sabiduría, arrebató, algunas veces inmediatamente, la vida de los pecadores para liberar a los buenos; pero otras veces les concede tiempo de arrepentirse, si prevé que es conveniente para sus elegidos. También en esto le imita la justicia humana según su posibilidad, pues hace morir a los que son funestos para los demás, pero reserva a los que pecan sin perjudicar gravemente a otros, para que hagan penitencia.

3. El hombre, al pecar, se separa del orden de la razón, y por ello decae en su dignidad, es decir, en cuanto que el hombre es naturalmente libre y existente por sí mismo; y húndese, en cierto modo, en la esclavitud de las bestias, de modo que puede disponerse de él en cuanto es útil a los demás, según aquello del Sal 42,21: El hombre, cuando se alzaba en su esplendor, no lo entendió; se ha hecho comparable a las bestias insensatas y es semejante a ellas; y en Prov 11,29 se dice: El que es necio servirá al sabio. Por consiguiente, aunque matar al hombre que conserva su dignidad sea en sí malo, sin embargo, matar al hombre pecador puede ser bueno, como matar una bestia, pues peor es el hombre malo que una bestia y causa más daño, según afirma el Filósofo en *I Polit.* y en *VIII Ethic.*

Artículo 3

¿Es lícito a una persona particular matar al hombre pecador?

Objeciones por las que parece que es lícito a un simple particular matar al hombre pecador:

1. En la ley divina no se manda ninguna cosa ilícita. Mas Moisés mandó en Ex 32,27: Cada uno mate a su hermano, a su amigo y a su prójimo por haber adorado al becerro de oro. Luego es lícito, aun a las personas particulares, matar al pecador.

2. el hombre, a causa del pecado, es comparable a las bestias, como se ha dicho anteriormente (a.2 ad 3); pero matar la bestia salvaje que causa mucho daño es lícito a cualquier persona particular. Luego por igual razón le será lícito matar al hombre pecador.

3. es laudable que el hombre, aunque sea una persona privada, realice lo que es útil al bien común. Ahora bien: quitar la vida a los malhechores es útil al bien común, como se ha demostrado (a.2). Luego es laudable que incluso las personas privadas maten a los malhechores.

Contra esto: está Agustín, en *I De civ. Dei*, que dice: El que matare a malhechor sin tener administración pública, será juzgado como homicida, y tanto más cuanto que no temió usurpar una potestad que Dios no le había concedido.

Respondo: Como hemos dicho (a.2), es lícito matar al malhechor en cuanto se ordena a la salud de toda la comunidad, y, en consecuencia, el realizarlo le compete sólo a aquel a quien esté confiado el cuidado de conservar la comunidad, igual que al médico le compete amputar el miembro podrido

cuando le fuera encomendada la curación de todo el cuerpo. Pero el cuidado del bien común está confiado a los príncipes, que tienen la autoridad pública. Por consiguiente, solamente a éstos es lícito matar a los malhechores; en cambio, no lo es a las personas particulares.

A las objeciones:

1. Realmente realiza una acción aquel por cuya autoridad o mandato se hace, como expresa Dionisio en el c.3 De cael, hier. ; y por esto escribe Agustín, en I De civ. Dei , que no mata aquella persona que cumple su ministerio de obedecer al que manda, de quien es instrumento, como una espada en manos del que se sirve de ella. Por consiguiente, los que mataron a los parientes y amigos por mandato del Señor no parece que ellos mismos lo hayan hecho, sino, antes bien, aquel a cuya autoridad obedecían, como un soldado mata al enemigo por orden del príncipe y el verdugo al ladrón por autoridad del juez.

2. La bestia es por su naturaleza distinta del hombre, y, por consiguiente, sobre este punto no se requiere juicio alguno de si hay que matarla si es salvaje; pero, si es doméstica, se requiere un juicio, no por ella misma, sino por el perjuicio del dueño. Mas el hombre pecador no es por naturaleza distinto de los hombres justos; por consiguiente, habrá necesidad de un juicio público para decidir si se le debe matar en atención al bien común.

3. Hacer algo en servicio del bien común, que a nadie perjudique, es lícito a cualquier persona particular; pero si es con perjuicio de otro, no debe hacerse sino según el juicio de aquel a quien pertenece decidir qué se debe quitar a las partes para la salvación del todo.

Artículo 4

¿Es lícito a los clérigos matar a los malhechores?

Objeciones por las que parece que es lícito a los clérigos matar a los malhechores:

1. Los clérigos, principalmente, deben cumplir lo que les dice el Apóstol en 1 Cor 4,16: Sed mis imitadores, como yo lo soy de Cristo; por lo cual nos estimula a que imitemos a Dios y a sus santos. Ahora bien: el mismo Dios, al que adoramos, mató a los malhechores, según dice Sal 135,10: Hirió a Egipto en sus primogénitos: También Moisés hizo que fueran muertos por los levitas veintitrés mil hombres por adorar al becerro de oro, como se relata en Ex 32,28. El sacerdote Finees mató a un israelita que se había unido a una madianita, según se relata en Núm 25,6ss; Samuel mató a Agag, rey de Amalee (1 Sam 15,33); Elías, a los sacerdotes de Baal (1 Re 18,40), y Matatías dio muerte al que iba a idolatrar (1 Mac 2,24); y, en el Nuevo Testamento, Pedro a Ananías y Safira (Act 5,3). Luego también parece que es lícito a los clérigos matar a los malhechores.

2. la potestad espiritual es mayor que la temporal y más unida a Dios. Pero el poder secular mata lícitamente a los malhechores, como ministro de Dios, de acuerdo con lo que se dice en Rom 13,4. Luego, con mucha más razón, los clérigos, que son ministros de Dios y tienen potestad espiritual, pueden lícitamente matar a los malhechores.

3. cualquiera que legítimamente acepta algún cargo puede ejercer lícitamente lo que a aquel cargo concierne. Mas es función del príncipe temporal matar a los malhechores, como se ha demostrado (a.3). Luego los clérigos, que son príncipes de la tierra, pueden matar lícitamente a los malhechores.

Contra esto: está 1 Tim 3,2-3, que dice: Es necesario que el obispo sea irreprochable, no dado al vino, no violento.

Respondo: No es lícito a los clérigos matar, y eso por dos razones: primera, porque son elegidos para el servicio del altar, en el que se representa la pasión de Cristo sacrificado, el cual, a pesar de ser maltratado, no maltrataba, como declara 1 Pe 2,23; y, por consiguiente, no conviene que los clérigos hieran o maten, porque los ministros deben imitar a su señor, según Eclo 10,2: Como sea el juez del pueblo, así sus ministros.

La segunda razón es porque a los clérigos les está encomendado el ministerio de la nueva ley, en la cual no se establece ninguna pena de muerte o de mutilación corporal. Por tanto, para que sean ministros idóneos del Nuevo Testamento (2 Cor 3,6), deben abstenerse de tales cosas.

A las objeciones:

1. Dios realiza universalmente en todos los seres las cosas que son rectas; sin embargo, en cada uno según su naturaleza, y así cada cual debe imitar a Dios en lo que le concierne especialmente a él. Por eso, aunque Dios pueda suprimir la vida corporal de los malhechores, no conviene, sin embargo, que todos le imiten en esto. Pedro no mató por propia autoridad, o por su mano, a Ananías y Safira, sino más bien promulgó la sentencia divina sobre su muerte. Respecto de los sacerdotes o los levitas del Antiguo Testamento, éstos eran ministros de la antigua ley, según la cual se establecían penas corporales, y, por consiguiente, también podían matar a alguien por su propia mano.

2. El ministerio de los clérigos está ordenado a unos fines más elevados que el de las ejecuciones corporales, es decir, a aquellas cosas que pertenecen a la salvación espiritual; y, por consiguiente, no deben inmiscuirse en otros menesteres inferiores.

3. Los prelados de las Iglesias reciben el oficio de príncipes de la tierra no para que ellos mismos ejerzan por sí sentencia de muerte, sino para que por su autoridad se ejerza a través de otros tribunales.

Artículo 5

¿Es lícito a alguien suicidarse?

Objeciones por las que parece que a alguien le es lícito suicidarse:

1. El homicidio solamente es pecado en cuanto es contrario a la justicia. Mas nadie puede hacerse a sí mismo injusticia, como se prueba en V Ethic. Luego nadie peca suicidándose.

2. matar a los malhechores es lícito al que tiene pública potestad. Pero algunas veces el que tiene pública potestad es malhechor. Luego le está permitido darse muerte.

3. es lícito que uno se exponga espontáneamente a un peligro menor por evitar el peligro mayor, como también es lícito que uno se ampute un miembro podrido para salvar todo el cuerpo. Pero a veces uno, dándose muerte a sí mismo, evita mayor mal, como sería una vida miserable o la torpeza de algún pecado. Luego es lícito a algunos suicidarse.

4. Sansón se dio muerte, según se tiene en Jue 16,30; y, sin embargo, se le enumera entre los santos, como es manifiesto (Heb 11,32). Luego es lícito a alguno suicidarse.

5. en el libro de 2 Mac 14,41ss se cuenta que Razias se dio muerte, prefiriendo morir noblemente antes que caer en manos de pecadores y sufrir injurias indignas de su linaje. Pero nada que se haga noblemente y con valor es ilícito. Luego no es ilícito darse muerte.

Contra esto: está Agustín, en I De civ. Dei , que dice: Sólo nos queda

aplicar al hombre este precepto: No matarás. Ni a tu prójimo ni a ti, porque el que se mata, mata a un hombre.

Respondo: Es absolutamente ilícito suicidarse por tres razones: primera, porque todo ser se ama naturalmente a sí mismo, y a esto se debe el que todo ser se conserve naturalmente en la existencia y resista, cuanto sea capaz, a lo que podría destruirle. Por tal motivo, el que alguien se dé muerte va contra la inclinación natural y contra la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo; de ahí que el suicidarse sea siempre pecado mortal por ir contra la ley natural y contra la caridad.

Segunda, porque cada parte, en cuanto tal, pertenece al todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad, y, por tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad. Por eso el que se suicida hace injuria a la comunidad, como se pone de manifiesto por el Filósofo en V Ethic.

Tercera, porque la vida es un don divino dado al hombre y sujeto a su divina potestad, que da la muerte y la vida. Y, por tanto, el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios, como el que mata a un siervo ajeno peca contra el señor de quien es siervo; o como peca el que se arroga la facultad de juzgar una cosa que no le está encomendada, pues sólo a Dios pertenece el juicio de la muerte y de la vida, según el texto de Dt 32,39: Yo quitaré la vida y yo haré vivir.

A las objeciones:

1. El homicidio es pecado, no sólo porque es contrario a la justicia, sino también porque es contrario a la caridad que debe tener uno consigo mismo; y en este concepto el suicidio es pecado contra uno mismo; pero, además, respecto a la sociedad y a Dios, tiene también razón de pecado por oposición a la justicia.

2. El que ejerce pública potestad puede matar lícitamente al malhechor, por cuanto puede juzgarle; pero nadie es juez de sí mismo, y, por consiguiente, no es lícito al que ejerce pública potestad darse muerte a sí mismo, cualquiera que sea su pecado; pero sí le es lícito someterse al juicio de otros.

3. El hombre se constituye en señor de sí mismo por el libre albedrío, y, por tanto, puede lícitamente disponer de sí mismo en lo que pertenece a esta vida, la cual se rige por el libre albedrío del hombre. Pero el tránsito de esta vida a otra más feliz no está sujeto al libre albedrío del hombre, sino a la potestad divina; y por esta razón no es lícito al hombre darse muerte para pasar a otra vida más dichosa.

Tampoco lo es el que rehuya ciertas miserias de la vida presente, puesto que la muerte es el último de los males de esta vida y el más terrible, como se muestra por el Filósofo en III Ethic. Por consiguiente, suicidarse para evitar otras miserias de esta vida es preferir un mayor mal por evitar uno menor.

Ni tampoco es lícito darse muerte por algún pecado cometido, ya porque con esto se causa uno a sí mismo un perjuicio máximo, puesto que se priva del tiempo necesario para la penitencia, ya también porque no es lícito matar al malhechor sino mediante juicio de la pública potestad.

Ni igualmente es lícito a la mujer darse muerte para no ser violada, ya que no debe cometer un crimen mayor, que es el suicidio, para evitar un delito menor ajeno; pues la mujer violada a la fuerza no peca si no da su consentimiento, porque el cuerpo no se mancha sino por el consentimiento del alma, como dijo Santa Lucía. Mas consta que es notoriamente menor pecado la fornicación o el adulterio que el homicidio y, sobre todo, que el suicidio, el cual es gravísimo, porque el hombre se causa a sí mismo un daño, debiéndose un máximo amor, y

también, es pecado peligrosísimo, pues no queda tiempo para expiarlo por la penitencia.

Finalmente, tampoco es lícito darse muerte por temor a consentir en el pecado, puesto que no deben realizarse males para que sobrevengan bienes (Rom 3,8) o para evitar otros males, sobre todo menores y menos ciertos. Y es incierto si uno consentirá más adelante en el pecado, puesto que Dios puede librar del pecado al hombre en cualquier tentación que le asalte.

4. , como dice Agustín, en *IDE civ. Dei* , el que Sansón se sepultara con sus enemigos entre las ruinas del templo sólo se excusa por alguna secreta intimación del Espíritu Santo, que obraba milagros por su medio. El mismo razonamiento aduce Agustín respecto de ciertas santas mujeres que se dieron muerte en tiempo de persecución y cuya memoria celebra la Iglesia.

5. Pertenece a la virtud de la fortaleza el que alguien no rehuse que le maten por otro a causa del bien de la virtud y para evitar el pecado. Pero el que uno se suicide para evitar sufrimientos penales sólo tiene una apariencia de fortaleza, por lo que algunos se quitaron la vida a sí mismos creyendo que obraban valerosamente, entre los que se enumera el caso de Razías; pero no es verdadera fortaleza, sino más bien cierta flojedad del alma, que es incapaz de soportar padecimientos penales, como ponen de relieve el Filósofo en *II Eñhic.* , y Agustín en *I De civ. Dei* .

Artículo 6

¿Es lícito en algún caso matar a un inocente?

Objeciones por las que parece que es lícito en algún caso matar a un inocente:

1. Por medio del pecado no se manifiesta el temor de Dios, sino que más bien el temor de Dios expulsa el pecado, como consigna Eclo 1,27. Ahora bien: es alabado Abrahán porque, temiendo al Señor, quiso matar a su hijo inocente (Gén 22,12). Luego puede alguien matar a un inocente sin incurrir en pecado.

2. en el género de pecados que se comete contra el prójimo, tanto mayor parece que será un pecado cuanto más daño se haga a aquel contra quien se peca. Pero la occisión causa más daño al pecador que al inocente, quien por la muerte pasa de la miseria de esta vida a la gloria celestial. Luego, siendo lícito en algún caso matar al pecador, mucho más lo será matar al inocente o al justo.

3. lo que se hace según el orden de la justicia no es pecado. Pero algunas veces, según este mismo orden de la justicia, se ve uno obligado a matar al inocente; por ejemplo, cuando un juez, que debe juzgar según lo alegado, condena a muerte al que sabe que es inocente convicto, sin embargo, por falsos testigos; y, del mismo modo, el verdugo que mata al injustamente condenado obedeciendo al juez. Luego puede alguien, sin cometer pecado, matar al inocente.

Contra esto: está Ex 23,7 , que dice: No quitarás la vida al inocente ni al justo.

Respondo: Se puede considerar a un hombre de dos modos: en sí mismo y por comparación a otro. Considerando al hombre en sí mismo, no es lícito quitar la vida a nadie, puesto que en todo hombre, aun pecador, debemos amar la naturaleza, que Dios ha hecho y que por la muerte se destruye. Pero, según se ha expuesto (a.2), la occisión del pecador sólo es lícita en atención al bien común, que se destruye por el pecado. Pero la vida de los justos mantiene y promueve el bien común, ya que ellos son la parte más importante de la sociedad. Por esta razón, de ningún modo es lícito matar al inocente.

A las objeciones:

1. Dios es Señor de la muerte y de la vida, pues por disposición suya mueren los pecadores y los justos. Por consiguiente, el que por mandato de Dios mata al inocente, no peca, como tampoco Dios, de quien es ejecutor. Y manifiesta que teme a Dios al obedecer sus mandatos.

2. , en la apreciación de la gravedad del pecado, se debe considerar más lo que es esencial que lo que es accidental. Por eso el que mata a un justo peca más gravemente que el que mata al pecador: primero, porque perjudica a alguien a quien debe amar más y, de este modo, quebranta más la caridad; segundo, porque infiere injuria al que menos la merece y, así, viola más la justicia; tercero, porque priva a la sociedad de un bien mayor; cuarto, porque desprecia más a Dios, según aquello de Lc 10,16: El que a vosotros desprecia, a mí me desprecia. Que el justo muerto sea llevado por Dios a la gloria, es accidental al homicidio.

3. El juez, si sabe que alguien convicto por falsos testigos es inocente, debe examinar a éstos con mayor diligencia, para encontrar ocasión de librar al inocente, como lo hizo Daniel (Dan 13,51); pero, si esto no le fuera posible, debe remitirlo al juicio de un tribunal superior. Mas, si esto no pudiera, no peca sentenciando según lo alegado, porque no es él el que mata al inocente, sino aquellos que atestiguan que es culpable. En cuanto al verdugo o agente del juez que ha condenado al inocente: si la sentencia contiene un error intolerable, no debe obedecer; de lo contrario se excusaría a los verdugos que mataron a los mártires; pero, si la sentencia no contiene injusticia manifiesta, no peca ejecutando el mandato; porque no está en sus manos discutir la sentencia del superior, ni tampoco mata él mismo al inocente, sino el juez, cuyas órdenes ejecuta.

Artículo 7

¿Es lícito a alguien matar a otro en defensa propia?

Objeciones por las que parece que a nadie es lícito matar a otro en defensa propia:

1. Dice Agustín en Ad Publicolam : No me parece bien aconsejar a nadie que mate a otros hombres, aun en defensa propia, a no ser que sea soldado o que a ello le obligue su función pública, de manera que no actúe por sí mismo, sino por otros y una vez recibida la potestad legítima, si ésta es adecuada a su persona. Pero el que, defendiéndose, mata a alguien, le mata para no ser asesinado por él. Luego parece que esto es ilícito.

2. se dice en I De lib. arb. :¿Cómo están libres de pecado ante la divina providencia los que por estos bienes, que deben ser despreciados, han vertido sangre humana?; y añade que deben ser despreciadas aquellas cosas que los hombres pueden perder contra su voluntad, siendo principalmente una de ellas la vida corporal. Luego, por conservar la vida corporal, a nadie es lícito cometer homicidio.

3. el papa Nicolás formula la siguiente resolución , también consignada en el Decreto d.50 : Con respecto a aquellos clérigos de quienes me consultaste, que defendiéndose mataron a un pagano, sobre si, enmendados después por la penitencia, pueden volver al estado antiguo o ascender a otro más elevado, sabed que Nos no les aceptamos pretexto ni les otorgamos licencia alguna para matar, de cualquier manera que sea, a ningún hombre. Y como los clérigos y los laicos están obligados indistintamente a guardar los preceptos morales, tampoco a los laicos es lícito matar a nadie defendiéndose.

4. el homicidio es pecado más grave que la simple fornicación o el adulterio. Pero a nadie es lícito cometer simple fornicación, o adulterio, o cualquier otro pecado mortal para la conservación de la propia vida, porque la vida espiritual debe ser preferida a la corporal. Luego a nadie es lícito en defensa propia matar a otro para conservar la vida.

5. si el árbol es malo, el fruto lo es también, como se dice en Mt 7,17-18. Pero la misma defensa propia parece ser ilícita, según aquello de Rom 12,19: No os defendáis, queridos míos. Luego la muerte de un hombre, por este motivo, es ilícita.

Contra esto: está Ex 22,1, que dice: Si fuere hallado un ladrón forjando o socavando una casa, y siendo herido muriese, el que le hirió no será reo de la sangre vertida. Pero es mucho más lícito defender la vida propia que la casa propia. Luego también, si uno mata a otro en defensa de su vida, no será reo de homicidio.

Respondo: Nada impide que de un solo acto haya dos efectos, de los cuales uno sólo es intencionado y el otro no. Pero los actos morales reciben su especie de lo que está en la intención y no, por el contrario, de lo que es ajeno a ella, ya que esto les es accidental, como consta de lo expuesto en lugares anteriores (q.43 a.3; 1-2 q.72 a.1). Ahora bien: del acto de la persona que se defiende a sí misma pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida; y otro, la muerte del agresor. Tal acto, en lo que se refiere a la conservación de la propia vida, nada tiene de ilícito, puesto que es natural a todo ser conservar su existencia todo cuanto pueda. Sin embargo, un acto que proviene de buena intención puede convertirse en ilícito si no es proporcionado al fin. Por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia que la precisa, este acto será ilícito. Pero si rechaza la agresión moderadamente, será lícita la defensa, pues, con arreglo al derecho, es lícito repeler la fuerza con la fuerza, moderando la defensa según las necesidades de la seguridad amenazada. No es, pues, necesario para la salvación que el hombre renuncie al acto de defensa moderada para evitar ser asesinado, puesto que el hombre está más obligado a mirar por su propia vida que por la vida ajena.

Mas, puesto que no es lícito matar al hombre sino por autoridad pública y a causa del bien común, como consta por lo expuesto (a.3), es ilícito que un hombre se proponga matar a otro simplemente para defenderse a sí mismo, a menos que tenga autoridad pública el que se defiende, el cual, al proponerse matar a otro en su propia defensa, lo hace con vistas al bienestar público, como ocurre con el soldado que pelea contra los enemigos y con el agente del juez que combate contra los ladrones; aunque también pecan ambos si son movidos por pasión personal.

A las objeciones:

1. El argumento de autoridad de Agustín debe interpretarse con referencia al caso en el que alguien tenga intención directa de matar a un hombre para librarse él mismo de la muerte.

A este mismo argumento se constriñe también el otro argumento de autoridad, del libro De libero arbitrio, aducido en la objeción; de ahí que diga precisando: por estos bienes, con lo que designa la intención de homicidio.

2. De aquí se deduce la contestación a la segunda objeción.

3. El acto del homicidio, aunque sea sin culpa, entraña una irregularidad (canónica), como es claro en el caso del juez que condena a muerte a alguien con justicia; igualmente el clérigo, si al defenderse mata a alguien, incurre en

irregularidad, aunque no tuviera intención de matarle, sino de defenderse a sí mismo.

4. El acto de fornicación o de adulterio no se ordena necesariamente a la conservación de la propia vida, como se ordena un acto del que algunas veces se sigue el homicidio.

5. Allí se prohíbe la defensa que va mezclada con deseo de venganza. De ahí que diga la Glosa : No os defendáis, esto es, no devolváis al adversario el mal que os ha hecho.

Artículo 8

El que mata casualmente a un hombre, ¿incurrir en delito de homicidio?

Objeciones por las que parece que el que mata casualmente a un hombre incurre en delito de homicidio:

1. Se lee, en Gén 4,23-24, que Lamec, creyendo matar a una bestia, mató a un hombre, y que le fue reputada esta acción como homicidio. Luego es reo de homicidio el que casualmente mata a un hombre.

2. se dice en Ex 21,22-23: Si alguien hiriese a una mujer preñada y ésta abortase y se siguiese su muerte, pagará vida por vida. Pero eso puede suceder sin intención de matar. Luego el homicidio casual encierra reato de homicidio.

3. en los Decretos d.50 se halla que se castigan los homicidios casuales. Ahora bien: las penas no deben ser tomadas sino como culpas. Luego el que accidentalmente incurre en culpa de homicidio es reo de homicidio.

Contra esto: está Agustín, en Ad Publicolam, que dice : Cuando hacemos ciertas cosas para un fin bueno y legítimo, pero por ellas sobreviene algún mal a alguien contra nuestra voluntad, no debe imputárenos dicho mal. Mas algunas veces sucede que, cuando obramos en atención a un bien, se sigue fortuitamente un homicidio. Luego no es culpable el autor de esta acción.

Respondo: Según el Filósofo, en IPhysic. , el azar o accidente es una causa que obra fuera de la intención. Por ello las cosas fortuitas, absolutamente hablando, no son ni intencionadas ni voluntarias; y puesto que todo pecado es voluntario, según Agustín , dedúcese que las cosas fortuitas, consideradas como tales, no son pecados. No obstante, sucede, a veces, que algo que no se quiere o intenta en el acto y por sí mismo, está en la voluntad o en la intención accidentalmente, en cuanto se llama causa accidental la que remueve los obstáculos . Por consiguiente, el que no evita las causas de las que se sigue el homicidio si debe evitarlas, será culpable en cierto modo de homicidio voluntario.

Y esto sucede de dos maneras: primera, cuando alguien, ocupándose en cosas ilícitas que debía evitar, comete un homicidio; segunda, cuando no pone de su parte el debido cuidado. Por esto, con arreglo al derecho , si uno se ocupa en cosas lícitas poniendo el debido cuidado, y, sin embargo, de su actuación se sigue la muerte de un hombre, no es culpable de homicidio. Mas si se hubiese empleado en cosas ilícitas, o aun en cosas lícitas, pero sin poner la diligencia debida, no evita el reato de homicidio si de su operación se sigue la muerte de un hombre.

A las objeciones:

1. Lamec no tomó las precauciones suficientes para evitar el homicidio, y por esta razón incurrió en culpa de homicidio.

2. El que hiere a la mujer embarazada hace una cosa ilícita, y, por esta razón, si de ello resultase la muerte de la mujer o del feto animado, no se excusa

del crimen de homicidio, sobre todo cuando la muerte sigue ciertamente a esa acción violenta.

3. En los cánones citados se imponen penas a los que matan casualmente ocupándose en cosas ilícitas o no empleando las precauciones debidas.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 64

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 65

Cuestión 65. Otras injurias o pecados de injusticia contra la persona del prójimo

Corresponde a continuación tratar de los otros pecados de injusticia que se cometen contra las personas (cf. q.64 introd.)

Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. La mutilación de los miembros.
2. Los golpes.
3. El encarcelamiento.
4. El pecado que estas injusticias entrañan, ¿se agrava por cometerse contra persona allegada?

Artículo 1

¿Es lícito en algún caso mutilar un miembro?

Objeciones por las que parece que en ningún caso puede ser lícito mutilar un miembro:

1. El Damasceno, en el libro II , dice que se comete pecado porque se separa uno de lo que es conforme a la naturaleza para hacer lo contrario a ella. Ahora bien: es conforme a la naturaleza, tal como ha sido instituida por Dios, que el cuerpo del hombre esté íntegro en todos sus miembros, y está contra la naturaleza el que le falte alguno. Luego mutilar a alguien un miembro parece ser siempre pecado.

2. lo que el alma entera es al cuerpo entero son las partes del alma a las partes del cuerpo, como se dice en II De anima . Ahora bien: no es lícito sino a la autoridad pública privar a alguien del alma dándole la muerte. Luego tampoco es lícito mutilar a nadie un miembro, a no ser, quizá, por el poder público.

3. se debe preferir la salvación del alma a la salvación del cuerpo. Pero a nadie está permitido mutilarse un miembro por la salvación del alma, puesto que, según los estatutos del primer concilio de Nicea , fueron castigados los que se castraban por conservar la castidad. Luego por ninguna causa es lícito mutilar a uno un miembro.

Contra esto: está Ex 21,24, que dice: Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie.

Respondo: Siendo un miembro cualquiera parte de todo el cuerpo humano, existe por el todo, como lo imperfecto por lo perfecto; de ahí que se deba disponer de un miembro del cuerpo humano en cuanto que es útil al bien del todo. Ahora bien: si en sí mismo ese miembro es útil al bien de todo el cuerpo, puede, sin embargo, accidentalmente, suceder que sea nocivo; por ejemplo, cuando un miembro en estado de putrefacción corrompe todo el cuerpo. Por tanto, si un miembro está sano y consistente en su natural disposición, no puede amputarse sin detrimento de todo el hombre. Mas, puesto que todo hombre se ordena, como a su fin, a la sociedad entera, de la que forma parte, según ya se ha demostrado antes (q.61 a.1; q.64 a.2.5), puede suceder que la mutilación de un miembro, aunque redunde en detrimento de todo el cuerpo, se ordene, sin embargo, al bien de la sociedad, en cuanto se impone a alguno como castigo para escarmiento de los pecadores. Por consiguiente, así como por el poder público puede uno ser lícitamente privado totalmente de la vida por ciertas culpas mayores, así también puede ser privado de un miembro por algunas culpas menores. Pero hacer esto no es lícito a cualquier persona privada, ni aun consintiendo el mismo a quien pertenece el miembro, puesto que con ello se comete injuria a la sociedad, a la que pertenece el hombre mismo y todas sus partes. Mas, si un miembro dañado corrompe todo el cuerpo, entonces es lícito

amputarlo por la salvación de éste con consentimiento de aquel de quien es el miembro, pues a cada uno está encomendado el cuidado de su propia salud. Igual razón hay si se hace la mutilación por voluntad de aquel a quien corresponde cuidar de la salud del que tiene el miembro corrupto. Fuera de estos casos, es absolutamente ilícito mutilar a alguien un miembro.

A las objeciones:

1. Nada impide que lo que está contra la naturaleza particular sea según la naturaleza universal; así, la muerte y la corrupción en los seres naturales son contrarias a la naturaleza particular de aquello que se corrompe, siendo, sin embargo, conformes a la naturaleza universal; y, de igual modo, mutilar a uno un miembro, aunque sea contrario a la naturaleza particular del cuerpo del que es mutilado, es, no obstante, conforme a la naturaleza racional en atención al bien común.

2. La vida del hombre en su totalidad no se ordena a algo propio del mismo hombre, sino que, sobre todo, a ella se ordenan todos los demás bienes que tienen los hombres. Por consiguiente, privar a uno de la vida en ningún caso pertenece a nadie a no ser a la autoridad pública, a la que está confiado el cuidado del bien común. Pero la mutilación de un miembro puede ordenarse a la salud propia de un hombre, y, por tanto, puede en algún caso practicarse.

3. No se puede amputar un miembro por la salud corporal del todo a no ser cuando no se puede de otra manera procurar su curación. Pero referente a la salvación espiritual siempre se puede obrar de otros modos, sin que sea necesario recurrir a la amputación de un miembro, puesto que el pecado depende de la voluntad; por consiguiente, en ningún caso es lícito amputar un miembro por evitar un pecado. Por eso el Crisóstomo, al explicar aquello de Mt 19,12: Hay eunucos que a sí mismos se castraron por amor al reino de los cielos, dice que no se hace por amputación de los miembros, sino por la destrucción de los malos pensamientos, porque el que se mutila incurre en maldición, pues los que obran así se equiparan a los homicidas; y después añade: La concupiscencia no se hace así más mansa, sino más tiránica, pues el germen que hay en nosotros tiene otras fuentes, que son principalmente los deseos impuros y la negligencia espiritual; ni tampoco la amputación de un miembro evita las tentaciones tanto como el freno del pensamiento.

Artículo 2

¿Es lícito a los padres azotar a sus hijos, o los señores a sus siervos?

Objeciones por las que parece que no es lícito a los padres azotar a sus hijos ni los señores a sus siervos.

1. Dice el Apóstol, en Ef 6,4: Vosotros, padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos; y más adelante añade (v.9): Vosotros, amos, haced eso mismo con los siervos, dejando las amenazas. Ahora bien: a causa de los azotes son algunos provocados a ira, y son también los azotes más graves que las amenazas. Luego ni los padres deben azotar a sus hijos ni los señores a sus siervos.

2. indica el Filósofo, en X Ethic., que la palabra del padre debe ser solamente amonestación, pero no coacción. Mas hay coacción cuando se llega a golpear. Luego no es lícito a los padres golpear a sus hijos.

3. a cualquier le es lícito corregir a otro, pues ello entraña una limosna espiritual, como antes se ha expuesto (q.32 a.2). Luego si es lícito a los padres azotar a sus hijos por vía de corrección, por igual razón será lícito a cualquier persona azotar a otra, lo cual es, evidentemente, falso; y en consecuencia también

lo primero.

Contra esto: está Prov 13,24, que dice: El que no usa de la vara, quiere mal a su hijo; y más adelante (Prov 23,13-14): No escatiméis al niño las correcciones, porque, si le golpeas con la vara, no morirá; tú le sacudirás con ella y librarás su alma del infierno. También, en Eclo 33,28, se lee: Al siervo malvado, tortura y grillos.

Respondo: Con los azotes se causa daño al cuerpo del que es azotado, pero de distinta manera que por la mutilación, porque la mutilación destruye la integridad del cuerpo; en cambio, los azotes tan sólo producen dolor, por lo que es mucho menos perjudicial que la mutilación de un miembro. Pero no es lícito causar daño a alguien si no es como castigo, a manera de acto de justicia. Y nadie castiga con justicia a otro a no ser que esté sujeto a su jurisdicción. Por tanto, sólo puede lícitamente golpear quien tiene alguna potestad sobre el que es golpeado. Y puesto que el hijo está sometido a la potestad del padre y el siervo a la de su señor, puede lícitamente el padre pegar a su hijo, y el señor a su siervo, por motivo de corrección y disciplina.

A las objeciones:

1. Siendo la ira deseo de venganza, se excita principalmente cuando uno se cree injustamente herido, como señala el Filósofo en II Rhet. De ahí que, aun prohibiéndose a los padres que provoquen a ira a sus hijos, no se les prohíbe que les peguen por motivo de disciplina, sino que les aflijan con azotes desmedidamente. Y el hecho de que se les induzca a los señores a reducir las amenazas a sus siervos, puede entenderse de dos maneras: primera, que usen de las amenazas con discreción, lo cual entra en la moderación de la corrección; segunda, que no ejecuten siempre aquello con que amenazan, lo cual entraña que la decisión con que se amenaza a alguien a título de castigo debe ser atemperada a veces por la misericordia del perdón.

2. Cuanto mayor sea la potestad, mayor poder de coacción debe tener. Mas como la ciudad es una comunidad perfecta, el príncipe de la ciudad tiene perfecta potestad de represión y, por consiguiente, puede imponer penas irreparables, como la muerte o la mutilación; mas el padre y el señor, jefes de la sociedad doméstica, que es una comunidad imperfecta, tienen potestad imperfecta de represión, empleando por ello penas más leves que no causen daño irreparables, como son los azotes.

3. Es lícito a cualquier hombre corregir a quien lo desea. Pero corregir a quien no quiere la corrección corresponde solamente a aquel que está encargado del cuidado de otro. Y dentro de esto está el castigo de azotes.

Artículo 3

¿Es lícito encarcelar al hombre?

Objeciones por las que parece que en ningún caso puede ser lícito encarcelar al hombre:

1. El acto que recae sobre materia indebida es malo por su género, como ya se ha probado (1-2 q.18 a.2). Pero el hombre que tiene por naturaleza la libertad de su albedrío es materia indebida de encarcelación, ya que repugna a la libertad. Luego es ilícito encarcelar a uno.

2. la justicia humana debe conformarse a la divina, y según dice Eclo 15,14: Dios dejó al hombre en manos de su propio consejo. Luego parece que a nadie debe constreñirse con cadenas o encarcelándole.

3. a nadie se debe arrestar, a no ser para apartarle de una obra mala, lo cual

puede lícitamente impedirle a cualquier otro. Si, pues, fuese lícito encarcelar a un hombre para impedirle que obre mal, sería lícito a cualquiera encarcelar a otro, lo cual es, evidentemente, falso. Luego también lo primero.

Contra esto: está Lev 24,11-12, que dice que un hombre fue reducido a prisión por el pecado de blasfemia.

Respondo: En los bienes del cuerpo deben considerarse gradualmente tres aspectos: primero, la integridad de la sustancia corporal, a la cual se perjudica por el homicidio o la mutilación; segundo, la delectación o el reposo de los sentidos, a la que se oponen los golpes o todo lo que produce dolor; tercero, el movimiento y uso de los miembros, que es impedido por las cadenas, encarcelamiento o por cualquier detención. Por consiguiente, encarcelar a alguien o detenerle en cualquier forma es ilícito si no se hace según el orden de la justicia, bien por castigo, bien por prevención para evitar algún mal.

A las objeciones:

1. El hombre que abusa de la potestad que le está conferida merece perderla, y, por consiguiente, el hombre que, pecando, ha abusado del libre uso de sus miembros, es materia de encarcelación.

2. Dios, algunas veces, según el orden de su sabiduría, constriñe a los pecadores para que no puedan realizar sus pecados, como lo expresa Job 5,12: El desvanece los pensamientos de los malignos para que sus manos no puedan cumplir lo que habían comenzado. Pero en otras ocasiones les permite hacer lo que quieren, y del mismo modo, según la justicia humana, no son encarcelados los hombres por cualquier falta, sino por algunas.

3. Es lícito a cualquiera detener a un individuo durante cierto tiempo para impedir perpetrar la acción mala que va a cometer en el acto, como cuando uno detiene a alguien para que no se suicide o hiera a otro. Pero encerrar o encadenar a una persona sólo pertenece a aquel que tiene en su mano disponer universalmente de los actos y de la vida de otro, puesto que por ello se impide a aquella persona no solamente obrar mal, sino también obrar bien.

Artículo 4

¿El pecado se agrava cuando dichas injurias se infieren a personas allegadas?

Objeciones por las que parece que el pecado no se agrava porque dichas injurias se infieran a personas allegadas (cf. q.64; q.61 a.3):

1. Tales injurias tienen razón de pecado en cuanto que perjudican a alguien contra su voluntad. Ahora bien: está más contra la voluntad del hombre el mal que se infiere contra la persona propia que el que se hace a una persona allegada. Luego la injuria inferida a un allegado es menor.

2. en la Sagrada Escritura se reprende sobre todo a aquellos que cometen injuria contra los huérfanos y las viudas, por lo cual se dice en Eclo 35,17: No desechará los ruegos del huérfano, ni a la viuda que derrama su gemido. Pero las viudas y los huérfanos no son personas allegadas a otras. Luego por cometer injurias a los allegados no se agrava el pecado.

3. la persona allegada tiene voluntad propia, como también la persona principal a la que está unida; por eso, lo que es contrario a la voluntad de la persona principal puede ser conforme a la voluntad de la allegada, como se ve en el adulterio, el cual agrada a la mujer y desagrade al esposo. Pero tales injurias sólo constituyen pecado en cuanto consisten en conmutación involuntaria; luego tienen menor razón de pecado.

Contra esto: está Dt 28,32, que amenaza como con una agravación de castigo: Serán entregados tus hijos y tus hijas a otro pueblo a la vista de tus ojos.

Respondo: En la medida en que una injusticia afecta a un número mayor de personas, en igualdad de circunstancias, tanto más grave es el pecado. Por eso ocurre que el pecado es más grave si se hiere a un príncipe que a una persona particular, puesto que redundan en injuria de toda la sociedad, según se ha expuesto anteriormente (1-2 q.73 a.9). Mas cuando se injuria a una persona unida a otra de cualquier modo, esta injuria afecta a dos personas, y, por tanto, en paridad de circunstancias, se agrava por esa razón misma el pecado. Sin embargo, puede suceder que, en determinadas circunstancias, sea más grave el pecado cometido contra una persona que a nadie está unida, ya por la dignidad de esa persona, ya por la magnitud del daño.

A las objeciones:

1. La injuria hecha contra una persona allegada es menos nociva respecto a la persona a quien está unida que si se infiere el daño inmediatamente a esta última, y, desde este punto de vista, el pecado es menor. Pero todo lo que entraña injuria contra la persona a quien se está unido, agrava el pecado en que ya uno incurrió al dañar directamente a la otra persona.

2. Las injurias hechas a las viudas y huérfanos se tienen por más graves, ya porque se oponen más a la misericordia, ya porque el mismo daño ocasionado a tales personas es más nocivo, puesto que no tienen quien les ayude.

3. Por el hecho de que la esposa consienta voluntariamente en el adulterio, el pecado será menor y la injusticia también por lo que se refiere a la mujer, como sería más grave si el adúltero la violara. Sin embargo, no por eso se borra la injuria en lo que se refiere al esposo, puesto que la mujer no tiene potestad sobre su propio cuerpo, sino el marido, según se dice en 1 Cor 7,4. El mismo razonamiento debe aplicarse a otras cosas parecidas. Pero sobre el adulterio, que no sólo se opone a la justicia, sino también a la castidad, se hablará posteriormente, en el tratado de la templanza (q.154 a.8).

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 65

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 66

Cuestión 66. El hurto y la rapiña

Corresponde a continuación tratar de los pecados opuestos a la justicia por los que se perjudica al prójimo en sus bienes, a saber: el hurto y la rapiña.

Sobre esto se forr ulan nueve preguntas:

1. ¿Es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores?
2. ¿Es lícito que alguien posea una cosa como propia?
3. El hurto, ¿es la sustracción secreta de la cosa ajena?
4. El robo o rapiña, ¿es pecado específicamente diferente del hurto?
5. ¿Todo hurto es pecado?
6. ¿El hurto es pecado mortal?
7. ¿Es lícito hurtar en caso de necesidad?
8. ¿Toda rapiña es pecado mortal?
9. La rapiña, ¿es pecado más grave que el hurto?

Artículo 1

¿Es natural al hombre la posesión de bienes exteriores?

Objeciones por las que parece que no es natural al hombre la posesión de las cosas exteriores:

1. Ninguno debe atribuirse lo que es propio de Dios. Mas el dominio de todas las criaturas es propio de Dios, según Sal 23,1: Del Señor es la tierra. Luego no es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores.

2. Basilio, exponiendo la palabra del rico, que decía en Lc 12,18: Recogeré todos mis frutos y bienes, exclama : Dime, ¿cuáles son tus bienes? ¿De dónde los has tomado para traerlos a esta vida? Mas uno puede decir legítimamente que es suyo lo que posee naturalmente; luego el hombre no posee naturalmente los bienes exteriores.

3. como observa Ambrosio, en el libro De Trin. , el título de Señor implica la potestad. Pero el hombre no tiene potestad sobre las cosas exteriores, pues nada puede cambiar respecto a su naturaleza. Luego la posesión de las cosas exteriores no es natural al hombre.

Contra esto: está Sal 8,8, que dice: Todas las cosas sometiste bajo sus pies, es decir, bajo los pies del hombre.

Respondo: Las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras: una, en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los seres; otra, en cuanto al uso de dichas cosas, y en este sentido tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad, porque siempre los seres más imperfectos existen por los más perfectos, como se ha expuesto anteriormente (q.64 a.1); y con este razonamiento prueba el Filósofo, en I Polit. , que la posesión de las cosas exteriores es natural al hombre. Este dominio natural sobre las demás criaturas, que compete al hombre por su razón, en la que reside la imagen de Dios, se manifiesta en la misma creación del hombre, relatada en Gén 1,26, donde se dice: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y tenga dominio sobre los peces del mar, etc.

A las objeciones:

1. Dios tiene el dominio principal de todas las cosas, y El ha ordenado, según su providencia, ciertas cosas para el sostenimiento corporal del hombre. Por eso el hombre tiene el dominio natural de esas cosas en cuanto al poder de usar de ellas.

2. Aquel rico del Evangelio es reprendido porque creía que los bienes exteriores eran principalmente suyos, como si no los hubiera recibido de otro, es decir, de Dios.

3. aquel razonamiento allí contenido se refiere al dominio de las cosas exteriores en cuanto a su naturaleza, puesto que tal dominio pertenece ciertamente sólo a Dios, como acaba de exponerse (en la sol.).

Artículo 2

¿Es lícito a alguien poseer una cosa como propia?

Objeciones por las que parece que a nadie es lícito poseer una cosa como propia:

1. Todo lo que está contra el derecho natural es ilícito. Mas, según el derecho natural, todas las cosas son comunes, y a esta comunidad, ciertamente, se opone la propiedad de las posesiones. Luego es ilícito a cualquier hombre apropiarse de alguna cosa exterior.

2. Basilio , exponiendo las anteriores palabras del rico (Lc 12,18; cf. a.1 obj.2), dice: Los ricos que consideran como suyas las cosas comunes, de las que se apoderaron los primeros, son semejantes a aquel hombre que, habiendo llegado a un espectáculo, impidiera entrar a los que fueran llegando después, reservándose para sí solo lo que está ordenado para el disfrute de todos. Ahora bien: sería ilícito cerrar a otros el camino para gozar de los bienes comunes. Luego es ilícito apropiarse de lo que es común.

3. Ambrosio escribe , y se consigna en el Decreto (d.47) : Nadie llame propio lo que es común. Y llama común a las cosas exteriores, como consta por todo el contexto. Luego parece ser ilícito que alguien se apropie alguna cosa exterior.

Contra esto: está Agustín, en el libro De haeres. , que dice que se llaman apostólicos aquellos hombres que con muchísima arrogancia se atribuyeron esa denominación, porque no recibían en su comunidad a los que usaban de sus mujeres y poseían cosas propias, como lo practican en la Iglesia católica los monjes y multitud de clérigos. Mas aquéllos eran herejes, ya que, separándose de la Iglesia, creen que no tienen esperanza alguna de salvación los que usan de esas cosas de las que ellos se abstienen. Luego es erróneo decir que no es lícito al hombre poseer cosas propias.

Respondo: Acerca de los bienes exteriores, dos cosas le competen al hombre. La primera es la potestad de gestión y disposición de los mismos, y en cuanto a esto, es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es también necesario a la vida humana por tres motivos: primero, porque cada uno es más solícito en gestionar aquello que con exclusividad le pertenece que lo que es común a todos o a muchos, puesto que cada cual, huyendo del trabajo, deja a otros el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay multitud de servidores; segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas si a cada uno le incumbe el cuidado de sus propios intereses; sin embargo, reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente; tercero, porque así el estado de paz entre los hombres se mantiene si cada uno está contento con lo suyo. De ahí que veamos que entre aquellos que en común y pro indiviso poseen alguna cosa se suscitan más frecuentemente contiendas.

En segundo lugar, también compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, el uso de los mismos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé

participación de éstas en las necesidades de los demás. Por eso dice el Apóstol, en 1 Tim 17-18: Manda a los ricos de este siglo que den y repartan con generosidad sus bienes.

A las objeciones:

1. La comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no porque éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y que nada deba poseerse como propio, sino porque la distinción de posesiones no es según el derecho natural, sino según la convención humana, lo cual pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto (q.57 a.2.3). Por consiguiente, la propiedad de las posesiones no está contra el derecho natural, sino que es un desarrollo de éste hecho por la razón humana.

2. Aquella persona que, habiendo llegado la primera a un espectáculo, facilitase la entrada a otros, no obraría ilícitamente, pero sí obraría con ilicitud si se la impidiera a los demás. Igualmente no actúa ilícitamente el rico si, habiéndose apoderado el primero de la cosa que era común en el comienzo, la reparte con otros; mas peca si priva indistintamente del uso de ellas a los demás. Por eso dice Basilio en el mismo lugar : ¿Por qué estás tú en la abundancia y aquél en la miseria, sino para que tú consigas los méritos de una buena distribución, y él reciba una corona en premio de su paciencia?

3. , cuando Ambrosio dice : Nadie llame propio lo que es común, habla de la propiedad en cuanto al uso, y por eso añade :Lo que excede de lo necesario para el gasto, se ha obtenido violentamente.

Artículo 3

¿Es esencial al hurto apoderarse ocultamente de la cosa ajena?

Objeciones por las que parece que no es esencial al hurto apoderarse ocultamente de la cosa ajena:

1. Lo que disminuye el pecado no parece pertenecer a la razón del pecado. Ahora bien: pecar en secreto entraña una disminución del pecado, como, por el contrario, para exagerar el pecado de algunos, dice Is 3,9: Igual que los sodomitas, hacen alarde de su pecado y no lo encubren. Luego no es esencial al hurto tomar ocultamente la cosa ajena.

2. escribe Ambrosio , y el Decreto también lo recoge, que no es menos culpable por quitar a otro lo que le pertenece que por denegar algo a los necesitados cuando se puede socorrerlos y se está en la abundancia. Luego el hurto no sólo consiste en apoderarse de la cosa ajena, sino que también abarca la retención de la misma.

3. el hombre puede sustraer de otro furtivamente también algún objeto suyo; por ejemplo, la cosa que depositó en manos de otro o la que le fue arrebatada por ésta injustamente. Luego la sustracción secreta de la cosa ajena no es de la esencia del hurto.

Contra esto: está Isidoro, en el libro Etymol. , que dice: El término hurtador viene de «furfus», oscuridad, que deriva de «fuscus», confuso, negro, porque el ladrón se aprovecha de la noche.

Respondo: En la definición del hurto concurren tres elementos. El primero es que entraña un quebrantamiento de la justicia, la cual da a cada uno lo suyo, y por este concepto es propio del hurto la usurpación de lo ajeno. El segundo elemento pertenece a la propia naturaleza del hurto, en cuanto que lo distingue de los pecados que están contra la persona, como el homicidio y el adulterio, y en este concepto el hurto trata sobre una cosa poseída. Pues, si alguien se apodera de

lo que es de otro no como posesión, sino como parte integrante de él, por ejemplo, si le amputa un miembro, o como persona allegada, por ejemplo, si se le quita su hija o esposa, no tiene propiamente razón de hurto. El tercer elemento diferencial que completa la noción del hurto consiste en apoderarse ocultamente de lo ajeno. Según todo esto, la definición precisa de hurto es la sustracción oculta de la cosa ajena.

A las objeciones:

1. La ocultación es algunas veces causa de pecado; por ejemplo, cuando uno se vale de ella para pecar, como sucede en el fraude y el engaño; y entonces no sólo no atenúa, sino que constituye la especie del pecado. Tal es el caso del hurto. Otras veces la ocultación es una simple circunstancia del pecado que lo atenúa, ya porque es signo de vergüenza, ya porque evita el escándalo.

2. Retener lo que es debido a otro tiene la misma razón de daño que el quitárselo, y, por consiguiente, bajo la injusta sustracción se entiende también la injusta retención.

3. Nada impide que lo que es esencialmente de uno, sea de otro de modo accidental; así, la cosa depositada es esencialmente de aquel que la deposita, mas también es de este en quien está depositada en cuanto a su custodia. Y, de igual suerte, lo que es arrebatado por la rapiña pertenece al raptor, no de modo esencial, sino sólo en cuanto a la retención.

Artículo 4

El hurto y la rapiña, ¿son pecados específicamente diferentes?

Objeciones por las que parece que el hurto y la rapiña no son pecados específicamente diferentes:

1. El hurto y la rapiña difieren por lo oculto y lo manifiesto, respectivamente, pues el hurto implica la sustracción oculta, mas la rapiña es sustracción violenta y manifiesta. Ahora bien: en las otras clases de pecados, la clandestinidad y la publicidad no diversifican la especie. Luego el hurto y la rapiña no son pecados de diferente especie.

2. los actos morales reciben su especie del fin, como antes se ha expuesto (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6); pero el hurto y la rapiña se ordenan a un mismo fin: apoderarse de lo ajeno. Luego no difieren específicamente.

3. del mismo modo que se roba un objeto para poseerlo, así también se roba una mujer para deleitarse en ella; por lo cual dice Isidoro, en el libro Etymol., que el raptor es llamado corruptor, y la raptada, corrupta. Pero se habla de raptó, ya se quite una mujer públicamente, ya en secreto. Luego también la cosa poseída del raptor se denomina hurtada, ya se quite en secreto, ya públicamente. Por tanto, no se diferencian el hurto y la rapiña.

Contra esto: está el Filósofo, en V Ethic., que distingue el hurto de la rapiña, caracterizando el hurto por la clandestinidad y la rapiña por la violencia.

Respondo: El hurto y la rapiña son vicios opuestos a la justicia en cuanto una persona infiere a otra un daño injusto. Pero nadie sufre lo injusto voluntariamente, como se prueba en V Ethic. Y, por eso, el hurto y la rapiña tienen razón de pecado por el hecho de que la sustracción sea involuntaria por parte de aquel a quien se le quita algo. Mas lo involuntario ocurre de dos modos: por ignorancia y por violencia, como se constata en III Ethic. Por consiguiente, una es la razón del pecado de rapiña y otra la del pecado de hurto, y por esto difieren en especie.

A las objeciones:

1. En otros géneros de pecados no se determina la razón de pecado por lo que haya de involuntario, como se determina en los pecados opuestos a la justicia; y, por tanto, donde tienen lugar diversas razones de involuntario, hay diversas especies de pecado.

2. El fin remoto de la rapiña y el hurto es el mismo; pero esto no es suficiente para la identificación de su especie, puesto que hay diversidad en los fines próximos, dado que el raptor quiere obtener lo ajeno por su propia fuerza; en cambio, el ladrón, por la astucia.

3. El rapto de una mujer no puede ser clandestino para la mujer que es raptada, y, por consiguiente, aunque sea oculto para la persona a quien aquélla es arrebatada, permanece siempre la razón de rapiña respecto de la mujer a la que se infiere violencia.

Artículo 5

El hurto, ¿es siempre pecado?

Objeciones por las que parece que el hurto no es siempre pecado:

1. Ningún pecado está mandado por precepto divino, como se lee en Eclo 15,21: Dios a nadie mandó obrar impíamente. Pero se halla que Dios ha preceptuado el hurto, pues dice Ex 12,35-36: Hicieron los hijos de Israel como el Señor había mandado a Moisés y despojaron a los egipcios. Luego parece que el hurto no es siempre pecado.

2. el que encuentra una cosa que no es suya, si la toma, parece cometer hurto, puesto que se apodera de cosa ajena. Mas esto parece ser lícito según la equidad natural, como afirman los jurisconsultos (infra ad 2). Luego parece que el hurto no es siempre pecado.

3. el que toma una cosa suya no parece que peca, puesto que no obra contra la justicia, cuya igualdad no destruye. Ahora bien: se comete hurto incluso si alguien toma clandestinamente lo suyo detentado y custodiado por otro. Luego parece que el hurto no es siempre pecado.

Contra esto: está Ex 20,15, que dice: No hurtarás.

Respondo: Si se considera la naturaleza del hurto, se hallarán en él dos razones de pecado: una, por la oposición a la justicia, que da a cada uno lo suyo, y en este sentido el hurto quebranta la justicia en cuanto que consiste en la sustracción de cosa ajena; otra, por razón de engaño o fraude que comete el ladrón, usurpando ocultamente y como por insidias la cosa ajena. Por tanto, es evidente que todo hurto es pecado.

A las objeciones:

1. Tomar la cosa ajena, oculta o manifiestamente, por autoridad del juez que así lo decreta, no es hurto, puesto que ya dicha cosa es debida a uno porque le fue adjudicada por sentencia. Por consiguiente, mucho menos fue hurto el que los hijos de Israel despojaron a los egipcios por mandato del Señor, que lo decretaba en reparación de las penas con que antes les habían afligido sin causa; y por esto se dice expresamente en Sab 10,19: Los justos tomaron los despojos de los impíos.

2. Acerca de las cosas halladas es preciso distinguir, pues hay algunas que jamás han pertenecido a los bienes de nadie, como las piedras preciosas y las piedras que se encuentran en la orilla del mar, y éstas se conceden al que las recoge ; y la misma razón vale respecto de los tesoros ocultos bajo tierra durante mucho tiempo, de los que no existe ningún poseedor, salvo que, según las leyes civiles, esté obligado el que los descubra a dar la mitad al dueño del campo si los

encontrase en campo ajeno. Por eso en la parábola del Evangelio (Mt 13,44), sobre el descubridor del tesoro escondido en el campo, se dice que compró el campo, como para tener el derecho de poseer todo el tesoro. Mas hay otras cosas halladas que han pertenecido recientemente a alguien, y entonces, si alguien las toma, no con ánimo de retenerlas, sino con propósito de devolverlas a su dueño, que no las tiene por perdidas, no comete hurto; e igualmente si se tienen por perdidas y así lo cree el que las encuentra, aunque las retenga para sí no comete hurto. Fuera de estos casos, se comete pecado de hurto. Por lo cual, Agustín dice en una homilía, y se constata en el Decreto: Si encontraste algo y no lo devolviste, lo robaste.

3. El que furtivamente sustrae algo suyo que estaba depositado en poder de otro, grava al depositario, puesto que está obligado a restituir o a probar que es inocente, y, por tanto, es evidente que peca y está obligado a relevar al depositario de su gravamen. Pero el que furtivamente sustrae la cosa suya que otro injustamente retiene, peca en verdad, no porque dañe al detentador, que por eso no está obligado a ninguna retribución o compensación, sino porque peca contra la justicia común por usurpar hacer justicia en su propia causa sin someterse a las formalidades del derecho. Por tanto, está obligado a satisfacer a Dios y a esforzarse en atenuar el escándalo de los prójimos si se hubiera producido.

Artículo 6

El hurto, ¿es pecado mortal?

Objeciones por las que parece que el hurto no es pecado mortal:

1. Dice Prov 6,30: No hay gran culpa cuando uno comete un hurto. Mas todo pecado mortal es culpa grande. Luego el hurto no es pecado mortal.

2. la pena de muerte es debida al pecado mortal. Pero por el hurto no se aplica en la ley pena de muerte, sino solamente una pena de indemnización, según aquello de Ex 22,1: Si alguno hurtase buey u oveja, restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja. Luego el hurto no es pecado mortal.

3. puede cometerse hurto en cosas pequeñas lo mismo que en cosas grandes. Ahora bien: parece desproporcionado que por hurto de alguna pequenez, por ejemplo de una aguja o de una pluma, sea un hombre castigado con muerte eterna. Luego el hurto no es pecado mortal.

Contra esto: está el hecho de que nadie es condenado por el juicio divino sino a causa de un pecado mortal. Y hay quien es condenado por hurto, según las palabras del Zac 5,3: He aquí la maldición que avanza sobre la faz de la tierra, porque, conforme está escrito, todo ladrón será condenado. Luego el hurto es pecado mortal.

Respondo: Según se ha demostrado anteriormente (q.59 a.4; 1-2 q.72 a.5), pecado mortal es el que se contrapone a la caridad, en cuanto que es la vida espiritual del alma; y la caridad consiste principalmente en el amor de Dios y secundariamente en el amor del prójimo, a ella pertenece que queramos el bien para éste y se lo realicemos. Mas por el hurto inferimos perjuicio al prójimo en sus bienes; y si los hombres se robaran unos a otros en cada instante, perecería la sociedad humana. Por consiguiente, el hurto, como contrario a la caridad, es pecado mortal.

A las objeciones:

1. Se dice que el hurto no es culpa grande en dos sentidos: uno, por la necesidad que induce a robar, la cual atenúa o totalmente elimina la culpa, como

se verá más adelante (a.7); y por eso se añade: Hurta, pues, para socorrer a un ser hambriento. De otro modo se dice que el hurto no es gran culpa en comparación con el delito de adulterio, que se castiga con la muerte (Lev 20,10; Dt 22,22), por cuya razón se añade (v.31-32), respecto del ladrón, que, si fuere cogido, pagará siete veces el valor, mientras que el adúltero perderá su vida.

2. Las penas de la vida presente más bien son medicinales que retributivas; porque la retribución está reservada al juicio divino, que se hará, según la verdad (Rom 2,2), contra los pecadores. Por eso, en el juicio de la vida presente no se aplica la pena de muerte por cualquier pecado mortal, sino solamente por aquellos que irrojan un daño irreparable o también por los que entrañan alguna horrible perversidad, y, en consecuencia, por el hurto que no causa daño irreparable no se aplica, según el juicio temporal, la pena de muerte, a no ser que el hurto se agrave por alguna grave circunstancia, como es evidente en el sacrilegio, que es hurto de cosas sagradas, y en el peculado, que es hurto de los caudales del erario, como se prueba por Agustín en *Super Ioan.*, y en el plagio, que es el secuestro de un hombre, por el que es castigado uno con la muerte, según Ex 21,16. 3. La razón considera nimiedad lo que es poco importante, y, por consiguiente, el hombre no cree sufrir perjuicio de hurto en aquellas cosas que son mínimas, y la persona que sustrae la cosa puede presumir por ello que no va contra la voluntad del dueño. Por tanto, si uno furtivamente quita tales cosas mínimas, puede excusarse de pecado mortal; pero si tiene ánimo de hurtar y de inferir perjuicio al prójimo, incluso en tales nimiedades puede haber pecado mortal, como también en el solo pensamiento consentido.

Artículo 7

¿Es lícito al hombre robar en estado de necesidad?

Objeciones por las que parece que a nadie es lícito robar en estado de necesidad:

1. No se impone, en efecto, penitencia sino al que peca. Mas en *Extra De furtis* está prescrito que si alguno, por necesidad de hambre o desnudez, hubiera hurtado alimento, vestido o ganado, ha de hacer penitencia durante tres semanas. Luego no es lícito hurtar por necesidad.

2. dice el Filósofo, en *II Ethic.*, que hay cosas en su mismo nombre implican una idea de malicia, entre las que cita el hurto. Pero lo que en sí mismo es malo no puede hacerse bueno por ningún buen fin. Luego no puede nadie robar lícitamente para proveer a su necesidad.

3. el hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Ahora bien: no es lícito hurtar para socorrer al prójimo con una limosna, como escribe Agustín en el libro *Contra mendacium*. Luego tampoco es lícito hurtar para cubrir la necesidad propia.

Contra esto: está el hecho de que en caso de necesidad todas las cosas son comunes, y, de este modo, no parece que sea pecado si uno toma una cosa de otro, porque la necesidad la hace común.

Respondo: Las cosas que son de derecho humano no pueden derogar el derecho natural o el derecho divino. Ahora bien: según el orden natural instituido por la divina providencia, las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente, por la distribución y apropiación, que procede del derecho humano, no se ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre. Por esta razón, los bienes superfluos, que algunas personas poseen, son debidos por derecho natural al

sostenimiento de los pobres, por lo cual Ambrosio , y en el Decreto se consigna también, dice: De los hambrientos es el pan que tú tienes; de los desnudos, las ropas que tú almacenas; y es rescate y liberación de los desgraciados el dinero que tú escondes en la tierra. Mas, puesto que son muchos los que padecen necesidad y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad. Sin embargo, si la necesidad es tan evidente y tan urgente que resulte manifiesta la premura de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña.

A las objeciones:

1. La decretal allí citada trata del caso en que la necesidad no es urgente.
2. El usar de la cosa ajena ocultamente sustraída en caso de extrema necesidad no tiene razón de hurto propiamente hablando, puesto que por tal necesidad se hace suyo lo que uno sustrae para sustentar su propia vida.
3. En el caso de una necesidad semejante también puede uno tomar clandestinamente la cosa ajena para socorrer así al prójimo indigente.

Artículo 8

La rapiña, ¿puede realizarse sin cometer pecado?

Objeciones por las que parece que la rapiña puede realizarse sin cometer pecado:

1. Siempre la presa o botín se arrebatada con violencia, lo cual parece pertenecer a la naturaleza de la rapiña, según lo expuesto (a.4). Ahora bien: es lícito arrancar a los enemigos el botín, pues dice Ambrosio, en el libro De Patriarchis : Cuando el botín caiga en poder del vencedor, la disciplina militar exige que se le conserve íntegro al rey para que él lo distribuya. Luego la rapiña es lícita en algún caso.

2. es lícito quitar a otro lo que no es suyo. Mas las cosas que tienen los infieles no son propias de ellos, como les dice Agustín en la epístola Ad Vinc. Donatist. : Llamáis falsamente vuestras las cosas que no poseéis justamente y que deben seros quitadas, según las leyes de los reyes de la tierra. Luego parece que se puede lícitamente arrebatar a los infieles alguna cosa.

3. los príncipes de la tierra arrancan violentamente muchas cosas de sus súbditos, lo cual parece pertenecer a la naturaleza de la rapiña. Mas parece grave decir que pecan al hacer esto, pues entonces casi todos los príncipes se condenarían. Luego la rapiña es lícita en algún caso.

Contra esto: está el hecho de que se puede hacer a Dios un sacrificio o una ofrenda de todo lo adquirido lícitamente; mas no puede hacerse del fruto de la rapiña, según el texto de Is 61,8: Yo soy el Señor, que amo la justicia y aborrezco holocaustos de rapiña. Luego no es lícito apoderarse de alguna cosa por la rapiña.

Respondo: La rapiña implica cierta violencia y coacción por la que se arrebatada a un hombre contra toda justicia lo que es suyo. Mas en la sociedad de los hombres nadie puede emplear la coacción a no ser por pública potestad; por tanto, quienquiera que arrebatada violentamente algo a otro, si es persona particular y no utiliza la pública potestad, obra ilícitamente y comete rapiña, como sucede en los ladrones.

A su vez, a los príncipes está encomendada la autoridad pública para que sean los guardianes de la justicia; y, por consiguiente, no les es lícito emplear violencia y coacción sino con arreglo a las exigencias de la justicia, y esto ya contra los enemigos en el combate, ya contra los ciudadanos castigando a los malhechores. El hecho de que por tal violencia se despoje no tiene razón de rapiña, puesto que no va contra la justicia. Pero si, en contra de la justicia, algunos, a través de la autoridad pública, arrebatan violentamente las cosas de otras personas, obran ilícitamente, cometen rapiña y están obligados a la restitución.

A las objeciones:

1. Acerca del botín es preciso distinguir. Puesto que, si los que saquean a los enemigos hacen guerra justa, aquellas cosas que por violencia adquieren en la guerra se convierten en suyas propias; en esto no hay razón de rapiña y, por consiguiente, no están obligados a la restitución. Sin embargo, aun estos que hacen una guerra justa pueden pecar por codicia al apoderarse del botín si es mala su intención, es decir; si pelean no por la justicia, sino principalmente por el botín; pues dice Agustín, en el libro De verb. Dom. , que combatir por el botín es pecado. Y si los que toman el botín lo hacen en una guerra injusta, cometen rapiña y están obligados a la restitución.

2. Algunos infieles poseen injustamente sus cosas sólo en cuanto las leyes de los príncipes de la tierra ordenan que las pierdan; y, por consiguiente, pueden serles quitadas por la fuerza, mas no por autoridad privada, sino por autoridad pública.

3. Si los príncipes exigen a los súbditos lo que conforme a justicia se les debe para conservar el bien común, no cometen rapiña, aunque empleen la violencia. Pero si indebidamente les arrancan algo por la fuerza, incurren en rapiña y también en latrocinio. Por eso exclama Agustín, en IV De civ. Dei : Sin la justicia, ¿qué son los reinados sino grandes pandillas de ladrones? ¿ Y qué son las pandillas de bandidos sino pequeños reinados? Y Ez 22,27 dice: Sus príncipes están en medio de ellas como los lobos que arrebatan la presa. Por consiguiente, están obligados a la restitución lo mismo que los ladrones; y pecan tanto más gravemente que los ladrones cuanto más peligrosos son sus actos y más quebrantan la justicia pública, de la que han sido constituidos guardianes.

Artículo 9

El hurto, ¿es pecado más grave que la rapiña?

Objeciones por las que parece que el hurto es pecado más grave que la rapiña:

1. El hurto, además de la sustracción de la cosa ajena, auna el fraude y el dolo, lo que no ocurre en la rapiña. Y el fraude y el dolo tienen por sí mismos naturaleza de pecado, como ya se ha expuesto (q.55 a.4.5). Luego el hurto parece ser pecado más grave que la rapiña.

2. la vergüenza es el temor respecto a un acto repulsivo, como se afirma en IV Ethic. Pero más se avergüenzan los hombres del hurto que de la rapiña. Luego el hurto es más repulsivo que la rapiña.

3. un pecado parece ser tanto más grave cuanto mayor es el número de personas a quienes perjudica. Pero por el hurto puede perjudicarse a grandes y pequeños, mas por la rapiña sólo a los impotentes, a los que se puede inferir violencia. Luego parece ser más grave el pecado de hurto que el de rapiña.

Contra esto: está el hecho de que las leyes castigan más gravemente la

rapiña que el hurto.

Respondo: La rapiña y el hurto tienen razón de pecado, como se ha expuesto antes (a.4), a causa de la involuntariedad que existe por parte de aquel a quien se le quita algo; con la diferencia, sin embargo, de que en el hurto la involuntariedad se produce por ignorancia, pero en la rapiña se origina por violencia. Y más involuntario es algo causado por la violencia que por la ignorancia, porque la violencia se opone más directamente a la voluntad que la ignorancia. Por consiguiente, la rapiña es pecado más grave que el hurto.

Hay también otra razón, puesto que por la rapiña no sólo se infiere daño a alguno en sus bienes, sino que también redonda en cierta ignominia o injuria de la persona; y esto sobrepasa al fraude y al dolo, que pertenecen al hurto.

A las objeciones:

1. De lo expuesto se deduce la contestación a la primera objeción.
2. Los hombres, apegados a las cosas sensibles, se glorían más de la fuerza exterior, que se manifiesta en la rapiña, que de la virtud interior, que es destruida por el pecado; y, por consiguiente, se avergüenzan menos de la rapiña que del hurto.
3. Aunque se puede perjudicar a mucha gente más por el hurto que por la rapiña, sin embargo se pueden causar más graves perjuicios por la rapiña que por el hurto. De ahí que también por eso es más detestable la rapiña.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 66

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 67

Cuestión 67. La injusticia del juez en los procesos

Corresponde a continuación tratar de los pecados opuestos a la justicia conmutativa que se cometen por medio de las palabras con que es ofendido el prójimo (cf. q.64 introd.). En primer lugar se estudiarán los que tienen lugar en el juicio; y en segundo término, los perjuicios causados por palabras proferidas fuera del juicio (q.72).

Sobre lo primero se presentan cinco consideraciones: primera, sobre la injusticia del juez al juzgar; segunda, sobre la injusticia del acusador en su acusación (q.68); tercera, sobre la injusticia por parte del reo en su defensa (q.69); cuarta, sobre la injusticia del testigo en su declaración (q.70); quinta, sobre la injusticia del abogado en su informe o intervención (q.71).

Acerca de lo primero se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Puede uno juzgar con justicia al que no es súbdito suyo?
2. ¿Es lícito a un juez juzgar contra la verdad que conoce, aunque lo haga basándose en lo que ha sido alegado en el proceso?
3. ¿El juez puede condenar con justicia a uno que no ha sido acusado?
4. ¿Puede lícitamente condonar la pena?

Artículo 1

¿Puede uno juzgar con justicia al que no es súbdito suyo?

Objeciones por las que parece que uno puede juzgar con justicia al que no es súbdito suyo:

1. En Dan 13,45ss se dice que Daniel juzgó y condenó a los ancianos convictos de falso testimonio, y aquellos ancianos no eran súbditos de Daniel, sino que ellos eran los jueces del pueblo (v.5.41). Luego puede alguno lícitamente juzgar al que no es súbdito suyo.

2. Cristo no era súbdito de hombre alguno; antes bien, era Rey de reyes y Señor de los señores (Ap 17,14; 19,16), y, no obstante, se sometió al juicio del hombre. Luego parece que alguno puede lícitamente juzgar a quien no es súbdito suyo.

3. según derecho , cada uno cae bajo el fuero judicial competente según la naturaleza del delito. Pero a veces la persona que delinque no está sujeta al juez a quien compete el fuero de aquel lugar donde la causa se sigue; por ejemplo, cuando es de otra diócesis o cuando está exento. Luego parece que alguno puede juzgar al que no es su súbdito.

Contra esto: está Gregorio, que, a propósito de aquel texto de Dt 23,25 que dice: Si entrases en el sembrado..., escribe : No puedes meter la hoz de tu juicio en la cosecha que parece estar encomendada a otro.

Respondo: La sentencia del juez tiene cierto carácter de ley particular dictada respecto a un hecho particular, y, por tanto, así como la ley general debe tener fuerza coactiva, según manifiesta el Filósofo en X Ethic , también la sentencia del juez debe tener la misma fuerza coactiva, por la que ambas partes sean obligadas a su observancia; de lo contrario, el juicio no sería eficaz. Pero no tiene lícitamente potestad coactiva en las cosas humanas sino el que ejerce autoridad pública, y los que la ejercitan son considerados como los superiores respecto de aquellos sobre quienes, en su calidad de súbditos, recae la potestad, ya tengan aquéllos potestad ordinaria, ya delegada. Por tanto, es evidente que nadie puede juzgar a otra persona a no ser que ésta sea de algún modo su súbdito, ya por delegación, ya por potestad ordinaria.

A las objeciones:

1. La potestad que Daniel recibió para juzgar a aquellos ancianos fue como conferida por inspiración divina; lo cual se indica por lo que allí se dice (v.45): El Señor suscitó el espíritu de un joven.

2. , en los asuntos humanos, unas personas por propia voluntad pueden someterse al juicio de otras, aunque éstas no sean sus superiores, como acontece en los que se comprometen a la decisión de arbitros; y de ahí se deriva la necesidad de que el arbitraje sea robustecido por la pena, puesto que los arbitros, que no son los superiores, no tienen por sí plena potestad coercitiva. Así, pues, también Cristo, por propia voluntad, se sometió al juicio humano, como también el papa León se sometió al juicio del emperador.

3. El obispo en cuya diócesis delinque alguien, se convierte, por razón del mismo delito, en superior del reo, aunque sea persona exenta, a no ser que el delito verse sobre cosa exenta, como en la administración de bienes de un monasterio exento. Pero si alguna persona exenta comete un hurto, un homicidio o algo similar, puede ser justamente condenada por el ordinario.

Artículo 2

¿Es lícito al juez juzgar contra la verdad que conoce, aunque lo haga basándose en las pruebas aducidas en contrario?

Objeciones por las que parece que no es lícito al juez juzgar contra la verdad que conoce, basándose en las pruebas aducidas en contrario:

1. En Dt 17,9 se lee: Te encaminarás a los sacerdotes del linaje de Leví, y al que fuese juez en aquel tiempo le consultarás, y te manifestarán su juicio conforme a la verdad. Pero a veces se alegan cosas contra la verdad, como cuando se prueba algo por falsos testigos. Luego no es lícito al juez juzgar según las cosas que se aducen y prueban, y que son contrarias a la verdad que él conoce.

2. el hombre, al juzgar, debe conformarse al juicio divino, puesto que el juicio es de Dios, como se lee en Dt 1,17. Pero el juicio de Dios es según verdad, según se dice en Rom 2,2; e Is 11, 3-4 anunció que Jesucristo no juzgará según lo que vean sus ojos ni argüirá por lo que perciban sus oídos, sino que juzgará a los pobres con justicia y sentenciará con equidad en defensa de los humildes de la tierra. Luego el juez no debe dictar sentencia según lo que se prueba delante de él, en contra de lo que él mismo conoce.

3. en el juicio se exigen pruebas para que el juez se persuada de la verdad de los hechos, por lo cual, en aquellas cosas que son notorias, no se requiere observar el procedimiento judicial, según aquello de 1 Tim 5,24: Los pecados de algunos hombres son manifiestos aun antes de examinarse en juicio. Luego si el juez conoce por sí mismo la verdad, no debe atender a lo que se prueba, sino dictar sentencia según la verdad que ha conocido.

4. la palabra conciencia implica la aplicación de la ciencia a algo operable, como se ha expuesto en la primera parte (1 q.79 a.13). Pero obrar contra la conciencia es pecado. Luego el juez peca si sentencia según lo alegado y contra la conciencia que tiene de la verdad.

Contra esto: está Ambrosio , en Super Psalt. , que dice: El buen juez nada hace a su arbitrio, sino que falla según el derecho y las leyes. Esto es juzgar según lo que se alega y se prueba en juicio. Luego el juez debe juzgar conforme a estas pruebas y no según su propio arbitrio.

Respondo: Como se ha expresado ya (a.1; q.60 a.6), juzgar corresponde al juez en cuanto ejerce pública autoridad, y, por consiguiente, debe informarse al

juzgar, no según lo que él conoce como persona particular, sino según lo que se le hace conocer como persona pública. Mas esto llega a su conocimiento por una fuente común y otra particular: en la común, por las leyes públicas, ya divinas, ya humanas, contra las que no debe admitir prueba alguna; en la particular, en cada caso individual, por medio de las pruebas, los testigos y otros testimonios legítimos de esta índole, que debe seguir al juzgar más bien que aquello que sabe como persona privada. Puede, sin embargo, servirse de esto para discutir con más rigor las pruebas aducidas a fin de poder investigar sus defectos, y si no las puede rechazar en derecho, debe seguirlas al juzgar, como se ha expuesto anteriormente (sed cont.).

A las objeciones:

1. En aquellas palabras se contiene una advertencia previa sobre el objeto del litigio que se debe hacer a los jueces, para que se entienda que éstos deben juzgar la verdad según las pruebas que les han sido presentadas.

2. Sólo a Dios compete juzgar por su propio poder, y, por consiguiente, en el juicio se funda en la verdad que El mismo conoce y no en lo que percibe de los otros. Y el mismo razonamiento debe hacerse sobre Cristo, que es verdadero Dios y hombre; mas los otros jueces no juzgan por propia potestad, y, por tanto, no hay similitud de razón.

3. El Apóstol habla del caso en que algo es patente no sólo al juez, sino a él y a otros, de manera que el reo de ningún modo puede negar su crimen, sino que inmediatamente es convicto por la evidencia misma del hecho. Pero si el crimen es patente al juez y no a otros, o a otros y no al juez, entonces es necesario el debate del procedimiento judicial.

4. El hombre, en lo concerniente a su propia persona, debe formar su conciencia por medio de su propia ciencia; mas en lo que pertenece a la potestad pública, debe formar su conciencia según lo que pueda averiguar en el juicio público, etc.

Artículo 3

¿Puede un juez juzgar a alguien aunque no haya acusador?

Objeciones por las que parece que un juez puede juzgar a alguien aunque no haya acusador:

1. La justicia humana se deriva de la justicia divina. Y Dios juzga a los pecadores aunque no haya acusador. Luego parece que el hombre puede condenar en juicio aunque no esté presente un acusador.

2. se requiere el acusador en el juicio para que presente el crimen al juez. Mas algunas veces puede llegar el crimen a conocimiento del juez por otros modos distintos de la acusación; como, por ejemplo, por denuncia o por la opinión pública, o incluso si lo ve el juez. Luego éste puede condenar a alguien sin que haya acusador.

3. los hechos de los santos se nos narran en las Escrituras como ciertos ejemplos de vida humana. Pero Daniel fue al mismo tiempo acusador y juez contra aquellos viejos inicuos, como recoge Dan 13,45ss. Luego no va contra la justicia si uno condena a alguien como juez y es también acusador.

Contra esto: está Ambrosio, que, exponiendo la sentencia del Apóstol acerca del fornicador en 1 Cor 5,2, dice que el juez no debe condenar sin que haya acusador, puesto que el Señor ni siquiera rechazó a Judas, a pesar de ser ladrón, por no haber sido acusado.

Respondo: El juez es intérprete de la justicia; por eso, como dice el

Filósofo en V Ethic. ,los hombres recurren al juez como a cierta justicia animada. Pero la justicia, como se ha dicho (q.58 a.2), no se da respecto de uno mismo, sino respecto de otro; por eso es preciso que el juez juzgue entre dos, lo cual, en verdad, tiene lugar cuando uno es acusador y el otro reo. Por tanto, en materia criminal no puede el juez condenar a alguien en juicio si no tiene acusador, según el texto de Hech 25,16: No es costumbre entre los romanos condenar a un hombre sin que el acusado tenga presentes a sus acusadores y sin darle ocasión de defensa, para justificarse de los delitos que se le imputan.

A las objeciones:

1. Dios, en su juicio, se sirve de la conciencia del que peca como de un acusador, según aquello de Rom 2,15: Los pensamientos interiores les acusan o les defienden. También la evidencia del hecho sirve para lo mismo, según el texto de Gén 4,10: La voz de la sangre de tu hermano Abel clama a mí desde la tierra.

2. La opinión pública hace las veces del acusador. De ahí que, sobre Gén 4,10: La voz de la sangre de tu hermano, etc., comenta la Glosa : La evidencia del crimen perpetrado hace innecesario al acusador. Pero en la denuncia, como se ha expuesto (q.33 a.7), no se busca el castigo del que peca, sino su enmienda, y, por eso, no se obra en contra de aquel cuyo pecado se denuncia, sino en su favor; de ahí que no se necesite acusador. También a veces se aplica una pena por rebelión contra la Iglesia; la cual, por ser manifiesta, ocupa el lugar del acusador. Sin embargo, no se puede proceder a dictar sentencia por lo que el mismo juez particularmente ve, sino que ha de seguir el procedimiento del juicio público.

3. Dios, en su juicio, procede por propio conocimiento de la verdad, mas no el hombre, como se ha expresado (a.2). Y, por consiguiente, el hombre no puede ser al mismo tiempo acusador, testigo y juez, como Dios. Daniel fue, no obstante, a la vez acusador y juez, como ejecutor del juicio divino, por cuya inspiración era movido, como se ha dicho (a.1 ad 1).

Artículo 4

El juez, ¿puede lícitamente condonar la pena?

Objeciones por las que parece que el juez puede lícitamente condonar la pena:

1. Dice Sant 2,13: Sufrirá juicio sin misericordia aquel que no usó de misericordia. Ahora bien: nadie es castigado por no hacer lo que no le es lícito hacer. Luego cualquier juez puede lícitamente ejercitar la misericordia condonando la pena.

2. el juicio humano debe imitar al juicio divino. Y Dios remite la pena a los penitentes porque no quiere la muerte del pecador, como afirma Ez 18,23; 33,2. Luego también el hombre, como juez, puede lícitamente mitigar la pena al penitente.

3. a todo el mundo es lícito hacer lo que es provechoso para otro y a nadie perjudica. Mas absolver al reo de la pena le es provechoso y a nadie perjudica. Luego puede lícitamente el juez absolver de la pena al reo.

Contra esto: está Dt 13,8-9, que prescribe contra el que induce a adorar a los dioses falsos: No le mires con piedad, de modo que tengas compasión de él y le ocultes, sino que al instante habrás de darle muerte; y contra el homicida añade Dt 19,12-13: ¡Muera, y no tengas piedad de él!

Respondo: Como consta de lo expuesto (a.2.3), hay que considerar dos aspectos en lo que atañe a este tema referente al juez: primero, que debe juzgar

entre un acusador y un reo; segundo, que él dicta la sentencia del juicio no como por propia autoridad, sino en nombre de la potestad pública. De ahí que por dos razones no pueda el juez absolver al reo de la pena: primera, por parte del acusador, a cuyo derecho pertenece algunas veces que el reo sea castigado; por ejemplo, por alguna injuria cometida en contra suya y cuyo perdón no queda al arbitrio de ningún juez, puesto que todo juez está obligado a dar a cada uno su derecho.

Segunda, por parte del Estado, cuya potestad ejerce y a cuyo bien pertenece el que los malhechores sean castigados. Sin embargo, en cuanto a este punto, hay que establecer una diferencia entre los jueces inferiores y el juez supremo, esto es, el príncipe, a quien está confiada plenamente la pública potestad. Pues el juez inferior no tiene facultad de absolver al reo de la pena en contra de las leyes impuestas a él por un superior. Por lo cual, sobre aquellas palabras de Jn 19,11: No tendrías poder alguno sobre mí, comenta Agustín : Dios había dado a Pilato una potestad tal que quedaba sometido a la autoridad del César, de manera que no era libre para absolver al acusado. Pero el príncipe, que tiene la plena potestad en el Estado, podrá lícitamente absolver al reo si el que ha sido injuriado quiere perdonar la injuria y si viese que no es nocivo al bien común.

A las objeciones:

1. La misericordia del juez tiene lugar en los asuntos que se dejan a su arbitrio, en los cuales es propio del hombre de bien disminuir las penas, como escribe el Filósofo en V Ethic. ; pero en las materias que están determinadas por la ley divina o la humana, no está en su mano usar de misericordia.

2. Dios tiene suprema potestad de juzgar; además, sobre El recaen todos los pecados cometidos contra alguien; por tanto, es libre para perdonar la pena, máxime debiéndose la pena al pecado, por ser éste una ofensa contra El. Sin embargo, Dios no perdona la pena sino porque está en armonía con su bondad, que es la raíz de todas las leyes.

3. El juez, si indebidamente perdonara la pena, perjudicaría a la sociedad, a la cual importa que se castiguen las malas acciones para evitar los delitos, y por eso Dt 13,11, después de haber determinado el castigo del seductor, añade: Para que cuando todo Israel lo oiga, tema y jamás realice una cosa que se parezca a ésta. Perjudicaría también a la persona a quien fue inferida la injuria, la cual recibe una compensación por el castigo del que le injurió, que entraña para ella una cierta restitución de honra.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 67

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 68

Cuestión 68. Lo concerniente a la acusación injusta

Corresponde a continuación tratar de lo concerniente a la acusación injusta (cf. q.67 introd.).

Acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

1. El hombre, ¿está obligado a acusar?
2. ¿Debe hacerse la acusación por escrito?
3. ¿De qué modo es viciosa la acusación?
4. ¿Cómo deben ser castigados los que acusan falsamente?

Artículo 1

El hombre, ¿está obligado a acusar?

Objeciones por las que parece que el hombre no está obligado a acusar:

1. Nadie está eximido por un pecado del cumplimiento de un precepto divino, puesto que, en este caso, reportaría ventaja de su pecado. Pero algunas personas, a causa de su pecado, se hacen inhábiles para acusar, como los excomulgados, los desacreditados y los que son acusados de grandes delitos, antes que se demuestre ser inocentes. Luego el hombre no está obligado por precepto divino a acusar.

2. todo débito depende de la caridad, que es el fin del precepto (1 Tim 1,5); por lo cual se dice en Rom 13,8: Nada debáis a nadie, a no ser amor de unos a los otros. Mas el deber de caridad lo tiene el hombre para todos, grandes y pequeños, súbditos y superiores. Luego, no debiendo los súbditos acusar a los prelados ni los menores a sus mayores, como se prueba en muchos capítulos del Decreto, parece que nadie está obligado por deber a ser acusador.

3. nadie está obligado a obrar contra la fidelidad que debe al amigo, puesto que no debe hacer a otro lo que no quiere que se haga con él. Ahora bien: el acusar a alguien va algunas veces contra la fidelidad que se debe a un amigo, como se expresa en Prov 11,13: Quien anda con doblez, descubre los secretos; mas el que es fiel calla lo que el amigo le confió. Luego el hombre no está obligado a acusar.

Contra esto: está Lev 5,1, que dice: Si pecase una persona porque, aun oyendo la declaración bajo juramento, y habiendo sido testigo de un hecho que vio o del que tuvo conocimiento, no lo denunciara, llevará consigo su iniquidad.

Respondo: Como se ha expuesto (q.67 a.3 ad 2), la diferencia entre la denuncia y la acusación estriba en que en la denuncia se atiende a la enmienda del hermano; sin embargo, en la acusación se busca el castigo del crimen. Pero las penas de la vida presente no se infligen por sí mismas, puesto que no está aquí aún el tiempo último de la retribución, sino en cuanto que son medicinales y sirven ya para la enmienda del pecado personal, ya para el bien del Estado, cuya tranquilidad se procura por el castigo de los delincuentes. El primero de estos fines se alcanza en la denuncia, como se ha expresado; pero el segundo pertenece propiamente a la acusación. Por consiguiente, si el crimen fuese tal que redundara en detrimento del Estado, el hombre está obligado a la acusación con tal de que pueda aportar prueba suficiente, lo cual corresponde al cargo de acusador; tal ocurre, por ejemplo, cuando el pecado de alguno redunde en daño, ya corporal, ya espiritual, de la sociedad. Pero si el pecado no fuese tal que redundase en contra de la comunidad, o también si no pudiese ofrecer prueba suficiente, no hay obligación de intentar la acusación, puesto que nadie está obligado a lo que no puede llevar a su término de una manera legítima.

A las objeciones:

1. Nada impide que por el pecado se vuelva alguno impotente para realizar aquello que los hombres están obligados a hacer; por ejemplo, merecer la vida eterna y recibir los santos sacramentos. Pero tampoco el hombre reporta de esto una ventaja; antes bien, faltar a esas obligaciones que está obligado a hacer, es ya una pena gravísima, puesto que los actos virtuosos son perfecciones del hombre.

2. Está prohibido a los súbditos acusar a sus preladados si pretenden difamar y censurar su vida, no por afecto de caridad, sino por malicia ; o también si los súbditos, al querer acusar, fuesen ellos mismos culpables, como está prescrito en el Decreto II c.7 . De lo contrario, si reúnen las condiciones y aptitudes convenientes, les es lícito acusar por caridad a sus superiores.

3. Revelar los secretos en perjuicio de una persona es contrario a la fidelidad, pero no si se revelan a causa del bien común, el cual siempre debe ser preferido al bien particular. Y por esto no es lícito recibir secreto alguno contrario al bien común. Sin embargo, no es absolutamente secreto lo que puede probarse por testigos suficientes.

Artículo 2

¿Es necesario que la acusación se haga por escrito?

Objeciones por las que parece que no es necesario que la acusación se haga por escrito:

1. La escritura ha sido inventada para ayudar a la memoria humana acerca de cosas pretéritas. Mas la acusación se refiere a algo presente. Luego la acusación no necesita de escritura.

2. prescribe el Decreto II c.8 :Ningún ausente puede acusar ni ser acusado por otro. Pero la escritura parece ser útil para transmitir algo a los ausentes, como prueba Agustín en X De Trin. Luego la escritura no es necesaria en la acusación, sobre todo cuando dice el canon que ninguna acusación se reciba por escrito.

3. el crimen de una persona se revela tanto por la acusación como por la denuncia. Mas en la denuncia no es necesaria la escritura. Luego parece que tampoco lo es en la acusación.

Contra esto: está el Decreto II c.8 , que establece: Las personas de los acusadores nunca sean admitidas sin la presentación de un escrito.

Respondo: Como se ha dicho (q.67 a.3), cuando en los crímenes se procede por vía de acusación, el acusador se constituye en parte, de modo que el juez ocupa el término medio entre el acusador y el que es acusado para proceder al examen de la justicia, en lo que conviene, en cuanto le sea posible, actuar con garantías de certeza. Pero, puesto que lo expresado de palabra se borra fácilmente de la memoria, el juez no podría estar seguro, cuando llegase a sentenciar, qué se ha dicho y de qué modo ha sido dicho si no estuviese formulado por escrito. Y por esto, con razón, se ha establecido que la acusación y las otras diligencias de un proceso sean redactadas por escrito.

A las objeciones:

1. Es difícil, dada la multitud y diversidad de las palabras, retener cada una de ellas, como se evidencia por el hecho de que muchos que han oído las mismas palabras, si fueran interrogados, no las referirían de la misma manera, incluso después de muy poco tiempo transcurrido. Y, sin embargo, una pequeña diferencia de las palabras puede variar el sentido; por lo que, aunque deba el juez promulgar en corto plazo la sentencia, conviene, no obstante, para la seguridad del juicio, que la acusación se formule por escrito.

2. La escritura no sólo es necesaria por la ausencia de la persona que

comunica o del destinatario, sino también por el transcurrir del tiempo, como se ha expuesto (ad 1). Por consiguiente, cuando dice el canon citado : No se reciba por escrito acusación de nadie, debe entenderse del ausente que por carta envía su acusación; mas no se excluye con esto que, si el acusador está presente, sea necesaria la escritura.

3. El denunciante no se obliga a probar, por lo cual no es castigado si no puede probarlo. Y, por ende, para la denuncia no es necesaria la escritura, sino que es suficiente si se denuncia verbalmente el hecho a la autoridad eclesiástica, la cual, en virtud de su oficio, procederá a la enmienda del hermano.

Artículo 3

La acusación, ¿se hace injusta por mediar en ella calumnia, prevaricación o tergiversación?

Objeciones por las que parece que la acusación no se hace injusta por mediar en ella calumnia, prevaricación o tergiversación:

1. Según prescribe el Decreto II c.3 ,calumniar es acusar de crímenes falsos. Ahora bien: algunas veces una persona acusa a otra de un crimen falso por ignorancia del hecho, la cual le excusa. Luego parece que no siempre la acusación se convierte en injusta, aunque sea calumniosa.

2. se dice allí mismo que prevaricar es ocultar crímenes verdaderos. Pero esto no parece ser ilícito, puesto que el hombre no está obligado a descubrir todos los crímenes, como se ha expuesto anteriormente (a.1; q.33 a.7). Luego parece que la acusación no se hace injusta por la prevaricación.

3. de igual modo se consigna en el mismo texto quetergiversar es desistir totalmente de la acusación. Mas esto puede hacerse sin injusticia, pues se añade allí mismo que, si alguien se arrepintiese de haber formulado acusación o inscripción en materia criminal sobre lo que no pudiese probar, póngase de acuerdo con el acusado inocente y absuélvanse recíprocamente. Luego la acusación no se convierte en injusta por la tergiversación.

Contra esto: está el hecho de que allí mismo se dice :La temeridad de los acusadores se revela de tres maneras: o bien calumniando, prevaricando o tergiversando.

Respondo: Como se ha expuesto (a.1), la acusación se ordena al bien común, al que se propone servir a través de dar a conocer el crimen. Más nadie debe dañar a otro injustamente a fin de promover el bien común. Por eso, en la acusación sucede que el pecado se puede dar de dos maneras: primera, por obrar injustamente contra el que es acusado, imputándole crímenes falsos, lo cual es calumniar. Segunda, por parte del Estado, cuyo bien principalmente se intenta por la acusación, mientras uno impide maliciosamente el castigo del delito. Y esto tiene lugar de dos modos: primero, empleando el fraude en la acusación, lo cual pertenece a laprevaricación, pues el prevaricador es como un transgresor que ayuda a la parte contraria, abandonando su propia causa . Segundo, desistiendo totalmente de la acusación, lo cual es tergiversar, pues desistir de lo ya comenzado parece como volver la espalda.

A las objeciones:

1. El hombre no debe proceder a la acusación sino sobre aquello de lo que esté plenamente cierto, en lo cual no tenga lugar alegar ignorancia del hecho. Sin embargo, no calumnia todo el que imputa a otro un crimen falso, sino solamente el que por malicia se lanza a una falsa acusación. Pues sucede a veces que por ligereza de espíritu se procede a la acusación, es decir, porque se haya creído

demasiado fácilmente lo que se ha oído; pero esto es propio de la temeridad. Otras veces es movido uno a acusar por error justificable. Todos estos extremos deben ser discernidos por la prudencia del juez, a fin de que no declare calumniador al que por ligereza de espíritu o por justificable error formuló una acusación falsa.

2. No prevarica todo el que oculta crímenes verdaderos, sino sólo si fraudulentamente calla sobre los que por su acusación deberían revelarse, concertándose con el reo, disimulando pruebas propias y admitiendo falsas excusas.

3. Tergiversar es desistir de la acusación, deponiendo absolutamente la intención de acusar, no de cualquier modo, sino indebidamente. Pero sucede que uno puede desistir de la acusación honestamente, y sin vicio, de dos modos: primero, si en el proceso mismo de la acusación llegare a conocerse que es falso aquello de lo que se acusó, y entonces acusador y acusado desisten de común acuerdo; segundo, si el príncipe a quien pertenece el cuidado del bien común, al que la acusación tiene por fin servir, anulare ésta.

Artículo 4

El acusador que no ha podido probar, ¿está obligado a la pena del talió?

Objeciones por las que parece que el acusador que no ha podido probar no está obligado a la pena del talió:

1. Sucede a veces que uno, por error justificable, procede a la acusación, y en este caso el juez absuelve al acusador, como se establece en el Decreto II c.3 . Luego el acusador que no pudiere probar, no está obligado a la pena del talió.

2. si hubiera que aplicar pena del talió al que acusa injustamente, sería a causa de la injuria cometida contra alguien, mas no por la injuria inferida a la persona del acusado, pues en tal supuesto el príncipe no podría perdonar esta pena; ni tampoco por la injuria causada al Estado, porque entonces no podría el acusado absolverle. Luego no es debida la pena del talió al que falla en la prueba de su acusación.

3. a un mismo pecado no corresponden dos penas, según aquello de Nah 1,1: No condenará Dios dos veces por una misma cosa. Mas el que no puede probar incurre en la pena de infamia , la cual ni siquiera el papa parece que pueda perdonar, según expresa el papa Gelasio : Aunque Nos podemos salvar las almas por la penitencia, no podemos, empero, abolir la infamia. Luego no está obligado el acusador a la pena del talió.

Contra esto: está el papa Adriano, que ordena : El que no pruebe aquello de que acusa, sufra él mismo la pena que quiso inferir.

Respondo: Como se ha dicho (a.2), el acusador se constituye parte en el procedimiento de la acusación, pretendiendo el castigo del acusado, y al juez compete, por el contrario, establecer entre ambos la igualdad de la justicia. Mas esta igualdad de la justicia requiere que el daño que el acusador buscaba para otro lo sufra él mismo, según aquel texto de Ex 21,24: Ojo por ojo, diente por diente. Por esta razón, es justo que el que por alguna acusación expone a otro al peligro de un grave castigo, sufra también él mismo semejante pena.

A las objeciones:

1. Según demuestra el Filósofo en V Ethic. , en la justicia no es siempre preciso que se dé la reciprocidad de manera absoluta, porque hay una gran diferencia entre si uno perjudica a otro voluntariamente o le daña involuntariamente. Quien actúa voluntariamente merece la pena; en cambio, al

que involuntariamente lesiona debe otorgársele el perdón. Por tanto, cuando un juez llega a conocer que un hombre ha acusado falsamente, mas no con intención de dañar, sino involuntariamente, por ignorancia procedente de error justificable, no le impone la pena del talión.

2. El que acusa injustamente peca no sólo contra la persona del acusado, sino también contra el Estado; de ahí que, por ambos conceptos, deba ser castigado. Esto es lo que establece Dt 19,18-19: Si los jueces, después de haber hecho una diligentísima investigación, averiguasen que el testigo falso ha dicho mentira contra su hermano, le tratarán como él intentó que fuera tratado su hermano, lo cual pertenece a la injuria inferida a la persona del acusado. Después, en cuanto a la injuria causada al Estado, se añade (v. 19-20): Y quitarás el mal de en medio de ti para que, oyéndolo los otros, teman y de ningún modo se atrevan a realizar tales cosas. Sin embargo, si acusa falsamente, comete injuria de modo especial a la persona del acusado. Por consiguiente, el acusado, si fuese inocente, puede perdonar su injuria, máxime si no hubiese sido calumniosa la acusación, sino por ligereza de espíritu; pero, si se desiste de la acusación del inocente por confabulación con el adversario, cométese injuria contra el Estado, y esto no le puede ser perdonado por el que es acusado, sino por el príncipe, que tiene el cuidado del Estado.

3. El acusador merece la pena del talión en resarcimiento del daño que intenta inferir al prójimo, pero además se le debe castigar con la pena de infamia a causa de la malicia con que calumniosamente acusa a otro; y, en efecto, a veces el príncipe perdona la pena y no abroga la infamia; pero otras borra también la infamia. Por tanto, también el papa puede suprimir tal infamia, y lo que dice el papa Gelasio: No podemos abolir la infamia, debe entenderse, ya de la infamia de hecho, ya porque es inoportuna la abolición en ciertas ocasiones; o también se refiere a la infamia irrogada por el juez civil, como dice Graciano.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 68

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 69

Cuestión 69. Los pecados contrarios a la justicia cometidos por el reo

Corresponde a continuación tratar de los pecados contrarios a la justicia cometidos por el reo (cf. q.67 introd.).

Acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Peca uno mortalmente negando la verdad que acarrearía su condena?
2. ¿Es lícito a alguien defenderse calumniosamente?
3. ¿Le es lícito a uno rehuir el juicio por medio de una apelación?
4. ¿Es lícito a algún condenado defenderse por la violencia cuando tiene medios para hacerlo?

Artículo 1

¿Puede el acusado, sin cometer pecado mortal, negar la verdad por la cual sería condenado?

Objeciones por las que parece que el acusado puede, sin cometer pecado mortal, negar la verdad por la cual sería condenado:

1. Escribe el Crisóstomo : Yo no te digo que te descubras públicamente ni que te acuses en presencia de otro. Ahora bien: si el acusado confesara la verdad en el juicio, se descubriría y se acusaría a sí mismo. Luego no está obligado a decir la verdad. Y, por tanto, no peca mortalmente si miente en el juicio.

2. igual que hay mentira officiosa cuando una persona miente por librar a otras de la muerte, así también parece haber mentira officiosa cuando miente para liberar su propia vida, puesto que más obligado está para sí que para otro. Pero la mentira officiosa no se considera que sea pecado mortal, sino venial. Luego si el acusado niega la verdad en un juicio para librarse de la muerte, no peca mortalmente.

3. todo pecado mortal es contrario a la caridad, como ya se ha expuesto (q.24 a.12); mas el que una persona acusada mienta para excusarse del pecado que se le imputa no contraría a la caridad que se debe a Dios ni a la que se debe al prójimo. Luego tal mentira no es pecado mortal.

Contra esto: está el hecho de que todo lo que es contrario a la gloria divina es pecado mortal, puesto que por precepto estamos obligados a hacer todas las cosas para gloria de Dios, según afirma 1 Cor 10,31. Ahora bien: el que un reo confiese lo que es contrario a sí mismo pertenece a la gloria de Dios, como se desprende de las palabras de Josué a Acán: Mijo mío, da gloria al Señor Dios de Israel y confiesa y revélame lo que has hecho, no lo encubras, según se relata en Jos 7,19. Luego mentir por excusarse de un pecado es pecado mortal.

Respondo: Todo el que quebranta una obligación de justicia peca mortalmente, como ya se ha expuesto (q.59 a.4). Mas pertenece a la obligación de la justicia que uno obedezca a su superior en las cosas a que se extiende su derecho de jurisdicción, y el juez, como se ha manifestado (q.67 a.1), es superior respecto del que es juzgado. Por consiguiente, el acusado está obligado en justicia a exponer al juez la verdad que de él exige según las formalidades del derecho. Y, por tanto, si no quisiera confesar la verdad que está obligado a revelar, o si la negare mintiendo, comete pecado mortal. Mas, si el juez trata de indagar aquello que no puede inquirir según el ordenamiento del derecho, el acusado no está obligado a responderle, sino que puede lícitamente eludir el juicio a través de la apelación o empleando otro medio. Sin embargo, no le es lícito decir mentira.

A las objeciones:

1. Cuando uno es interrogado por el juez según el ordenamiento del

derecho, no se descubre a sí mismo, sino que es descubierto por otro, puesto que la necesidad de responder le es impuesta por aquel a quien está obligado a obedecer.

2. Mentir para librar a alguien de la muerte, con injuria a otro, no es una simple mentira oficiosa, sino que también conlleva mezcla de mentira perniciosa. Pero cuando una persona miente en juicio por excusarse, infiere injusticia a aquel a quien está obligado a obedecer, puesto que le niega lo que le debe, es decir, la confesión de la verdad.

3. El que miente en un proceso para excusarse obra no sólo contra el amor de Dios, de quien depende el juicio (Dt 1,17), sino también contra el amor del prójimo: ya respecto al juez, a quien niega lo debido; ya respecto al acusador, que es castigado si falla en la prueba. Por eso se dice en Sal 140,4: No permitáis que mi corazón se incline a proferir palabras de malicia para bailar excusas a mis pecados, a propósito de lo cual comenta la Glosa : Es propio de los seres sin pudor excusarse con una falsedad cuando son cogidos en falta, y Gregorio, en XXII Moral. , al explicar el texto de Job 31,33: Si encubrí, como hacen los hombres, mi pecado, dice: Es un vicio ordinario en la raza humana cometer el pecado con clandestinidad, ocultarlo mediante la negación una vez cometido y multiplicarlo, defendiéndose, cuando ya se está convicto.

Artículo 2

¿Es lícito al acusado defenderse mediante una calumnia?

Objeciones por las que parece que es lícito al acusado defenderse mediante una calumnia:

1. Según el derecho civil , en causa criminal está permitido a cualquiera corromper a su adversario. Pero esto es en grado máximo defenderse calumniosamente. Luego no peca el acusado en causa criminal si se defiende utilizando una calumnia.

2. El acusador que se confabula con el acusado recibe el castigo establecido por las leyes, como se constata en el Decreto II c.3 . Mas no se impone pena al acusado por coligarse con el acusador. Luego parece que es lícito al acusado defenderse por medio de una calumnia.

3. consígnase en Prov 14,16: El sabio teme y se desvía del mal; mas el necio pasa adelante y confía. Pero lo que se hace movido por la sabiduría no es pecado. Luego, si alguno se libra del mal, de cualquier manera que sea, no peca.

Contra esto: está el hecho de que en causa criminal se debe prestar también juramento contra la calumnia, como se constata en Extra, De Juramento Calum., Inhaerentes . Lo cual no se produciría si fuera lícito valerse de la calumnia para defenderse. Luego no es lícito al acusado defenderse por medio de calumnia.

Respondo: Una cosa es callar la verdad y otra proferir una falsedad. De una y otra, lo primero está permitido en algún caso, pues nadie está obligado a confesar toda la verdad, sino que sólo la que de él puede y debe requerir el juez según las formalidades del derecho; por ejemplo, cuando la infamia pública ya se ha extendido sobre algún crimen o han aparecido algunos claros indicios, o también cuando se ha producido ya una prueba semiplena. Pero proferir una falsedad en ningún caso es lícito a nadie.

Mas a lo que es lícito puede llegarse bien por vías lícitas y acomodadas al fin intentado, lo cual pertenece a la prudencia, o por algunas vías ilícitas e inadecuadas al fin propuesto, lo cual pertenece a la astucia, que se ejerce por el

fraude y el dolo, como se deduce de lo dicho (q.55 a.3). La primera de estas dos conductas es laudable; la segunda, viciosa. Así, pues, le es lícito al que es acusado defenderse, ocultando la verdad que no está obligado a confesar, por medio de ciertos procedimientos correctos; por ejemplo, no responder a lo que no está obligado a contestar. Y esto no es defenderse mediante calumnia, sino más bien evadirse con prudencia. En cambio, no le está permitido decir una falsedad o callar la verdad que está obligado a confesar, ni tampoco emplear fraude o dolo, porque ambos conllevan mentira, y esto es defenderse con calumnia.

A las objeciones:

1. Según las leyes humanas se dejan impunes muchas faltas que, a tenor del juicio divino, son pecados, como es manifiesto en la fornicación simple, puesto que la ley humana no exige del hombre una virtud omnímoda, que es propia de pocos y no puede encontrarse en toda la multitud de un pueblo que la ley humana tiene necesidad de regir. Ahora bien: el que una persona no quiera algunas veces cometer un pecado, de modo que evitase la muerte corporal, cuyo peligro, en caso de pena capital, amenaza al reo, es propio de la virtud perfecta, puesto que, de todos los daños temporales, el más terrible es la muerte, según se afirma en III Ethic. Por consiguiente, si el reo en causa criminal corrompe a su adversario, peca en verdad induciéndole a lo ilícito; pero la ley civil no castiga este pecado, y, por tanto, en este sentido se dice que es lícito.

2. El acusador, si se coliga con un reo realmente culpable, incurre en pena, de lo que se deduce que peca. Por consiguiente, siendo pecado inducir a otro a pecar o ser partícipe en cualquier forma del pecado, ya que dice el Apóstol (Rom 1,32) que los que aprueban a los pecadores son dignos de muerte, es evidente que también el reo peca al confabularse con el adversario. Sin embargo, según las leyes humanas no se le impone pena por la razón ya dicha (ad 1).

3. El sabio no se defiende o encubre con una calumnia, sino mediante un acto de prudencia.

Artículo 3

¿Es lícito al acusado rehuir la sentencia mediante apelación?

Objeciones por las que parece que no es lícito al reo rehuir la sentencia mediante apelación:

1. Ordena el Apóstol, en Rom 13,1: Esté toda persona sometida a las potestades superiores. Mas el reo, apelando, rehúsa someterse a la potestad superior, es decir, al juez. Luego peca.

2. más vinculante es la autoridad ordinaria que la autoridad elegida por las partes. Pero, como se prescribe en el Decreto II c.6 , no es lícito sustraerse a los jueces que el consentimiento común ha designado. Luego mucho menos es lícito apelar contra las sentencias de los jueces ordinarios.

3. lo que una vez ha sido lícito, siempre lo es. Pero no es lícito apelar después de diez días ni tres veces sobre lo mismo. Luego parece que la apelación no es lícita en sí.

Contra esto: está el hecho de que Pablo apeló al César, según se constata en Hech 25,11. **Respondo:** El que uno interponga apelación ocurre por dos motivos: primero, por confianza en la justicia de su propia causa, es decir, porque uno ha sido injustamente condenado por el juez, y en este caso es lícito apelar, pues esto implica evadirse prudentemente. Por eso se prescribe en el Decreto II c.6 : Todo el que esté oprimido, apele libremente el juicio de los sacerdotes, y nadie se lo impedirá.

Segundo, un reo apela también para producir dilaciones a fin de que no se profiera contra él sentencia justa, y esto es defenderse con calumnia, lo cual es ilícito, como se ha expuesto (a.2), porque hace injuria al juez, cuyo ministerio impide, y a su adversario, cuya justicia, en la medida de sus posibilidades, perturba. Por consiguiente, como se establece en el Decreto II c.6 , se debe castigar de todos modos a aquel cuya apelación se declara injusta.

A las objeciones:

1. Debe uno someterse a la autoridad inferior en tanto cumpla las prescripciones de la superior, pero, si se separa de éstas, no está obligado a someterse a aquélla; por ejemplo, si un procónsul ordenase una cosa y el emperador otra, como evidencia la Glosa sobre Rom 13,2. Ahora bien: cuando el juez castiga injustamente a alguien, se aparta respecto a este punto del orden establecido por la potestad superior, según la cual se le impone la obligación de juzgar con justicia. Por consiguiente, es lícito al que injustamente es castigado recurrir a la intervención de la potestad superior, apelando ya antes, ya después de la sentencia. No obstante, puesto que no se presume que hay rectitud donde no existe la verdadera fe, está prohibido a un católico apelar a un juez infiel, según aquello del Decreto II c.6 : El católico que apelase con causa justa o injusta al juicio de un juez de distinta fe, sea excomulgado. Pues también el Apóstol reprobó a los que pleiteaban ante jueces infieles (1 Cor 6,1).

2. El que una persona espontáneamente se someta a juicio de otra de cuya justicia desconfía procede tan sólo del propio defecto o negligencia. Además, parece ser propio de la ligereza de espíritu desistir de lo que una vez se aceptó. Y, por ende, se deniega razonablemente el recurso de apelación contra los jueces arbitros, los cuales no tienen potestad sino por consentimiento de los litigantes. En cambio, la potestad del juez ordinario no depende del consentimiento del que está sometido a su juicio, sino de la autoridad del rey y del gobernante que le instituyó. De ahí que, contra su injusta decisión, la ley otorgue el recurso de apelación, de tal modo que, aunque el juez sea a la vez ordinario y arbitro, pueda apelarse contra él , puesto que parece haber sido su potestad ordinaria la causa ocasional de que se le eligiera como arbitro, y no debe imputarse a defecto del litigante que consintió en aceptar como arbitro a aquel que el príncipe puso como juez ordinario.

3. La equidad del derecho otorga auxilio de este modo a una de las partes, pero de forma que no sea perjudicada la otra. Por este motivo, para apelar se concede un plazo de diez días, que se estima suficiente para deliberar si es conveniente apelar. Mas si no se hubiera determinado un tiempo en el cual fuese lícito apelar, permanecería siempre en suspenso la certeza del juicio, y así la otra parte sería perjudicada. Por esto tampoco está permitido que uno apele tres veces sobre el mismo asunto, puesto que no es probable que los jueces quebranten la justicia tantas veces.

Artículo 4

¿Es lícito al sentenciado a muerte defenderse, si puede?

Objeciones por las que parece es lícito al sentenciado a muerte defenderse, si puede:

1. A aquello a lo que la naturaleza nos inclina es siempre lícito, como derivante del derecho natural. Ahora bien: la inclinación de la naturaleza es resistir a todo agente de destrucción, y ello se da no solamente en los hombres y animales, sino incluso en las cosas insensibles. Luego es lícito al reo condenado

resistir por la fuerza, si puede, a fin de que no se le haga morir.

2. un reo puede sustraerse a la sentencia de muerte proferida contra él tanto por la resistencia como por la fuga. Mas parece ser lícito que uno se libre de la muerte por medio de la fuga, según el texto de Eclo 9,18: Aléjate del hombre que tiene poder para matar y no para dar la vida. Luego también le está permitido al reo resistir con la fuerza.

3. dícese en Prov 24,11: Salva a los que son llevados a la muerte y no ceses de librar a los que son arrastrados al degolladero. Ahora bien: más obligado está uno respecto de sí mismo que respecto de otro. Luego es lícito que un condenado se defienda para que no se le lleve a la muerte.

Contra esto: está el Apóstol, en Rom 13,2, que dice: El que resiste a la autoridad, resiste a la ordenación de Dios, y él mismo se atrae la condenación de Dios. Pero el sentenciado, al defenderse, resiste a la autoridad en aquello mismo que Dios ha instituido para hacer justicia contra los malhechores y a alabar a las gentes de bien (1 Pe 2,4). Luego peca defendiéndose.

Respondo: Uno puede ser condenado a muerte de dos modos: primero, justamente, y entonces no es lícito al condenado defenderse, pues está permitido al juez combatir al que se resiste. Sigúese, por consiguiente, que esa rebelión por parte del reo se asimila a una guerra injusta, y, por tanto, es indudablemente pecado.

Segundo, uno es condenado injustamente. Entonces tal juicio es semejante a la violencia inferida por los ladrones, como está escrito en Ez 22,27: Sus príncipes están en medio de ella como lobas que desgarran la presa para derramar sangre. Y por eso, así como es lícito resistir a los ladrones, así también es lícito resistir, en tales circunstancias, a los príncipes malos, a no ser acaso por evitar el escándalo, cuando se tema por esto alguna grave perturbación.

A las objeciones:

1. Le ha sido dada al hombre la razón a fin de que siga las indicaciones de la naturaleza, no de cualquier forma, sino según el orden de la razón. Por tanto, no todo acto de defensa es de suyo lícito, sino sólo el que se realiza con la debida moderación.

2. Nadie es condenado a darse por sí mismo la muerte, sino a sufrirla. Por consiguiente, no está obligado a hacer aquello de lo que se siga su muerte, como, por ejemplo, permanecer en el lugar desde donde será conducido al suplicio; sin embargo, sí está obligado a no resistir al verdugo con el propósito de no sufrir la pena que es justo que padezca. Similarmente, si un reo está condenado a morir de hambre, no peca tomando el alimento que le hubiere sido suministrado con clandestinidad, puesto que el no tomarlo sería suicidarse.

3. Por aquella cita del sabio nadie está inducido a librar a otro de la muerte en contra del orden de la justicia. Por consiguiente, nadie debe sustraerse a la pena de muerte resistiendo en contra de la justicia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 69

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 70

Cuestión 70. La injusticia por parte del testigo

Corresponde a continuación tratar de las injusticias en relación con el testigo (cf. q.67 introd.).

Acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Está obligado el hombre a prestar testimonio?
2. ¿Son suficientes dos o tres testigos?
3. ¿Puede rechazarse a un testigo sin mediar culpa de su parte?
4. Prestar falso testimonio, ¿es pecado mortal?

Artículo 1

¿Está obligado el hombre a prestar testimonio?

Objeciones por las que parece que el hombre no está obligado a prestar testimonio:

1. Estima, en efecto, Agustín, en Quaest. Gen. , que, al decir Abrahán de su mujer: Es mi hermana, quiso ocultar la verdad, pero no decir una mentira. Ahora bien: ocultando la verdad uno se abstiene de testimoniar. Luego nadie está obligado a prestar testimonio.

2. nadie está obligado a obrar fraudulentamente. Pero en Prov 11,13 se lee que quien anda con doblez, descubre los secretos; mas el que es fiel calla lo que el amigo le confió. Luego no siempre está obligado el hombre a prestar testimonio, principalmente sobre aquella materia que le fue confiada por el amigo en secreto.

3. los clérigos y los sacerdotes están obligados en máximo grado a cumplir lo que es necesario para la salvación. Pero a unos y otros les está prohibido prestar testimonio en caso criminal. Luego prestar testimonio no es necesario para la salvación.

Contra esto: está Agustín , que dice: El que oculta la verdad y el que profiere una mentira son reos; aquél, porque no quiere ser útil, y éste, porque desea perjudicar.

Respondo: Respecto a la deposición de un testigo, es preciso distinguir, dado que unas veces se requiere el testimonio de una persona y otras no. Si la declaración de un súbdito es requerida por la autoridad de un superior a quien está obligado a obedecer en todo lo perteneciente a la justicia, no cabe duda de que está obligado a prestar dicho testimonio sobre aquellas cosas en las que, según los preceptos del derecho, es exigido de éste el testimonio; por ejemplo, en delitos manifiestos y en aquellos ya señalados por la infamia. Pero, si se le exige testimonio en otros casos, por ejemplo, en los hechos secretos y en los que no precedió la infamia pública, no está obligado a atestiguar.

En segundo lugar, si el testimonio no es exigido por la autoridad del superior a quien se está obligado a obedecer, entonces es preciso establecer una distinción. Pues si la declaración se requiere para librar a un hombre de una muerte injusta o de cualquier otra pena injusta, de una falsa infamia o incluso de un daño inicuo, entonces está obligado a prestar testimonio. Incluso si no le hubiera sido pedida la declaración, está obligado a hacer lo que esté de su parte para descubrir la verdad a cualquiera que pueda favorecer al acusado. Por eso dice el Sal 81,4: Salvad al pobre y librad al indigente de las manos del pecador. Y en Prov 24,11 se lee: Liberta a los que son llevados a la muerte. Y Rom 1,32 afirma: Dignos son de muerte no sólo los que obran así, sino también los que aprueban sus actos. Sobre lo cual precisa la Glosa :Cuando se puede reprender, callar es consentir.

Pero sobre aquellas cosas que pertenecen a la condenación de un reo, nadie está obligado a prestar testimonio a no ser cuando se lo imponga el superior según el ordenamiento del derecho. Si se mantiene oculta la verdad, no se causa perjuicio particular a nadie por esto; incluso si es inminente el peligro para el acusador, tampoco ha de preocuparse de los riesgos que de esta abstención puedan seguirse para éste ya que él se ha metido espontáneamente en ese peligro. En cambio, la razón es distinta sobre el acusado a quien amenaza un peligro sin quererlo él.

A las objeciones:

1. Agustín habla de la ocultación de la verdad en aquel caso en el que se está obligado por mandato del superior a divulgarla y en el que la ocultación de la verdad no es dañosa a una persona determinada.

2. Sobre aquellos hechos que se han confiado al sacerdote en secreto de confesión en manera alguna debe éste prestar testimonio, puesto que él no tiene conocimiento de los mismos como hombre, sino como ministro de Dios, y es mayor el vínculo del sacramento que cualquier precepto humano.

Pero acerca de las cosas que de otro modo los hombres se confían en secreto, cabe hacer una distinción. Pues a veces son de tal naturaleza, que en cuanto llegasen al conocimiento del hombre, éste está obligado a manifestarlas; por ejemplo, si afectan a la corrupción de la morale espiritual o corporal de la multitud, si comporta causar daño grave a una persona o si produce algún efecto perjudicial de este género. En estos casos, todo el mundo está obligado a revelar el hecho por medio del testimonio o de denuncia, y la obligación del secreto no puede prevalecer aquí contra ese deber, porque entonces se quebrantaría la fidelidad que se debe a otros. Pero otras veces los hechos son de tal índole que nadie está obligado a revelarlos, y entonces puede estar uno obligado a silenciarlos, por cuanto se han conocido bajo secreto. Y en este supuesto nadie puede ser presionado a quebrantar el secreto, ni siquiera por precepto de un superior, puesto que guardar fidelidad es de derecho natural, y nada puede ser preceptuado al hombre contra lo que es de derecho natural.

3. No compete a los ministros del altar causar la muerte a un hombre o cooperar a ella, como ya se ha expuesto (q.40 a.2; q.64 a.4). Por consiguiente, no pueden ser obligados según el ordenamiento del derecho a dar testimonio en causa de pena capital.

Artículo 2

¿Basta el testimonio de dos o tres personas?

Objeciones por las que parece que no basta el testimonio de dos o tres personas:

1. El juicio requiere certidumbre; más no se tiene certidumbre de la verdad por la declaración de dos testigos, pues se lee en 1 Re 21,9ss que Nabot fue condenado injustamente por el dicho de dos testigos. Luego no basta el testimonio de dos o tres personas.

2. el testimonio, para que tenga credibilidad, debe ser concorde. Pero con frecuencia discrepan en algo los testimonios de dos o tres personas. Luego no son eficaces para probar la verdad en juicio.

3. establece el Decreto II c.4 :No se condene a un prelado sino bajo la declaración de setenta y dos testigos, ni sea depuesto un cardenal presbítero sino por la de cuarenta y cuatro testigos, ni el cardenal diácono de la ciudad de Roma sino bajo la deposición de veintiocho, ni sea condenado el subdiácono, acólito,

exorcista, lector, ostiario, sino por el testimonio de siete testigos. Ahora bien: cuanto más elevada sea la dignidad de una persona, tanto más pernicioso es su pecado. Y, por consiguiente, menos digno es de tolerancia. Luego tampoco en la condenación de los demás culpables basta el testimonio de dos o tres personas.

Contra esto: está Dt 17,6, que dice: Por la declaración de dos o tres testigos se condenará a muerte al que deba morir. Y más adelante se añade en 19,15: La causa se decidirá por el testimonio de dos o tres testigos.

Respondo: Según el Filósofo, en *I Ethic.*, no se debe exigir la misma certidumbre en todas las materias. Acerca de los actos humanos, sobre los que versan los juicios y son exigidos los testimonios, no puede tenerse una certeza demostrativa, puesto que dichos actos versan sobre cosas contingentes y variables, y, por tanto, es bastante la certeza probable que alcance a la verdad en la mayoría de los casos, aunque en muy pocos se separe de ella. Ahora bien: es probable que la declaración de muchos testigos contenga más la verdad que el dicho de uno solo; y por esta razón, como el acusado que niega es uno, y muchos, en cambio, los testigos que afirman lo mismo que el acusador, se ha instituido racionalmente, por derecho divino y humano, que se atenga a la declaración de los testigos.

Además, toda pluralidad está comprendida en tres elementos, a saber: principio, medio y fin; de ahí que el Filósofo, en *I De caelo*, diga: Hacemos consistir en el número tres el universo y la totalidad. Ahora bien: en un proceso se alcanza la terna de los que afirman cuando dos testigos están de acuerdo con el acusador. Por eso se exige la deposición de dos testigos o, para mayor certeza, de tres, pues así se logra un número ternario que entraña la multitud perfecta de testigos. Por ello también *Eclo 4,12* afirma: La cuerda triple difícilmente se rompe. Y Agustín, con motivo del texto de *Jn 8,17*: El testimonio de dos hombres es verdadero, dice que en esto se significa simbólicamente la Trinidad, en la cual reside la inmutabilidad eterna de la verdad.

A las objeciones:

1. Por grande que fuera el número de testigos que se determinase, podría algunas veces ser injusto su testimonio, puesto que está escrito en *Ex 23,2*: No sigas a la muchedumbre para hacer el mal. Sin embargo, ya que no se puede lograr la certeza infalible en tal materia, no debe despreciarse la certeza que probablemente puede tenerse por la declaración de dos o tres testigos, como ya se ha expuesto (en la sol.).

2. El desacuerdo de los testigos sobre ciertas circunstancias principales que varían la sustancia del hecho, por ejemplo, sobre el tiempo o el lugar o las personas de las que principalmente se ocupa, priva de eficacia al testimonio, puesto que, si los testigos divergen en esos puntos, parece que son parciales en sus testimonios y que hablan de hechos distintos; por ejemplo, si uno afirma que el suceso ha ocurrido en tal tiempo o lugar, y otro sostiene que ha sido en lugar y tiempo distinto, no parece que se refieran al mismo hecho. Sin embargo, no se desvirtúa el testimonio si uno dice que no recuerda esos datos y el otro señala el tiempo y lugar determinado.

Si sobre tales extremos los testigos del acusador y del acusado discordasen absolutamente, si son iguales en número y dignidad, se deberá favorecer al reo, pues el juez debe estar más dispuesto a absolver que a condenar, a no ser en las causas favorables, como acontece en actos sobre la libertad y otros semejantes. Pero si son los testigos de una de las partes los que entre sí disienten, debe el juez, por propia reflexión, determinar en provecho de qué parte ha de inclinarse,

ya por el número de testigos o por la dignidad de los mismos, ya por los elementos favorables de la causa o circunstancias de los hechos y de las declaraciones.

Por el contrario, mucho más debe ser rechazado el testimonio de un testigo si, una vez interrogado sobre lo que ha visto y lo que sabe, se contradice; mas no sucede lo mismo si la contradicción se da con la opinión y la fama pública del hecho, puesto que, según la diversidad entre lo que ha visto y lo que ha oído, puede inclinarse a contestar de diversas maneras.

Por último, si hay desacuerdo de testimonio sobre algunas circunstancias no pertenecientes a la sustancia del hecho, por ejemplo, si el cielo estaba nublado o despejado, si la casa estaba o no pintada, o algo de este estilo, tales divergencias no perjudican al testimonio, ya que los hombres no suelen preocuparse mucho de tales detalles. De ahí que con gran facilidad se borre de la memoria; antes bien, alguna discordancia sobre tales extremos hace más creíble el testimonio, como observa el Crisóstomo en Super Matth. , porque, si las deposiciones concordaran en todo, incluso en los más mínimos detalles, parecería que los testigos declaraban la misma cosa por previo acuerdo entre ellos. También aquí, sin embargo, se deja a la prudencia del juez tener que discernirlo.

3. Aquello tiene lugar especialmente en los obispos, presbíteros, diáconos y clérigos de la Iglesia romana, a causa de su dignidad. Y esto por una triple razón: primera, porque deben ser promovidos a esas dignidades hombres tales cuya santidad inspire más crédito que muchos testigos juntos; segunda, porque los hombres que tienen que juzgar sobre otros a menudo se atraen, por impartir la justicia, muchos enemigos, por lo cual no se debe creer ligeramente a los testigos que declaran contra ellos, a no ser que coincidan en gran número; tercera, porque la condenación de algunos de ellos rebajaría en la opinión de los hombres la dignidad y la autoridad de aquella Iglesia, lo cual es más peligroso que tolerar en ella a un pecador; a no ser que sus faltas fueran muy públicas y manifiestas, de lo que se originaría gran escándalo.

Artículo 3

El testimonio de una persona, ¿puede ser recusado sin mediar culpa suya?

Objeciones por las que parece que el testimonio de una persona no debe ser recusado sino por su culpa:

1. A algunas personas se les impone como castigo el no ser admitidas a testimoniar, como es manifiesto, por ejemplo, en las que están tildadas de infamia. Mas el castigo no debe aplicarse sino por una culpa. Luego parece que ningún testimonio puede ser recusado sino por una culpa.

2. se establece : Se debe presumir la rectitud de todo el mundo salvo que aparezca lo contrario. Pero a la rectitud del hombre pertenece el que pronuncie testimonio verdadero. Luego, puesto que no se puede probar lo contrario sino por razón de alguna culpa, parece que no puede recusarse el testimonio de nadie sino a causa de una culpa.

3. para las cosas que son de necesidad para la salvación, nadie se vuelve incapaz sino a causa del pecado. Pero atestiguar la verdad es de necesidad para la salvación, como se ha expuesto (a.1). Luego nadie debe ser excluido de testificar sino a causa de la culpa.

Contra esto: está Gregorio, que dice , y se constata en el Decreto II c.1 , que, si un obispo ha sido acusado por sus servidores, debe saberse que de ningún modo debieron éstos ser oídos.

Respondo: El testimonio, como se ha expresado (a.1), no tiene certeza infalible, sino probable. Por tanto, cualquier cosa que sea la que conduzca a formar probabilidad en sentido contrario, hace ineficaz el testimonio. Ahora bien: resulta probable que un hombre no permanezca firme en dar testimonio de la verdad, unas veces a causa de su culpa, como los infieles, infames, los reos de un crimen público, los cuales no pueden acusar; otras veces, en cambio, sin mediar culpa, y esto ya por defecto en el uso de la razón, como acontece en los niños, los dementes y las mujeres; ya por afecto, como cuando se trata de enemigos, parientes o domésticos; ya también por su condición social, como ocurre con los pobres, los siervos y aquellos a quienes puede mandar un superior, todos los cuales es probable que sean fácilmente inducidos a prestar testimonio contra la verdad. Así, pues, es evidente que el testimonio de algún testigo puede ser recusado no sólo a causa de su culpa, sino también sin ella.

A las objeciones:

1. Recusar a algún testigo más se hace por cautela, para evitar el falso testimonio, que por castigo. De ahí que la objeción expuesta no sirva.

2. Debe presumirse la rectitud de toda persona, a no ser que aparezca lo contrario; pero mientras que tal presunción no redunde en peligro de otro, puesto que entonces debe ponerse cuidado en no creer con facilidad a cualquiera, según aquellas palabras de 1 Jn 4,1: No queráis creer a todo espíritu.

3. Testificar es de necesidad para la salvación, supuesta la idoneidad del testigo y el orden del derecho. Por consiguiente, nada impide que sean excusados algunos de prestar testimonio si no se reputan idóneos según las disposiciones del derecho.

Artículo 4

El falso testimonio, ¿es siempre pecado mortal?

Objeciones por las que parece que el falso testimonio no es siempre pecado mortal:

1. Puede suceder que uno dé testimonio falso por ignorancia del hecho. Ahora bien: tal ignorancia excusa de pecado mortal. Luego el testimonio falso no siempre es pecado mortal.

2. la mentira que aprovecha a alguien y a nadie perjudica es llamada officiosa, la cual no es pecado mortal. Pero algunas veces la mentira que hay en el falso testimonio es de esa índole; por ejemplo, cuando uno otorga falso testimonio para librar a alguien de la muerte, o de una sentencia injusta que se intenta por algunos falsos testigos, o por la perversidad del juez. Luego tal falso testimonio no es pecado mortal.

3. se requiere del testigo juramento previo a fin de que tema pecar mortalmente al jurar en falso. Mas esto no sería necesario si el mismo falso testimonio fuera pecado mortal. Luego el falso testimonio no siempre es pecado mortal.

Contra esto: está Prov 19,5.9, que dice: El testigo falso no quedará sin castigo.

Respondo: El falso testimonio encierra una triple deformidad: primera, por el mismo perjurio, puesto que los testigos no son admitidos sino después de haber jurado, y por este concepto siempre es pecado mortal. Segunda, por la violación de la justicia, y en este aspecto es pecado mortal en su género, como lo es también cualquier injusticia, por cuya razón en un precepto del decálogo se prohíbe el falso testimonio bajo esta forma, cuando se dice en Ex 20,16: No

pronunciarás falso testimonio contra tu prójimo, porque no obra contra una persona el que le impide cometer una injusticia, sino solamente el que le priva de su justo derecho. Y tercera, por la misma falsedad, en cuanto que toda mentira es pecado; bajo este aspecto, el falso testimonio no siempre es pecado mortal.

A las objeciones:

1. En el dar testimonio no debe el hombre afirmar por cierto y como sabiéndolo aquello de lo que no está seguro, sino que debe dar por dudoso lo que para él es dudoso, y afirmar como cierto aquello de lo que está seguro. Pero, puesto que acontece por debilidad de la memoria humana que el hombre algunas veces cree que es cierto lo que es falso, si uno, reflexionando con el debido cuidado, cree que es cierto lo que realmente es falso, no peca mortalmente afirmando esto último, puesto que no dice falso testimonio directamente y con intención, sino accidentalmente y en contra de su verdadera intención.

2. El juicio injusto no es juicio; y por esto, el falso testimonio prestado en juicio injusto para impedir la injusticia no tiene razón de pecado mortal contra la justicia, sino solamente por el quebrantamiento del juramento.

3. Los hombres temen más que nada los pecados que se cometen contra Dios, como los más graves, y entre los cuales está el perjurio. Pero no aborrecen tanto los pecados que van contra el prójimo, y, por consiguiente, se requiere el juramento del testigo para mayor certeza del testimonio.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 70

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 71

Cuestión 71. La injusticia que en el juicio cometen los abogados

Corresponde a continuación tratar de la injusticia que se comete por parte de los abogados (cf. q.67 introd.).

Acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

1. El abogado, ¿tiene obligación de ejercer la defensa en las causas de los pobres?
2. ¿Algunas personas deben ser excluidas del oficio de abogado?
3. ¿Peca el abogado defendiendo una causa injusta?
4. ¿Peca recibiendo dinero por su defensa?

Artículo 1

¿Tiene el abogado obligación de ejercer la defensa en las causas de los pobres?

Objeciones por las que parece que el abogado tiene obligación de ejercer la defensa en las causas de los pobres:

1. Léese en Ex 23,5: Si ves el asno del que te odia caído bajo el peso de la carga, no pases de largo, sino ayúdalo a levantarlo. Ahora bien: no amenaza un peligro menor al pobre si en su causa es oprimido contra la justicia que si su asno yace bajo la carga. Luego el abogado tiene obligación de ejercitar la defensa en las causas de los pobres.

2. Gregorio, en una homilía, dice: El que tenga inteligencia, cuídese muchísimo de no callar; el que tenga abundancia de bienes, no cese en su misericordia; el que posea el arte de dirigir a otros, comuníquelo al prójimo; el que tenga acceso a la casa del rico, interceda por los pobres; porque todo lo que sea recibido, por mínimo que sea, se considera como un talento, del que será pedida cuenta. Mas nadie está obligado a esconder el talento confiado, sino a emplearlo con fidelidad; es lo que se desprende del castigo del siervo que escondió su riqueza, según Mt 25,24. Luego el abogado tiene obligación de hablar en favor de los pobres.

3. el precepto sobre el cumplimiento de las obras de misericordia, puesto que es afirmativo, obliga en ciertos lugares y tiempos fijados, lo cual tiene lugar principalmente en caso de necesidad. Ahora bien: parece haber caso de necesidad cuando la causa de algún pobre es conculcada. Luego en tal caso parece que el abogado tiene obligación de ejercer la defensa en favor de los pobres.

Contra esto: está el hecho de que no es menor la necesidad del que carece de alimento que la del que carece de abogado. Mas aquel que tiene medios para alimentar a un pobre no siempre está obligado a hacerlo. Luego tampoco el abogado tiene siempre obligación de ejercer la defensa en la causa de los pobres.

Respondo: Ya que pertenece a las obras de misericordia ejercer la defensa en la causa de los pobres, debe repetirse igualmente aquí lo que también se ha dicho antes (q.32 a.5.9) acerca de las demás obras de misericordia. Nadie, en efecto, es lo suficientemente capaz de satisfacer con sus obras de misericordia las necesidades de todos los indigentes; y por eso, según escribe Agustín en I De doctr. christ., como no puedes ser útil a todos, debes socorrer principalmente a aquellos que por las circunstancias del lugar, tiempo o cualquier otra cosa te estén, por cierta razón del destino, más estrechamente ligados. Dice: circunstancias de lugar, porque el hombre no tiene obligación de buscar por el mundo indigentes a quienes socorrer, sino que le es suficiente si a aquellos que se le presentan les hace obras de misericordia. Por esto se prescribe en Ex 23,4: Si encontrases el buey o el asno de tu enemigo perdido, recondúcelo a él. Y

añade: circunstancias de tiempo, por cuanto el hombre no está obligado a proveer a las futuras necesidades de otro, sino que es suficiente si socorre la necesidad presente; por lo cual se dice 1 Jn 3,17: Si alguien viere a su hermano sufrir necesidad y le cerrare sus entrañas, ¿cómo residirá la caridad de Dios en él? Y, finalmente, dice: o cualquier otra cosa, porque el hombre debe prestar atención preferentemente a los que por cualquier vínculo le están unidos, según la frase de 1 Tim 5,8: Si alguien no tiene cuidado de los suyos, y principalmente de los de su familia, ha renegado de la fe.

Sin embargo, aun concurriendo estas circunstancias, queda por considerar si el indigente sufre tan gran necesidad, que no se vislumbre de inmediato cómo se le puede socorrer de otro modo; y en tal caso se está obligado a hacer con él una obra de misericordia. Pero, si está a la vista cómo se le puede socorrer de distinto modo, ya el pobre por sí mismo, ya por una persona más allegada a él o que tenga más recursos, no se está necesariamente obligado a socorrer al indigente de modo que se cometa un pecado al no hacerlo; a pesar de que, si se le socorriera sin hallarse en tal necesidad, se obraría laudablemente.

Por consiguiente, el abogado no siempre tiene el deber de ejercitar su defensa en la causa de un pobre, sino solamente cuando concurren las predichas condiciones. De lo contrario, tendría que abandonar todos los demás asuntos y consagrarse exclusivamente a proteger las causas de los pobres. Lo mismo hay que decir del médico respecto de la curación de los enfermos pobres.

A las objeciones:

1. Cuando un asno sucumbe bajo la carga, no puede ser socorrido de otra forma si no lo es por los que pasan, y por eso están obligados a ayudarlo; mas no lo estarían si pudiese utilizarse algún otro remedio.

2. El hombre está obligado a emplear útilmente el talento que le ha sido confiado, teniendo presente las circunstancias del lugar, tiempo y otros factores, como se ha expuesto (en la sol.).

3. No toda necesidad del prójimo entraña la obligación de socorrer, sino sólo aquella que ya ha sido dicha (en la sol.).

Artículo 2

Algunas personas, ¿son excluidas convenientemente, con arreglo a derecho, del oficio de abogado?

Objeciones por las que parece que algunos son separados no convenientemente, con arreglo a derecho, del oficio de abogar:

1. Nadie debe ser excluido de las obras de misericordia. Mas ejercitar la defensa de tales causas entraña una obra de misericordia, como se ha manifestado (a.1). Luego nadie debe ser excluido de este oficio.

2. no parece que el mismo efecto sea propio de causas contrarias. Ahora bien: entregarse a las cosas divinas y darse a los pecados son cosas contrarias. Luego no de modo conveniente son excluidas del oficio de abogado unas personas por su estado de vida religiosa, como los monjes y los clérigos, y otras por sus culpas, como los infames y los herejes.

3. el hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Mas pertenece al efecto de ese amor el que un abogado defienda la causa de otra persona. Luego ciertos hombres, a los que les está concedido el derecho de defenderse por sí mismos, están indebidamente impedidos de patrocinar las causas ajenas.

Contra esto: está el Decreto III c.7 , por el que están excluidas muchas personas del oficio de la abogacía.

Respondo: Uno está impedido de un acto por dos motivos: ya por incapacidad, ya por indecencia. Ahora bien: la incapacidad excluye a uno del acto de manera absoluta, mas la indecencia no le excluye totalmente, porque la necesidad puede anular ese impedimento. Así, pues, del oficio de los abogados están impedidas ciertas personas a causa de su incapacidad, por carecer de sentido, ya interno, como los dementes y los impúberes, ya externo, como los sordos y los mudos. Es, pues, necesaria al abogado la pericia interior, por la que le sea posible demostrar convenientemente la justicia de la causa asumida; y además, ha de tener lengua expedita y buen oído para poder expresarse y oír lo que se dice. Por consiguiente, los que padecen defectos en estas facultades están impedidos absolutamente de ejercer la abogacía, ni para sí mismos ni para otros.

Por otra parte, el decoro para ejercer este cargo puede faltar por dos razones: primera, porque la persona esté ligada a más altos deberes; de ahí que no convenga que los monjes y presbíteros sean abogados en ninguna causa, ni los clérigos ante los tribunales seculares, ya que tales personas están consagradas a las cosas divinas. Segunda, a causa de defectos personales, ya corporales, como se deduce de los ciegos, porque no podrían decorosamente actuar en el juicio; ya espirituales, porque no es conveniente que el que ha hollado en sí mismo la justicia sea el defensor de la justicia en favor de otro; y por este motivo, los infames, los infieles y los condenados por crímenes graves no pueden ser decentemente abogados.

Sin embargo, la necesidad se sobrepone a tal falta de conveniencia; y debido a esto tales personas pueden actuar de abogados en defensa propia o en la de otras personas a ellas unidas; por consiguiente, también los clérigos pueden ser abogados en favor de sus iglesias y los monjes en interés del monasterio, si el abad se lo preceptuase.

A las objeciones:

1. Algunas veces algunos están impedidos de hacer obras de misericordia, ya sea por causa de su indecencia, ya sea por su incapacidad. En efecto, no todas las obras de misericordia convienen a todo el mundo; así, no está bien que el necio dé consejo, ni que enseñe el ignorante.

2. Igual que la virtud se destruye por exceso y por defecto, así también alguien es incompetente por exceso y por defecto. Por esta razón, unos hombres están excluidos del oficio de la abogacía por estar demasiado elevados para tal oficio, como ocurre en los religiosos y los clérigos; mas otros, porque son menos dignos de lo que pretende este oficio con ellos, como los infames y los infieles.

3. No urge tanto al hombre la obligación de defender las causas ajenas como las propias, puesto que los otros pueden procurarse socorro de otra manera. Por consiguiente, la analogía no es válida.

Artículo 3

¿Peca el abogado si defiende una causa injusta?

Objeciones por las que parece que el abogado no peca si defiende una causa injusta:

1. Así como se manifiesta la pericia del médico si cura una enfermedad desesperada, así también se manifiesta la pericia del abogado si es capaz de defender una causa injusta. Ahora bien: el médico es alabado si cura una enfermedad desesperada. Luego también el abogado no sólo no peca, sino que incluso merece ser alabado si defiende una causa injusta.

2. es lícito desistir de toda acción pecaminosa. Pero es castigado el

abogado si hace traición a su causa, como se establece en el Decreto II c.3 . Luego el abogado no peca defendiendo una causa injusta si la aceptó para defenderla.

3. parece que el pecado es mayor si se emplea la injusticia para defender una causa justa, como, por ejemplo, aduciendo falsos testigos o alegando leyes falsas, que si se defiende una causa injusta; porque aquello es pecado en la forma y esto en la materia. Ahora bien: parece ser lícito al abogado servirse de tales astucias, como al militar luchar con estratagemas en la guerra. Luego parece que el abogado no peca si defiende una causa injusta.

Contra esto: está 2 Cró 19,2, que dice: Das socorro a un malvado, y por eso mereces ciertamente la ira del Señor. Pero el abogado, defendiendo una causa injusta, da socorro al malhechor. Luego por pecar merece la ira de Dios.

Respondo: A todo el mundo es ilícito cooperar a la realización del mal, ya sea por el consejo, ya por la ayuda o consintiendo de cualquier otra forma, puesto que el que aconseja y el que ayuda es en cierto modo autor; y el Apóstol, en Rom 1,32, escribe que son dignos de muerte no sólo los que cometen pecado, sino los que prestan su consentimiento a los que lo cometen. Por eso ya hemos dicho (q.62 a.7) que todos ellos están obligados a la restitución. Ahora bien: es evidente que el abogado presta auxilio y consejo a la persona cuya causa patrocina; luego si a sabiendas defiende una causa injusta, peca sin duda gravemente y está obligado a restituir a la otra parte el daño que en contra de la justicia, por medio de su ayuda, sufre esa parte; pero, si por ignorancia defiende una causa injusta, creyendo que es justa, se excusa en la medida en que puede ser excusable su ignorancia .

A las objeciones:

1. El médico que se encarga de curar una enfermedad desesperada a nadie hace injuria, mas el abogado que asume la defensa de una causa injusta lesiona injustamente a aquel contra quien realiza su intervención. Por lo cual no hay paridad de razones, pues aun cuando parezca laudable su conducta en relación con la pericia de su arte, peca, sin embargo, por la injusticia que comete su voluntad, por la que abusa de su arte para el mal.

2. Si el abogado creyó en un principio que la causa era justa, y después, durante el proceso, descubre la injusticia de la misma, no debe hacer traición, es decir, ayudar a la parte contraria o revelar los secretos de su cliente. No obstante, puede y debe abandonar la defensa de la causa o bien inducir a la persona, cuya causa lleva, a que desista del litigio o llegue a una transacción, sin que se produzca daño a la parte contraria.

3. , como se ha dicho anteriormente (q.40 a.3), es lícito al soldado o al general realizar sus planes con estratagemas en una guerra justa, los cuales deben realizarlos disimulándolos con habilidad, pero nunca realizando esos ardides con perfidia, ya que es preciso respetar la buena fe hasta con el enemigo, como escribe Tulio en III De offic. Luego también es lícito al abogado que defiende una causa justa ocultar prudentemente aquellas cosas con las que podría obstaculizarse su intervención, pero le está prohibido valerse de falsedad alguna.

Artículo 4

¿Es lícito al abogado recibir remuneración pecuniaria por su defensa?

Objeciones por las que parece que no es lícito al abogado recibir remuneración pecuniaria por su defensa:

1. Las obras de misericordia no se deben hacer en atención a una

remuneración humana, según el texto de Le 14,12: Cuando invites a comer o a cenar, no llames a tus amigos ni a tus vecinos ricos, no sea que te vuelvan ellos a convidar y así te lo paguen. Mas el defender la causa de alguien es una obra de misericordia, como se ha expuesto (a.1). Luego no es lícito al abogado recibir retribución pecuniaria por la defensa prestada.

2. no deben conmutarse los bienes espirituales por los temporales. Ahora bien: la defensa realizada parece ser un cierto bien espiritual, puesto que consiste en el empleo de la ciencia del derecho. Luego no es lícito al abogado recibir remuneración pecuniaria por la intervención prestada.

3. así como el abogado participa en el proceso, así también concurre el juez y el testigo. Pero, según Agustín, en Ad Macedonium , el juez no debe vender la sentencia justa ni el testigo el testimonio verdadero. Luego tampoco el abogado podrá vender la defensa justa.

Contra esto: está Agustín , que dice que el abogado puede lícitamente cobrar su justa defensa y el jurisconsulto su justo consejo.

Respondo: En las cosas en que uno no está obligado a asistir a otro, puede con toda justicia recibir remuneración por el servicio prestado a los demás. Ahora bien: es evidente que el abogado no siempre tiene el deber de ejercitar su defensa o de aconsejar en las causas ajenas. Por tanto, si vende su intervención o su consejo, no actúa contra la justicia. La misma razón impera también en el caso del médico que se dedica a curar una enfermedad, y de todas las demás personas de profesiones similares; pero siempre que reciban sus honorarios con moderación, atendida la condición de las personas, de los asuntos y de los trabajos realizados y la costumbre del país. Pero si por codicia exigiera algo sin moderación, pecaría contra la justicia; por lo cual dice Agustín, en Ad Macedonium , que se les suele exigir la devolución de lo que obtuvieron por desmedida codicia, pero no de aquello que les fue dado según una tolerable costumbre.

A las objeciones:

1. No siempre las cosas que el hombre puede hacer por misericordia está obligado a realizarlas gratuitamente; pues, de lo contrario, a nadie le sería lícito vender ninguna cosa, ya que el hombre puede emplear cualquier objeto en la realización de una obra de misericordia. Pero cuando realiza ésta con misericordia, no debe buscar la remuneración humana, sino la divina. Del mismo modo, el abogado, cuando por misericordia defiende la causa de un pobre, no debe aspirar a la remuneración humana, sino a la divina. Mas no siempre está obligado a prestar su intervención gratuitamente.

2. Aunque la ciencia del derecho sea un cierto bien espiritual, sin embargo, su aplicación se realiza con el trabajo corporal, y, por consiguiente, es lícito recibir dinero en su retribución, pues de lo contrario a ningún artífice le sería posible vivir de su arte.

3. El juez y el testigo tienen relaciones comunes con ambas partes, puesto que el juez está obligado a dictar una sentencia justa y el testigo a prestar un testimonio verdadero. Ahora bien: la justicia y la verdad no se inclinan a una parte más que a la otra. Y, por consiguiente, a los jueces les están asignados sus honorarios por el erario público, y los testigos reciben de ambas partes, o sólo de aquella que le llevó al juicio, una indemnización, no como precio del testimonio, sino como resarcimiento de sus molestias. Porque, como se dice en 1 Cor 9,7, nadie sale a guerrear a sus expensas. En cambio, el abogado solamente defiende a una de las partes, y, por ello, puede lícitamente recibir remuneración de la parte a

la que ayuda.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 71

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 72

Cuestión 72. La contumelia

Corresponde a continuación tratar de las injurias verbales que se infieren fuera del juicio (cf. q.67 introd.): primero, sobre la contumelia; segundo, sobre la detracción (q.73); tercero, sobre la susurración o murmuración (q.74); cuarto, sobre la mofa o burla (q.75); quinto, sobre la maldición (q.76) .

Acerca de lo primero se formulan cuatro preguntas:

1. ¿En qué consiste la contumelia?
2. ¿Toda contumelia es pecado mortal?
3. ¿Se debe reprimir a los que ultrajan?
4. ¿Cuál es el origen de la contumelia?

Artículo 1

La contumelia, ¿consiste en palabras?

Objeciones por las que parece que la contumelia no puede darse por medio de palabras:

1. La contumelia implica un cierto daño causado al prójimo, puesto que pertenece a la injusticia. Mas la palabra parece que no causa daño alguno al prójimo ni en sus bienes ni en su persona. Luego la contumelia no puede consistir en palabras.

2. la contumelia parece entrañar cierta deshonra. Ahora bien: más puede ser una persona deshonrada o vituperada por actos que por palabras. Luego parece que la contumelia no consiste en palabras, sino en actos.

3. la deshonra que se infiere con las palabras se llama vituperio o improperio. Mas la contumelia parece distinguirse del vituperio o improperio. Luego la contumelia no se produce por palabras.

Contra esto: está el hecho de que nada se percibe por el oído sino la palabra. Pero la contumelia se percibe por el oído, según consigna Jer 20,10: Oí contumelias en mi derredor. Luego la contumelia consiste en palabras.

Respondo: La contumelia entraña la deshonra de alguien, y esto puede ocurrir de dos modos. En primer lugar, puesto que el honor es consecuencia de cierta superioridad de una persona, se deshonra a ésta al privarle de la excelencia por la que tiene ese honor, lo cual se produce ciertamente por pecados de obra, acerca de los que ya se ha tratado (q.64-66). En segundo término, se deshonra a alguien cuando se pone en su conocimiento y en el de los demás lo que es contrario al honor de aquél, y esto pertenece propiamente a la contumelia, que se realiza por medio de algunos signos. Mas, como observa Agustín en II De doctr. christ. , todos los signos, comparados con las palabras, son muy escasos, porque las palabras obtuvieron entre los hombres la primacía para expresar todas las concepciones del espíritu. Por eso se estima que la contumelia, propiamente hablando, consiste en una ofensa verbal, y de ahí que Isidoro, en el libro Etymol. , diga que se llama contumelioso el que es ligero y su boca rebosa en palabras de injuria.

Sin embargo, ya que también se significa algo por medio de ciertos hechos que, en lo que significan, tienen fuerza de palabras significativas, de ahí que también la contumelia, tomada en un sentido lato, se extienda asimismo, a los actos. Por eso, sobre aquel texto de Rom 1,30, hombres contumeliosos, soberbios, dice laGlosa que son contumeliosos los que de palabra u obra irrigan contumelias e insultos.

A las objeciones:

1. Las palabras, en cuanto a su esencia, esto es, como sonidos audibles, no

causan daño alguno al prójimo, a menos que fatiguen el oído, por ejemplo, cuando uno habla demasiado alto. En cambio, en cuanto que son signos representativos de algo para llevarlo al conocimiento de los demás, pueden ocasionar muchos daños, entre los cuales está el que el hombre sea lesionado por el detrimento causado de su honor o de su respeto que otras personas deben manifestarle. Por eso, es mayor la contumelia si uno echa en cara a otro sus defectos en presencia de muchos. No obstante, aun diciéndoselos a solas al interesado, puede existir contumelia en cuanto que el que habla actúa en contra del respeto del que oye.

2. Uno deshonra al otro de hecho en tanto en cuanto aquellos actos realizan o expresan lo que está contra el honor de éste. De estos dos casos, el primero no pertenece a la contumelia, sino a una de las especies de injusticia de las que ya se ha tratado (q.64-66); mas, en el segundo supuesto, hay contumelia en cuanto que los actos pueden tener la fuerza de las palabras en el significado.

3. El vituperio y el improprio consisten en palabras, como también la contumelia, porque por medio de todos estos casos se revela un defecto de alguna persona en detrimento de su honor. Ahora bien: tal defecto puede ser de tres clases, a saber: primera, defecto de culpa, que se descubre por palabras ultrajantes. Segunda, defecto en general de culpa y de pena, que se revela por el término vituperio, porque la palabravicio puede aplicarse no sólo al defecto del alma, sino también del cuerpo, y por eso, si uno dice de una manera injuriosa a otro que está ciego, le infiere ciertamente un vituperio, mas no una contumelia; pero si uno dice a otro que es ladrón, no sólo le vitupera, sino que también le acarrea contumelia. Por fin, otras veces resalta uno a otro el defecto de bajeza o de pobreza, lo cual también atenta al honor, que es consecuencia siempre de alguna excelencia. Y esto se hace por las palabras de improprio, lo que sucede propiamente cuando uno recuerda a otro de forma injuriosa el socorro que le prestó cuando sufría necesidad. De ahí que diga Eclo 20,15: Dará poco y echará en cara mucho. Sin embargo, a veces ocurre que una de estas denominaciones es tomada por la otra.

Artículo 2

La contumelia o insulto, ¿es pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la contumelia o insulto no es pecado mortal:

1. Ningún pecado mortal es acto de virtud alguna; mas el insultar es acto de una virtud, a saber: de la eutrapelia, a la que pertenece el satirizar agudamente, según expresa el Filósofo en IV^e Ethic. Luego el insulto o contumelia no es pecado mortal.

2. el pecado mortal no se encuentra en los hombres perfectos, los cuales, sin embargo, profieren algunas veces insultos o contumelias, como le ocurrió al Apóstol al exclamar en Gal 3,1: ¡Oh gálatas insensatos!, y el Señor clamó en Lc 24,25: ¡Oh necios y de corazón lento para la fe! Luego el insulto o contumelia no es pecado mortal.

3. aunque lo que es pecado venial por su género puede convertirse en mortal, sin embargo, el pecado que es por su género mortal no puede transformarse en venial, como se ha constatado antes (1-2 q.88 a.4.6). Luego si el proferir un insulto o una contumelia fuese pecado mortal en su género, seguiríase que siempre constituiría un pecado mortal. Mas esto parece falso, como es patente en el caso del hombre que lanza alguna palabra ultrajante por ligereza y

por sorpresa, o movido por ira no grave. Luego la contumelia o insulto no es por su género pecado mortal.

Contra esto: está el hecho de que nada merece la pena eterna del infierno salvo el pecado mortal. Ahora bien: el insulto o la contumelia merece la pena del infierno según el texto de Mt 5,22: Quien llamare a su hermano fatuo, será reo de la gehenna del fuego. Luego la afrenta o contumelia es pecado mortal.

Respondo: Como ya se ha dicho (a.1 ad 1), las palabras, en cuanto son ciertos sonidos, no causan daño al prójimo, sino sólo en cuanto entrañan una significación que procede de la intención interior. Por tanto, en los pecados de palabra parece que debe considerarse, sobre todo, con qué intención uno pronuncia las palabras. Por eso, dado que el insulto o la contumelia comportan, por su esencia, cierta deshonra, si la intención del que la profiere tiende a quitar la honra a otro por medio de las palabras que pronuncia, esto es propia o formalmente inferir insulto o contumelia, lo cual es pecado mortal no menos que el hurto y la rapiña, pues el hombre no ama menos su honra que sus bienes materiales.

En cambio, si alguno pronuncia palabras de insulto o de contumelia contra otro, mas sin ánimo de deshonrarle, sino para corregirle o por otro motivo similar, no profiere un insulto o contumelia formal y directamente, sino accidental y materialmente, es decir, en cuanto expresa lo que puede ser insulto o contumelia. Por eso, esto puede ser unas veces pecado venial y otras ni siquiera hay pecado. Mas en ello es preciso la discreción para usar moderadamente de tales palabras, puesto que podría resultar tan grave el insulto que, proferido sin cautela, arrebatará, el honor de aquel contra quien se lanza. Y es entonces cuando puede el hombre pecar mortalmente, aunque no haya tenido intención de deshonrar a otro, como tampoco está libre de culpa uno que, hiriendo a otro con imprudencia en el juego, le daña gravemente.

A las objeciones:

1. Es propio de la eutrapelia el que profiramos alguna increpación, no para deshonrar o contristar a aquel contra quien se pronuncia, sino más bien por diversión y chanza, y esto puede hacerse sin pecado si se observan las condiciones debidas. Pero si una persona no vacila en contristar a aquella contra quien profiere tal improperio jocoso con tal de provocar la risa en otros, hay vicio en ello, como se expresa allí mismo .

2. Así como es lícito azotar a alguien o dañarle en sus bienes por vía de corrección, también por vía de disciplina puede uno dirigir alguna palabra de afrenta a la persona a quien debe corregir. En este sentido, el Señor llamó a sus discípulos necios, y el Apóstol, a los gálatas, insensatos. Sin embargo, como observa Agustín, en el libro De serm. Dom. in monte , estas reprensiones deben hacerse rara vez y en caso de gran necesidad, y no con la intención de imponernos, sino de servir a Dios.

3. , puesto que depende el pecado de insulto o contumelia de la intención del que lo comete, puede suceder que sea pecado venial si es leve el insulto, no deshonrando mucho a la persona, y es proferido por cierta ligereza de espíritu o por algún leve movimiento de ira sin propósito firme de deshonrar a otro, como cuando alguien pretende mortificar ligeramente a otra persona por medio de tales palabras.

Artículo 3

¿Debe el hombre sufrir los ultrajes que le sean inferidos?

Objeciones por las que parece que nadie debe sufrir los ultrajes que le sean inferidos:

1. El que soporta la contumelia que se le infiere propicia la audacia del que le ultraja. Mas esto no debe hacerse. Luego el hombre no debe soportar la contumelia que le es inferida, sino más bien responder al que le afrenta.

2. el hombre debe amarse más a sí mismo que a los demás. Ahora bien: nadie debe tolerar que se ultraje a un prójimo, según consigna Prov 26,10: Quien al necio impone silencio, aplaca la ira. Luego tampoco debe nadie sufrir los ultrajes que le sean inferidos.

3. a nadie es lícito vengarse por sí mismo, según aquello de Hebr 10,30: ¡A mí la venganza!, yo retribuiré. Pero una persona se venga si no repele los ultrajes, según aquella expresión del Crisóstomo : Si quieres vengarte, guarda silencio, y habrás infligido un terrible golpe a tu enemigo. Luego no debe nadie soportar las palabras ultrajantes callando, sino más bien contestando.

Contra esto: está Sal 37,13-14, que dice: Los que me buscaban males, proferían falsedades; y después añade: Mas yo, como si fuera sordo, no oía, y era como mudo que no abre su boca.

Respondo: Así como la paciencia nos es necesaria en los actos que contra nosotros se hacen, así también lo es en las palabras que contra nosotros se profieren. Ahora bien: el precepto de la paciencia en aquellas cosas que se realizan contra nosotros debe ser referido a la disposición habitual del alma, que hemos de conservar, según expone Agustín, en el libro De serm. Dom. in monte , aquel precepto del Señor (Mt 5,39): Si alguien te golpeare una mejilla, muéstrale la otra. Es decir, que el hombre debe estar dispuesto a obrar así si fuese necesario, pero no siempre está de hecho obligado a proceder de tal manera, puesto que ni el mismo Señor lo hizo, sino que, después de haber recibido una bofetada, preguntó: ¿Por qué me hieres?, como recoge Jn 18,23. Todo esto es también aplicable a las palabras afrentosas que contra nosotros se profieran. Estamos, en efecto, obligados a tener el ánimo dispuesto a tolerar las afrentas si ello fuere conveniente. Mas algunas veces conviene que rechacemos el ultraje recibido, principalmente por dos motivos. En primer lugar, por el bien del que nos infiere la afrenta, a fin de reprimir su audacia e impedir que repita tales cosas en el futuro, según aquel texto de Prov 26,5: Responde al necio según su necedad, para que no se crea un sabio. En segundo lugar, por el bien de muchas otras personas, cuyo progreso espiritual pudiera ser impedido precisamente por los ultrajes que nos hayan sido inferidos; y así dice Gregorio, en la homilía 9 del Super Ezech. , que aquellos cuya vida ha de servir de ejemplo a los demás, deben, si les es posible, hacer callar a sus detractores, a fin de que no dejen de escuchar su predicación los que podrían oírla y no desprecien la vida virtuosa permanenciando en sus depravadas costumbres.

A las objeciones:

1. La audacia del hombre que insulta con ultrajes debe reprimirse con moderación, esto es, por deber de caridad y no para satisfacción del propio honor, por lo que advierte Prov 26,4: No respondas al necio según su necedad, a fin de que no te hagas semejante a él.

2. En reprimir los ultrajes dirigidos contra el prójimo hay menos peligro de buscar la satisfacción del propio honor que cuando se rechazan las afrentas inferidas a uno mismo, y más bien parece que aquello proviene del sentimiento de caridad.

3. Si alguien calla con el fin de provocar con su silencio la ira del que le

afrenta, incurre en una venganza; pero, si una persona calla queriendo dejar que pase la ira (Rom 12,19), realiza un acto laudable, y así se consigna en Eclo 8,4: No tengas litigio con hombre deslenguado y no echés leña en su fuego.

Artículo 4

La contumelia, ¿nace de la ira?

Objeciones por las que parece que la contumelia no nace de la ira:

1. Dice Prov 11,2: Donde hubiera soberbia, habrá también ultraje. Mas la ira es un vicio distinto de la soberbia. Luego la contumelia no nace de la ira.

2. señala Prov 20,3: Todos los necios se mezclan en contumelia. Pero la necedad es un vicio opuesto a la sabiduría, como se ha probado (q.46 a.1); en cambio, la ira se opone a la mansedumbre. Luego la contumelia no nace de la ira.

3. ningún pecado es disminuido por su propia causa. Ahora bien: el pecado de contumelia es menor si se profiere por ira, porque peca más gravemente el que por odio infiere un ultraje que el que lo hace por ira. Luego la contumelia no nace de la ira.

Contra esto: está Gregorio, en XXXI Moral. , que dice que de la ira nacen las contumelias.

Respondo: Aunque un pecado puede nacer de diversas causas, se dice, no obstante, que principalmente tiene su origen en aquella que lo origina con más frecuencia por su mayor proximidad al fin de la misma. Mas la contumelia tiene gran afinidad con el fin de la ira, que es la venganza, porque el hombre que está irritado no tiene ninguna venganza más rápida que ultrajar a otro. Por tanto, la contumelia nace sobre todo de la ira.

A las objeciones:

1. La contumelia no se ordena al fin de la soberbia, que es la exaltación, y, por consiguiente, la contumelia no nace directamente de aquélla. Sin embargo, la soberbia predispone a la contumelia, en cuanto que aquellos que se consideran superiores desprecian más fácilmente a los otros y les injurian. Además, se irritan con mayor facilidad, porque estiman indigno todo lo que va contra su voluntad.

2. , como dice el Filósofo en VII Ethic. , la ira no atiende perfectamente a la razón; y así el hombre irritado padece un defecto de razón, en lo cual coincide con la necedad; por este motivo, la contumelia puede nacer de la necedad, según la afinidad que ésta tiene con la ira.

3. , según el Filósofo en IIRhet. , el hombre enojado se propone ofender abiertamente, de lo cual no se preocupa el que odia. Por tanto, la contumelia, que supone una injuria pública, pertenece más bien a la ira que al odio.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 72

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 73

Cuestión 73. La detracción

Corresponde a continuación tratar la detracción (cf. q.72 introd.).

Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Qué es la detracción?
2. ¿Es pecado mortal?
3. Su comparación con otros pecados
4. ¿Peca una persona por escuchar la difamación?

Artículo 1

La detracción, ¿se define convenientemente diciendo que es «la denigración de la fama ajena por palabras ocultas»?

Objeciones por las que parece que la detracción no es la denigración de la fama ajena por palabras ocultas, como algunos la definen :

1. Lo oculto y lo manifiesto son circunstancias que no constituyen la especie del pecado, ya que es accidental a éste el que sea conocido por muchas o por pocas personas. Mas todo aquello que no constituye la especie del pecado, no pertenece a su esencia ni debe entrar en su definición. Luego a lo esencial de la detracción no pertenece el que se realice por medio de conversaciones secretas.

2. la pública opinión pertenece al concepto de reputación. Luego si la fama de una persona es denigrada mediante la detracción, no podrá realizarse esto por medio de conversaciones secretas, sino por palabras dichas en público.

3. el que detrae, sustrae o disminuye algo de lo que existe. Mas algunas veces se denigra la reputación de un hombre aunque no se sustraiga nada de la verdad; como, por ejemplo, cuando uno revela crímenes verdaderos de alguien. Luego no toda denigración de la fama es detracción.

Contra esto: está Eclo 10,11, que dice: La serpiente muerde en silencio, y el que difama secretamente a otro no hace menos que aquélla. Luego morder en secreto la fama de alguien es difamar.

Respondo: Así como se puede perjudicar a otra persona de obra de dos formas: públicamente, como en la rapiña o cualquier violencia inferida, y ocultamente, como en el hurto o en la agresión con perfidia, así también puede lesionarse a otro de palabra de dos formas: públicamente, y esto se hace por medio de la contumelia, como ya se ha expuesto (q.72 a.1; a.4 ad 3); y ocultamente, esto es por la detracción. Mas por el hecho de que alguien profiera públicamente palabras contra otro, parece que aquél le estima poco, y, en consecuencia, por eso mismo le deshonra; de ahí que la contumelia cause detrimento al honor de aquel contra quien se profiere. Pero el que en secreto habla contra otra persona, parece más bien temerla que menospreciarla, y por eso no infiere directamente detrimento a su honor, sino a su reputación, en cuanto que el hombre que profiere ocultamente tales palabras hace cuanto está de su parte para que los que le oyen tengan mala opinión de aquel contra quien habla. Parece pues, que lo que intenta y se propone difamando es que sea creído por sus palabras.

Por todo esto, resulta evidente que la detracción difiere de la contumelia por dos conceptos: primero, en cuanto al modo de expresar las palabras, pues el contumelioso habla contra alguien abiertamente, mientras que el detractor habla en secreto. Segundo, en cuanto al fin intentado o el daño inferido, pues el contumelioso lesiona el honor y el detractor la fama.

A las objeciones:

1. En las conmutaciones involuntarias, a las cuales se reducen todos los

daños inferidos al prójimo por palabra o por actos, la clandestinidad y la publicidad diversifican la naturaleza del pecado, porque la razón de lo involuntario por violencia es diferente de lo involuntario por ignorancia, según se ha expuesto (q.66 a.4).

2. Las palabras de detracción se llaman secretas, no en absoluto, sino en relación a aquel de quien se dicen, pues se profieren en ausencia suya y sin que lo sepa; mas el contumelioso habla a la cara del interesado. Por lo cual, si uno habla mal de otro en su ausencia y delante de mucha gente, hay detracción; en cambio, si sólo el ofendido está presente, hay contumelia. No obstante, también, si se habla mal de un ausente a una sola persona, se lesiona la fama de aquél, no total, sino parcialmente.

3. Se llama a uno detractor no porque atenta a la verdad, sino porque disminuye la fama del prójimo, lo cual se verifica unas veces directa y otras indirectamente. Directamente, de cuatro modos: primero, cuando imputa una cosa falsa a otro; segundo, cuando con sus palabras exagera los pecados de éste; tercero, cuando revela los secretos; cuarto, cuando lo que es bueno dice que ha sido hecho con mala intención. E indirectamente, ya negando el bien que otro hace, ya lanzando reticencias con malicia.

Artículo 2

La detracción, ¿es pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la detracción no es pecado mortal.

1. Ningún acto de virtud es pecado mortal. Ahora bien: revelar el pecado oculto, que, como hemos expuesto (a.1 ad 3), constituye la detracción, es acto de virtud, bien de caridad, siempre que se denuncie el pecado del hermano procurando su enmienda, o bien de justicia, mientras se formule acusación contra el hermano. Luego la detracción no es pecado mortal.

2. sobre aquel texto de Prov 24,21: No te mezcles con los difamadores, comenta la Glosa : En este vicio incurre todo el género humano. Mas ningún pecado mortal se encuentra en todo el género humano, porque muchas personas se abstienen de caer en él; en cambio, los pecados veniales son los que se encuentran en todos. Luego la detracción es pecado venial.

3. Agustín, en la homilía De igne purg. , coloca entre los pecados leves la maledicencia, en que incurrimos con gran facilidad o temeridad, lo cual pertenece a la difamación. Luego ésta es pecado venial.

Contra esto: está Rom 1,30, que dice: Los detractores son aborrecidos por Dios, y esto se consigna, según la Glosa , para que no se juzgue que esta falta es ligera por sólo consistir en palabras.

Respondo: Como se ha expuesto (q.72 a.2), los pecados de palabras deben ser juzgados principalmente conforme a la intención del que las dice. Ahora bien: la detracción, por su naturaleza, se ordena a denigrar la reputación de alguien. De ahí que sea propiamente detractor el que hable de alguien en su ausencia con el fin de denigrar su fama. Y arrebatarse a una persona su reputación es cosa muy grave, puesto que entre los bienes temporales, parece que la fama es el más valioso, por cuya pérdida el hombre queda privado de la posibilidad de hacer bien una multitud de cosas. Por este motivo, léese en Eclo 41,15: Conserva con cuidado la buena reputación, porque será para ti un bien más estable que mil tesoros grandes y preciosos. Por tanto, la detracción, de suyo, es pecado mortal.

Puede, sin embargo, suceder algunas veces que una persona pronuncie palabras por las que se lesione la fama de alguien sin tener esta intención, sino

otra cualquiera; mas esto no es difamar directa y formalmente hablando, sino materialmente y de una manera accidental. Y si las palabras por las que es quebrantada la reputación ajena son proferidas por alguien en atención a un bien o a un fin necesario y observando las debidas circunstancias, no hay pecado ni esto puede llamarse detracción. Mas, aunque las pronuncie por ligereza de espíritu o por alguna causa necesaria, no hay pecado mortal, a no ser que la palabra que diga sea tan grave que perjudique notablemente la fama de alguien, sobre todo en lo relativo a la honestidad de la vida, pues entonces, por la calidad de las palabras, habría razón de pecado mortal.

Y está obligado uno a la restitución de la fama del mismo modo que se ha de restituir cualquier cosa robada, en la forma ya expuesta (q.62 a.2 ad 2) al tratar de la restitución.

A las objeciones:

1. Revelar un pecado oculto del prójimo, ya denunciándolo para lograr su enmienda, ya formulando acusación por el bien de la justicia pública, no es difamar, como hemos expuesto (en la sol.).

2. La Glosa citada no dice que la detracción se encuentre en todo el género humano, sino que añade casi, ya porque se dice: Es infinito el número de los necios (Eclo 1,15), y son pocos los que caminan por la vía de la salvación, ya también porque son pocos o ninguno los hombres que alguna vez no digan, por ligereza de espíritu, algo con que se lesione ligeramente la fama de alguna persona en algún punto, pues, como se dice en Sant 3,2, el que no ofende de palabra, es varón perfecto.

3. Agustín habla del caso en que una persona revele una falta leve de otra sin intención de perjudicarla, pero sólo por ligereza de espíritu o por descuido de lengua.

Artículo 3

La detracción, ¿es el pecado más grave de los que se cometen contra el prójimo?

Objeciones por las que parece que la detracción es el pecado más grave de los que se cometen contra el prójimo:

1. Sobre la frase de Sal 108,4: En vez de amarme, hablan mal de mí, dice la Glosa : Más daño causan a Cristo los que le difaman en sus miembros, pues matan las almas de los que habían de creer, que los que crucificaron su carne, que habría de resucitar después. Por esto parece que la detracción es un pecado más grave que el homicidio, en la medida en que es más grave matar el alma que matar el cuerpo. Ahora bien: el homicidio es el más grave de los pecados que se cometen contra el prójimo. Luego la detracción es el pecado más grave de todos.

2. la detracción parece ser un pecado más grave que la contumelia, puesto que el hombre puede repeler la contumelia, pero no la detracción oculta. Mas la contumelia, a su vez, parece ser mayor pecado que el adulterio, ya que el adulterio une dos personas en una sola carne, mas la contumelia divide en muchos aspectos a los que están unidos. Luego la detracción es mayor pecado que el adulterio, el cual, sin embargo, tiene mucha gravedad entre los otros pecados que se cometen contra el prójimo.

3. la contumelia nace de la ira, y la detracción, de la envidia, como señala Gregorio en XXXI Moral. Ahora bien: siendo la envidia un pecado mayor que la ira, la detracción será pecado más grave que la contumelia, y, por tanto, resulta lo que anteriormente hemos dicho.

4. un pecado es tanto más grave cuanto más grave defecto produce. Mas la detracción causa un gravísimo defecto, a saber: la ceguera de la mente, pues dice Gregorio : ¿Qué otra cosa hacen los detractores sino soplar en el polvo, llenándose con él los ojos, de manera que, mientras más difaman, menos ven la verdad? Luego la detracción es el pecado más grave de todos los que se cometen contra el prójimo.

Contra esto: está el hecho de que es más grave pecar de obra que de palabra. Y la detracción es pecado de palabra, mientras que el adulterio, el homicidio y el hurto son pecados de obra. Luego la detracción no es más grave que los demás pecados que se cometen contra el prójimo.

Respondo: Los pecados cometidos contra el prójimo deben calificarse esencialmente según el daño que le causan, puesto que de ello deriva su culpabilidad. Ahora bien: tanto mayor es el daño cuanto mayor es el bien que se destruye. Pero, ya que son de tres clases los bienes del hombre: los del alma, los del cuerpo y los de las cosas exteriores; el bien del alma, que es el más excelso, no puede ser destruido por otra persona sino indirectamente; por ejemplo, por un mal consejo que no influye necesariamente; por el contrario, las otras dos clases de bienes, es decir, los del cuerpo y las cosas exteriores, pueden ser arrebatados violentamente por otro. Y puesto que el bien del cuerpo es superior al de las cosas exteriores, son más graves los pecados por los que se infiere perjuicio al cuerpo que aquellos otros que producen daños en las cosas exteriores. Por consiguiente, entre los pecados que se cometen contra el prójimo, el más grave es el homicidio, por el que se destruye la vida del prójimo ya en acto existente; sigue a continuación el adulterio, que va contra el orden legítimo de la generación humana, por la que se entra en la vida. Están finalmente, los bienes exteriores, entre los que la reputación vale más que las riquezas, porque es más afín a los bienes espirituales, por lo que se lee en Prov 22,1: Mejor es el buen nombre que grandes riquezas. Por consiguiente, la detracción, según su género, es pecado más grave que el hurto; en cambio, menos que el homicidio o el adulterio. Sin embargo, puede existir otro orden por las circunstancias agravantes o atenuantes que concurren.

Accidentalmente se valora la gravedad del pecado en relación con el delincuente, el cual comete un pecado más grave si peca por deliberación que si peca por debilidad o imprevisión; y, con arreglo a esto, los pecados de palabra pueden tener cierta levedad en cuanto que fácilmente proceden de un descuido de la lengua sin gran premeditación.

A las objeciones:

1. Los que difaman a Cristo, obstaculizando la fe de sus miembros, atentan a su divinidad, sobre la que descansa la fe. Por consiguiente, no cometen una simple detracción, sino una blasfemia.

2. Es pecado más grave la contumelia que la detracción, en cuanto que entraña mayor desprecio del prójimo; igual que la rapiña es pecado más grave que el hurto, según se ha expuesto (q.66 a.9). Mas la contumelia no es pecado más grave que el adulterio, ya que la gravedad de éste no se juzga por la unión de los cuerpos, sino por el desorden que se produce en la generación humana. Y el contumelioso no es causa suficiente de la enemistad entre otras personas, sino que tan sólo separa ocasionalmente a los que están unidos, es decir, en cuanto que por el hecho de difundir los defectos de alguien aleja a otros hombres, en lo que puede, de la amistad de aquél, aunque a ello no sean constreñidos por sus palabras. Así, también el detractor es ocasionalmente un homicida, es decir, en

cuanto por sus palabras da a otro ocasión para odiar o despreciar al prójimo. Por lo cual, en una carta de Clemente se consigna que los detractores son homicidas, es decir, indirectamente, pues el que aborrece a su hermano es homicida, como se dice en 1 Jn 3,15. 3. , puesto que la ira busca una venganza abierta, como observa el Filósofo en II Rhet. , por eso la detracción, que se realiza en secreto, no es hija de la ira, como la contumelia, sino más bien de la envidia, que procura por todos los medios disminuir la gloria del prójimo. Sin embargo, de ahí no se sigue que la detracción sea más grave que la contumelia, porque de un vicio menor puede provenir mayor pecado, y así de la ira nace el homicidio y la blasfemia. El origen, pues, de los pecados se determina por su inclinación a un fin, lo que se produce por apego a los bienes percederos; sin embargo, la gravedad del pecado se determina más bien en razón del alejamiento de los bienes verdaderos.

4. Puesto que el hombre se complace en la sentencia de su boca, como dice Prov 15,23, sigúese que el que difama comienza a amar y creer más aquello que dice, y, por consiguiente, a odiar más al prójimo y a separarse así cada vez más del conocimiento de la verdad. Sin embargo, este efecto puede derivarse también de otros pecados cometidos por odio al prójimo.

Artículo 4

El que oye y tolera al detractor, ¿peca gravemente?

Objeciones por las que parece que el que oye y tolera al detractor no peca gravemente:

1. Nadie está obligado a hacer por otro más que por sí mismo. Ahora bien: es laudable que el hombre tolere pacientemente a sus detractores, pues escribe Gregorio, en la homilía 9 Super Ezech. : De! mismo modo que no debemos provocar intencionadamente las conversaciones de los detractores, a fin de que ellos no perezcan, también debemos soportar con ecuanimidad las suscitadas por su malicia, para que se acreciente el mérito en nosotros. Luego no se peca si no se rechazan las detracciones de los demás.

2. se lee en Eclo 4,30: No contradigas nunca una palabra de verdad. Mas algunas veces se comete detracción diciendo palabras verdaderas, como se ha expuesto (a.1 ad 3). Luego parece que no siempre está obligado el hombre a rechazar a los detractores.

3. nadie debe impedir lo que redunde en utilidad del prójimo. Ahora bien: la detracción frecuentemente redunde en utilidad de aquellos contra quienes se dirige, pues dice el papa Pío : Algunas veces la detracción se concita contra los buenos para humillar a los que la adulación de sus familiares o el favor de las demás gentes habían exaltado demasiado. Luego no se deben impedir las detracciones.

Contra esto: está Jerónimo, que dice : Vigila para que no tengas la lengua o el oído con comezón; esto es, no difames a otros ni oigas a los que difaman.

Respondo: Según el Apóstol, en Rom 1,32, son dignos de muerte no sólo los que cometen pecados, sino también los que aprueban a los que los cometen, lo cual puede acontecer de dos modos: primero, directamente, esto es, cuando uno induce a otro a pecar o se complace en el pecado; segundo, indirectamente, cuando no se impide pudiendo impedirlo, y esto sucede algunas veces no porque se complazca con el pecado, sino por cierto temor humano. Debe, pues, decirse que, si alguien escucha las difamaciones sin rechazarlas, parece que consiente con el detractor, y por ello se hace partícipe de su pecado. Si le induce a difamar o solamente se complace en la difamación por odio a aquel a quien se denigra, no

peca menos que el detractor, y a veces peca más. De ahí que escriba Bernardo : No me resulta fácil decir cuál de estas dos cosas es más punible: difamar o escuchar al detractor. Pero si el que escucha no se complace en el pecado, sino que sólo por temor, negligencia e incluso, por cierta vergüenza, se abstiene de rechazar al detractor, peca ciertamente, pero mucho menos que el detractor, y la mayoría de las veces su pecado es venial. Puede, a veces, incurrirse también aquí en pecado mortal, ya porque a uno corresponda por su cargo corregir al detractor, ya por algún peligro consiguiente, ya por la raíz de aquella abstención, es decir, por el respeto humano, que puede ser algunas veces pecado mortal, como se ha expuesto (q.19 a.3).

A las objeciones:

1. Nadie oye las propias difamaciones que le afectan, porque las cosas malas que se dicen de alguien estando presente no son detracción propiamente hablando, sino contumelias, como se ha expuesto (a.1 ad 2). Sin embargo, las detracciones hechas contra alguien pueden llegar a su conocimiento por los relatos de otras personas, y entonces a su arbitrio le compete tolerar el detrimento de su reputación, a no ser que esto redunde en peligro de otros, como se ha dicho (q.72 a.3). Por consiguiente, puede ser elogiada en este punto su paciencia, puesto que soporta con resignación las propias difamaciones que le afectan. En cambio, no queda a su arbitrio tolerar el daño de la fama ajena y, por tanto, incurre en falta si no lo rechaza pudiendo hacerlo, por la misma razón por la que se nos obliga a levantar el asno ajeno que yace bajo el peso de la carga, según está escrito en Dt 22,4; Ex 23,5. 2. No siempre se debe rechazar al detractor tachándole de falsedad, sobre todo si se sabe que es cierto lo que dice. Pero debe argüírsele que peca por difamar a su hermano, o al menos hacerle ver, por la severidad de nuestro rostro, que su detracción desagrada, ya que, como se lee en Prov 25,23, el viento del norte disipa las lluvias y la faz severa hace callar a la lengua detractora.

3. La utilidad que pueda provenir de una difamación no se deriva de la intención del detractor, sino de la disposición de Dios, que hace brotar el bien de cualquier mal. Por eso, con todo, hay que rechazar a los que detractan como también a los que raptan u oprimen a otros: aunque para los que son oprimidos o expoliados por esto aumente el mérito, por sufrir con paciencia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 73

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 74

Cuestión 74. La susurración

Corresponde a continuación tratar de la susurración (cf. q.72 introd.).
Acerca de esto se plantean dos preguntas:

1. La susurración, ¿es un pecado distinto de la detracción?
2. ¿Cuál de los dos es más grave?

Artículo 1

La susurración, ¿es pecado distinto de la detracción?

Objeciones por las que parece que la susurración no es pecado distinto de la detracción:

1. Dice Isidoro, en el libro Etymol. : El susurrador toma este nombre del sonido de la voz, porque al difamar no habla a la faz de alguien, sino al oído. Mas el hablar del otro difamándolo es propio de la detracción. Luego la susurración no es pecado distinto de la detracción.

2. se lee en Lev 19,16: No incriminarás ni murmurarás en el pueblo. Pero incriminar parece ser lo mismo que difamar. Luego tampoco difiere la susurración de la detracción.

3. léese también en Eclo 28,15: El murmurador y el hombre de dos lenguas será maldito. Mas parece que un hombre de doble lengua es igual que un detractor, por cuanto es propio de los detractores hablar con dos lenguas: con una en ausencia del difamado y con otra en su presencia. Luego susurrador es lo mismo que detractor.

Contra esto: está el texto de Rom 1,29-30: Susurradores, detractores, sobre el cual comenta la Glosa : Susurradores son los que siembran la discordia entre los amigos; detractores son los que niegan o disminuyen lo bueno de otros.

Respondo: La susurración y la difamación coinciden en la materia e incluso en la forma, o sea, en la manera de hablar, puesto que en ambas se habla mal del prójimo ocultamente. Por esta semejanza se toma a veces uno de estos pecados por el otro; por eso, sobre aquel texto de Eclo 5,16: No seas tenido por murmurador, añade la Glosa : esto es, por detractor. Pero difieren en el fin, pues el detractor tiende a denigrar la fama del prójimo; de ahí que difunda principalmente sobre el prójimo aquellas especies malas con que puede ser infamado o, al menos, disminuida su fama; mientras que el murmurador tiende a romper la amistad, como consigna la Glosa citada , y por eso dice Prov 26,20: Suprimido el murmurador, cesan las rencillas. Por tanto, el susurrador profiere contra el prójimo aquellas especies malas que pueden mover contra él el ánimo del oyente, según el pasaje bíblico de Eclo 28,11: El hombre pecador turbará a los amigos y en medio de los que viven en paz pondrá enemistad.

A las objeciones:

1. El susurrador en cuanto que habla mal de otro, incurre en difamación; pero difiere del detractor porque no se propone directamente decir algo malo de otro, sino difundir todo aquello que pueda exacerbar los ánimos de una persona contra otra, aunque lo que diga sea verdaderamente bueno, y, por el contrario, aparentemente malo por cuanto desagrade a quien se lo dice.

2. El incriminador difiere del murmurador y del detractor, porque aquél es el hombre que públicamente imputa crímenes a otras personas, ya acusando, ya insultando, lo que no pertenece ni al detractor ni al murmurador.

3. , en sentido propio, el murmurador es llamado hombre de dos lenguas. Pues cuando hay amistad entre dos personas, se esfuerza éste por romperla por ambas partes a la vez, y para ello se vale de su doble lengua para con cada uno de

los interesados, hablando a uno mal del otro. Por ello se consigna en Eclo 28,15: Maldito sea el susurrador y el hombre de dos lenguas, y añade: porque perturba a muchos que viven en paz.

Artículo 2

La detracción, ¿es pecado más grave que la susurración?

Objeciones por las que parece que la detracción es pecado más grave que la susurración:

1. Los pecados de palabra consisten en pronunciar malos conceptos. Mas el detractor dice del prójimo cosas que son absolutamente malas, porque de ellas nace la infamia o disminuye la reputación; en cambio, el susurrador no se cuida de publicar más que apariencias de mal, que desagraden al que las escucha. Luego la detracción es un pecado más grave que la susurración.

2. cualquiera que arrebatara a alguien su fama, le roba no sólo un amigo, sino muchos, puesto que todo el mundo rehuye la amistad de personas infamadas. Por eso se reprocha en el texto de 2 Cró 19,2: te unes en amistad con los que odian al Señor. Pero la susurración roba solamente un amigo. Luego es pecado más grave la susurración que la detracción.

3. en Sant 4,11 se lee: El que difama a su hermano, difama a la ley, y, por consiguiente, a Dios, que es el legislador; por eso el pecado de la detracción parece ser pecado contra Dios, lo cual es gravísimo, como se ha demostrado (q.20 a.3; 1-2 q.73 a.3). Mas el pecado de susurración va contra el prójimo. Luego el pecado de detracción es más grave que el de susurración.

Contra esto: está Eclo 5,17, que dice: Sobre el hombre de doble lengua hay una marca pésima: el sembrador de cizaña se atrae el odio, la enemistad y la afrenta.

Respondo: Según se ha dicho (q.73 a.3; 1-2 q.73 a.8), el pecado contra el prójimo es tanto más grave cuanto mayor es el daño que al prójimo se infiere, y es tanto mayor ese daño cuanto más excelso sea el bien que se destruye. Pero el amigo es el más valioso entre todos los bienes exteriores, puesto que sin amigos nadie puede vivir, como constata el Filósofo en VIII Ethic. Por eso se lee en Eclo 6,15: No hay nada comparable a un amigo fiel, porque, para que un hombre sea considerado digno de la amistad de otro, es necesaria también una óptima reputación, que por la difamación se destruye. De ahí que la susurración sea mayor pecado que la detracción, y aun que la contumelia, ya que el amigo es preferible al honor, y vale más ser amado que ser honrado, como escribe el Filósofo en VIII Ethic.

A las objeciones:

1. La especie y la gravedad del pecado se determinan más bien por su fin que por el objeto material. De ahí que, por razón del fin, la susurración es más grave, aunque el difamador difunda algunas veces peores conceptos.

2. La reputación es una condición necesaria para la amistad, mientras que la infamia dispone a la enemistad. Mas una disposición es menos que el término hacia el que se ordena. Por consiguiente, el que realiza un acto que es disposición hacia la enemistad peca menos que el que directamente actúa para inducir a esa enemistad.

3. El que difama a su prójimo parece difamar a la ley en tanto en cuanto que desprecia el precepto del amor al prójimo, precepto contra el que obra más directamente el que se esfuerza por romper una amistad. Por eso, este pecado va principalmente contra Dios, puesto que Dios es caridad, según está escrito en 1

Jn 4,8.16. Y así consigna Prov 6,16: Hay seis cosas que aborrece el Señor, y una séptima que es detestada por su Espíritu, y añade, v.19, la séptima: el que siembra la discordia entre sus hermanos.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 74

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 75

Cuestión 75. La mofa o burla

Corresponde a continuación tratar de la burla (cf. q.72 introd.). Acerca de esto se formulan dos preguntas:

1. La burla, ¿es un pecado especial distinto de los otros pecados de palabra por los que se infiere daño al prójimo?
2. La burla, ¿es pecado mortal?

Artículo 1

La burla, ¿es un pecado especial?

Objeciones por las que parece que la burla no es un pecado especial distinto de los anteriormente examinados:

1. Hacer a alguien objeto de irrisión parece ser la misma cosa que burlarse de él; mas la irrisión parece que pertenece a la contumelia. Luego la burla no parece distinguirse de la contumelia.

2. nadie es objeto de burla sino por alguna cosa torpe de que el hombre se ruboriza, como son los pecados, los cuales pertenecen a la contumelia si se imputan públicamente a alguien; mas si se imputan ocultamente, pertenecen a la detracción o susurración. Luego la burla no es un vicio distinto de los mencionados anteriormente.

3. tales pecados se distinguen entre sí según los perjuicios que infieren al prójimo. Ahora bien: por la burla sólo se puede inferir daño al prójimo en su honor, en su reputación o en sus amistades. Luego la burla no es un pecado distinto de los antedichos.

Contra esto: está el hecho de que la burla se hace a manera de juego. Por lo que también es llamada irrisión. Pero ninguno de los pecados predichos se comete a modo de juego, sino con seriedad. Luego la burla difiere de todos los ya examinados.

Respondo: Según se ha dicho ya (q.72 a.2), los pecados de palabra deben ser principalmente juzgados según la intención del que los profiere. Y por esto, según los distintos fines que alguien persiga hablando contra el prójimo, se distinguirán tales pecados. Ahora bien: igual que uno, al insultar, intenta rebajar el honor del insultado, y detractando trata de quebrantar la reputación, y sembrando la discordia busca destruir una amistad, así también otro, al burlarse, tiene intención de hacer ruborizarse a aquel de quien se burla. Y puesto que este fin es distinto de los otros, también el pecado de burla se distingue de los pecados ya mencionados.

A las objeciones:

1. La irrisión y la burla convienen en el fin, pero difieren en el modo; porque la burla se hace con la boca, esto es, con palabras y carcajadas; en cambio, la irrisión se lleva a cabo frunciendo el ceño, como precisa la Glosa comentando aquel texto del Sal 2,4: El que habita en los cielos se burlará de ellos. Con todo, tales diferencias no distinguen la especie del pecado. Sin embargo, tanto una como otra difieren de la contumelia, como el rubor de la deshonra, pues el rubor es un signo del temor de la deshonra, como dice el Damasceno .

2. Por la obra virtuosa una persona merece respecto y la estimación ante los demás, y obtiene en sí mismo la gloria de una buena conciencia, según las palabras de 2 Cor 1,12: Nuestra gloria es ésta: el testimonio de nuestra conciencia. De ahí que, inversamente, por un acto indigno, esto es, vicioso, se pierda la fama y el honor de un hombre ante los demás, y con este propósito,

tanto el que ultraja como el que difama, atribuyen a otras cosas torpes. Mas, por parte de la víctima, pierde ésta, con las cosas torpes que se dicen, la gloria de la conciencia por medio de cierta confusión y vergüenza que sufre, y precisamente con este fin difunde tales cosas el que se burla de alguien. Y de este modo es evidente que la burla se confunde con los demás pecados precedentes por su materia, pero difiere de ellos por el fin.

3. La seguridad y la paz de la conciencia son un gran bien, según Prov 15,15: Un espíritu tranquilo es como un perpetuo festín. De aquí que, el que turba la conciencia de alguien cubriéndolo de confusión, le infiere un perjuicio especial. Por eso la burla es un pecado especial.

Artículo 2

La burla, ¿puede ser un pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la burla no puede ser un pecado mortal:

1. Todo pecado mortal va contra la caridad. Mas la burla no parece oponerse a la caridad, porque a veces se comporta como un juego entre amigos, por lo que se llama también chanza. Luego la burla no puede ser pecado mortal.

2. parece que la peor burla es la que entraña una injuria a Dios. Mas no toda burla que redunde en perjuicio de Dios es pecado mortal; de otra manera, cualquiera que volviese a caer en algún pecado venial del que se arrepintió pecaría mortalmente, pues dice Isidoro que comete una burla y no está realmente arrepentido el que reincide en aquello de que se arrepintió. Seguiríase igualmente que toda simulación sería pecado mortal, porque, según comenta Gregorio en Moral. , el avestruz representa al simulador, que se burla del caballo, es decir, del hombre justo, y del jinete, esto es, de Dios. Luego la burla no es un pecado mortal.

3. la contumelia y la detracción parecen ser pecados más graves que la burla, puesto que es peor hacer algo en serio que en broma. Mas no toda detracción o contumelia es pecado mortal. Luego mucho menos la burla.

Contra esto: está Prov 3,34, que dice: Dios se burla de los burladores. Ahora bien: esa burla de Dios consiste en castigar eternamente a causa del pecado mortal, como es manifiesto por aquello que dice Sal 2,4: El que habita en los cielos se reirá de ellos. Luego la burla es pecado mortal.

Respondo: La burla no se hace sino sobre algún mal o defecto. Ahora bien: si éste es grande, no hay que tomarlo por un juego, sino en serio. Por consiguiente, si se toma a juego o causa risa (de lo que proceden, en latín, los nombres de irrisión y diversión), es porque se considera ese mal como cosa insignificante. Mas puede considerarse un mal como pequeño de dos modos: primero, en sí mismo; segundo, por razón de la persona. Así, cuando alguien toma a juego o a risa el mal o el defecto de otra persona porque en sí es un mal pequeño, comete un pecado venial y leve por su naturaleza. Mas cuando se toma como pequeño ese mal por razón de la persona, como ocurre con los defectos de los niños y de los tontos, que solemos estimar en poco, entonces el que uno se burle o se ría implica menospreciar totalmente al prójimo y juzgarlo tan vil que no ha de inquietarse por su mal, sino que se le debe estimar como objeto de diversión. Y tomada así la burla, es pecado mortal, y aun más grave que la contumelia, porque el contumelioso parece tomar en serio el mal de otro; en cambio, quien se burla lo toma a risa, y así resulta mayor el desprecio y la deshonra.

Según todo esto, la burla es un pecado grave, tanto más grave cuanto

mayor respeto se debe a la persona sobre quien recaiga la burla. Por consiguiente, la peor de todas es burlarse de Dios y de las cosas propias de El, según se dice en Is 37,23: ¿A quién has insultado y contra quién has alzado tu voz? Y luego añade: Contra el Santo de Israel. Viene en segundo lugar la burla contra los padres, por lo que dice Prov 30,17: El ojo del que hace burla de su padre y desprecia a la madre que le engendró será arrancado por los cuervos del torrente y comido por los hijos de las águilas. Ocupa en tercer lugar, por su gravedad, la burla que recae sobre los justos, porque el honor es el premio de la virtud . Y frente a esto se dice en Job 12,4: Es escarnecida la sencillez del justo. Esta burla es muy nociva, porque por ésta los hombres son impedidos de hacer el bien, según dice Gregorio :Hay quienes ven brotar el bien en las obras del prójimo y se apresuran a arrancarlo en seguida con mano de mortífera censura.

A las objeciones:

1. La broma no implica cosa alguna contraria a la caridad respecto de la persona con quien se juega; pero puede encerrar algo contrario a la caridad en relación con aquel con quien se juega si hay desprecio, como se ha expuesto (en la sol.).

2. Quien reincide en un pecado del que se arrepintió y quien finge sus sentimientos no se burla formalmente de Dios, pero se presta a esta interpretación, es decir, en cuanto se comporta al modo del que se burla. Sin embargo, cuando alguien peca venialmente, no puede en rigor decirse que reincide ni que finge, sino que hay en él una disposición a la recaída y una manera imperfecta de obrar.

3. La burla, por su naturaleza, es algo menos grave que la detracción o la contumelia, porque no implica desprecio, sino juego. Algunas veces, sin embargo, entraña mayor desprecio que incluso la contumelia, como se ha dicho (en la sol.), y entonces es pecado grave.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 75

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 76

Cuestión 76. La maldición

Corresponde a continuación tratar de la maldición (cf. q.72 introd.). Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Puede alguien, lícitamente, maldecir al prójimo?
2. ¿Es lícito maldecir a la criatura irracional?
3. La maldición, ¿es pecado mortal?
4. Su comparación con los demás pecados.

Artículo 1

¿Es lícito maldecir a alguien?

Objeciones por las que parece que no es lícito maldecir a nadie:

1. No está permitido transgredir un precepto del Apóstol, por medio del cual habla Cristo, como se puede ver en 2 Cor 13,3. Ahora bien: éste ordenó en Rom 12,14: Bendecid y no maldigáis. Luego no es lícito maldecir a nadie.

2. todos los hombres están obligados a bendecir a Dios, según expresa Dan 3,82: Hijos de los hombres, bendecid al Señor. Pero, como se señala en Sant 3,9ss, no puede una misma boca maldecir al hombre y bendecir a Dios. Luego a nadie es lícito maldecir a otro.

3. el que maldice a alguien parece que le desea un mal, sea de culpa o de pena, pues la maldición parece ser una cierta imprecación. Mas no es lícito desear el mal ajeno, sino que se debe orar por todos a fin de que se libren del mal. Luego a nadie es lícito maldecir.

4. el diablo, por su obstinación, es el ser más malvado de todos. Sin embargo, a nadie es lícito maldecir al diablo, como tampoco maldecirse a sí mismo, pues se lee en Eclo 21,30: Cuando el impío maldice al diablo, maldice a su propia alma. Luego mucho menos lícito es maldecir al prójimo.

5. sobre aquello de Núm 23,8: ¿Cómo maldeciré a quien Dios no maldijo?, comenta la Glosa : No puede tenerse un justo motivo de maldición cuando se ignoran los sentimientos del pecador. Mas el hombre no puede adivinar los sentimientos de otro hombre ni tampoco saber si es maldito de Dios. Luego a nadie es lícito maldecir a otro hombre.

Contra esto: está Dt 27,26, que dice: ¡Maldito sea el que no observa las palabras de esta ley! También Eliseo maldijo a los niños que se burlaban de él, según se constata en 2 Re 2,24. **Respondo:** Maldecir es lo mismo que decir lo malo. Mas de tres maneras se puede decir algo: primera, a manera de enunciación, que se expresa con el verbo en modo indicativo; en este sentido, maldecir no es otra cosa que referir lo malo de otro, lo cual pertenece a la detracción, por cuya razón algunas veces los detractores son llamados maldicientes. Segunda, a manera de causa, cuando el decir causa lo expresado; esta forma corresponde primaria y principalmente a Dios, que hizo todo con su palabra, según Sal 32,9; 148,5: Habló, y todas las cosas fueron hechas. Mas también, y en segundo término, corresponde a los hombres, que con el imperio de sus palabras mueven a otros a hacer algo; para esto ha sido instituido el modo imperativo del verbo. Tercera, el decir puede ser también cierta expresión de los sentimientos de la persona que desea lo que con la palabra expresa, y para esto se ha instituido el modo optativo.

Dejando, pues, a un lado el primer modo de maldecir, que se realiza por una simple enunciación del mal, se ha de tratar de las otras dos formas. Acerca de ello se ha de saber que hacer algo y desearlo son actos correlativos en cuanto a su bondad o malicia, como se desprende de lo expuesto en otro lugar (1-2 q.20 a.3).

Por consiguiente, en estos dos modos, por los que se expresa algo malo en forma imperativa u optativa, hay igual razón de licitud o ilicitud. Si, pues, uno ordena o desea el mal de otro en cuanto es un mal, queriendo este mal por sí mismo, maldecir de una u otra forma será ilícito, y ésta es la maldición rigurosamente hablando. Pero si uno ordena o desea el mal de otro bajo la razón de bien, entonces es lícito, y no habrá maldición en sentido propio, sino materialmente, ya que la intención principal del que habla no se orienta al mal, sino al bien.

Mas sucede que un mal puede ser considerado ordenado o deseado bajo la razón de bien por doble motivo. Unas veces por justicia, y así un juez maldice lícitamente a aquel a quien manda le sea aplicado un justo castigo; así también es como la Iglesia maldice anatematizando. También así los profetas imprecaban algunas veces males contra los pecadores, conformando en cierto modo su voluntad a la justicia divina (aunque tales imprecaciones pueden también entenderse a manera de profecías). Otras veces se dice algún mal por razón de utilidad, como cuando alguien desea que un pecador padezca alguna enfermedad o impedimento cualquiera para que se haga mejor o al menos para que cese de perjudicar a otros.

A las objeciones:

1. El Apóstol prohíbe la maldición propiamente dicha, con intención de mal.
2. Lo mismo debe contestarse a la segunda objeción.
3. Desear un mal a alguien bajo la razón de bien no es contrario al afecto con que a éste se le desea absolutamente el bien, sino que más bien se conforma con ese sentimiento.
4. En el diablo hay que distinguir la naturaleza y la culpa. Su naturaleza es buena, proviene de Dios y no es lícito maldecirla; en cambio, debe maldecirse su culpa, según aquel texto de Job 3,8: Maldíganle los que maldican el día. Mas cuando un pecador maldice al diablo por razón de su culpa, se estima a sí mismo por ese motivo digno de maldición. Y en este sentido se dice que maldice a su alma.
5. Los sentimientos del pecador, aunque no se vean directamente, pueden, no obstante, percibirse por algún pecado manifiesto por el cual debe aplicarse castigo. Igualmente también, aunque no sea posible conocer al que maldice Dios con reprobación eterna, puede, sin embargo, saberse quién es maldito de Dios en razón de la culpabilidad de su falta actual.

Artículo 2

¿Es lícito maldecir a la criatura irracional?

Objeciones por las que parece que no es lícito maldecir a la criatura irracional:

1. La maldición principalmente parece que es lícita en cuanto atiende al castigo. Mas la criatura irracional no es susceptible ni de culpa ni de castigo. Luego no es lícito maldecirla.
2. en la criatura irracional no se halla más que la naturaleza que Dios creó. Ahora bien: no es lícito maldecir ésta, ni aun la que se encuentra en el diablo, según lo expuesto (a.1 ad 4). Luego de ningún modo es lícito maldecir a la criatura irracional.
3. la criatura irracional o es estable, como los cuerpos, o es transitoria, como el tiempo. Pero, como dice Gregorio en IV Moral. , es vano maldecir lo que no existe y vicioso maldecir lo que existe. Luego de ningún modo es lícito

maldecir a la criatura irracional.

Contra esto: está el hecho de que el Señor maldijo a la higuera, según se constata en Mt 21,9, y Job maldijo el día de su nacimiento, como se recoge en Job 3,1. **Respondo:** La bendición o la maldición pertenecen propiamente al ser que sea susceptible de que le sobrevenga un bien o un mal, es decir, a la criatura racional. Pero también se dice que sobreviene un bien o un mal a las criaturas irracionales en cuanto guardan relación con la criatura racional, para la cual existen. Estas se pueden relacionar de varias maneras: primera, a modo de ayuda, esto es, en cuanto que por las criaturas irracionales se provee a la necesidad humana, y en este sentido el Señor dijo al hombre, en Gén 2,17: Maldita sea la tierra que tú trabajas, es decir, de modo que el hombre sea castigado con la aridez de la tierra. Así también ha de entenderse Dt 28,5: Benditos sean tus graneros, y más adelante (v.17): Maldito sea tu granero. De igual modo David maldijo a los montes de Gélboe (2 Sam 1,21), según la interpretación de Gregorio. Segundo, la criatura irracional puede ordenarse a la racional a modo de símbolo, y así el Señor maldijo a la higuera como símbolo de Judea. Puede, por último, ordenarse la criatura irracional a la racional a título de marco geográfico y cronológico, y en este concepto maldijo Job el día de su nacimiento, a causa del pecado original que contrajo al nacer y a causa también de los sufrimientos subsiguientes al mismo. En ese sentido puede también entenderse el que David maldijera las montañas de Gélboe, según relata 2 Sam 1,21, es decir, por la mortandad del pueblo que en ellas había sucedido.

En cambio, maldecir a los seres irracionales, en cuanto que son criaturas de Dios, es pecado de blasfemia, y maldecirlas consideradas en sí mismas es ocioso y vano y, por consiguiente, ilícito.

A las objeciones: De lo dicho se desprende la contestación a las objeciones.

Artículo 3

Maldecir, ¿es pecado mortal?

Objeciones por las que parece que maldecir no es pecado mortal:

1. Agustín, en la homilía De igne purgatorio, enumera la maldición entre los pecados leves. Y éstos son veniales. Luego la maldición no es pecado mortal, sino venial.

2. las cosas que se realizan por ligereza de espíritu no parece que sean pecados mortales. Mas algunas veces la maldición se profiere por ligereza. Luego la maldición no es pecado mortal.

3. es más grave hacer el mal que maldecir. Pero hacer el mal no es siempre pecado mortal. Luego mucho menos maldecir.

Contra esto: está el hecho de que nada excluye del reino de Dios sino el pecado mortal. Ahora bien: la maldición excluye del reino de Dios, según aquello de 1 Cor 6,10: Ni los maldicientes ni los ladrones poseerán el reino de Dios. Luego la maldición es pecado mortal.

Respondo: La maldición de que ahora tratamos aquí es aquella por la que se invoca un mal contra alguien, ya en forma imperativa, ya optativa. Pero querer el mal de otro o mandar que se le infiera repugna de suyo a la caridad, por la cual amamos al prójimo queriendo su bien. Y de este modo, según su propio género, es pecado mortal, y tanto más grave cuanto más obligados estamos a amar y a reverenciar a la persona que maldigamos. De ahí que esté escrito en Lev 20,9: El que maldijere a su padre y a su madre, sea muerto.

Sin embargo, puede suceder que proferir una palabra de maldición sea sólo pecado venial, ya por la pequenez del mal que uno desee al otro al maldecirlo, ya también por los sentimientos del que profiere tales palabras de maldición, siempre que lo haga por ligereza o en broma o por algún aturdimiento, porque los pecados de palabra se juzgan principalmente por los sentimientos del agente, como se ha expuesto antes (q.72 a.2).

A las objeciones: Con lo anterior quedan resueltas las objeciones.

Artículo 4

Maldecir, ¿es pecado más grave que difamar?

Objeciones por las que parece que la maldición es un pecado más grave que la difamación:

1. La maldición parece ser una especie de blasfemia, como se desprende de aquel texto de la epístola canónica de Judas (v.9), donde se lee que el arcángel San Miguel, cuando disputaba con el diablo y reclamaba el cuerpo de Moisés, no se atrevió a pronunciar contra él una sentencia de blasfemia, y aquí se emplea la palabrablasfemia por maldición, según observa la Glosa . Pero la blasfemia es un pecado más grave que la detracción. Luego la maldición es más grave que la detracción.

2. el homicidio es más grave que la difamación, como se ha expresado ya (q.73 a.3). Ahora bien: la maldición tiene igual valor que el pecado de homicidio, pues el Crisóstomo, en Super Matth. , afirma: Si dijeres a Dios: Maldice a este hombre, destruye su casa y haz perecer todos sus bienes, en nada diferirás del homicida. Luego la maldición es más grave que la detracción.

3. una causa tiene más eficacia que un signo. Pero quien maldice causa un mal por su mandato; en cambio, quien difama, sólo designa el mal ya existente. Luego más gravemente peca el maldiciente que el detractor.

Contra esto: está el hecho de que la detracción nunca puede ser hecha bien; por el contrario, la maldición puede ser hecha bien o mal, como consta de lo anteriormente expuesto (a.1). Luego es más grave la detracción que la maldición.

Respondo: Según se ha dicho en la primera parte (q.48 a.5), hay dos clases de males, a saber: el mal de la culpa y el mal de la pena. Pero, como allí hemos visto (a.6), el mal de la culpa es el peor. De ahí que hablar del mal de la culpa es peor que hablar del mal de la pena, siempre que sea igual el modo de expresión. Pero el contumelioso, el susurrador, el detractor y aun el que hace burla de otro, hablan de la culpa o falta ajena, mientras que el maldiciente, tal como aquí lo entendemos, invoca el castigo, o mal de la pena, mas no el mal de la culpa, a no ser que ésta se tome bajo la razón de pena. Sin embargo, no es idéntica la forma de expresión, pues a los cuatro vicios mencionados pertenece el hablar de la culpa o falta ajena solamente a modo de enunciación; en cambio, por medio de la maldición se dice el mal de la pena, ya en forma imperativa para causarlo, ya a título de deseo. Mas la misma enunciación de la culpa es un pecado, en cuanto se infiere con ella algún daño al prójimo. Ahora bien: en igualdad de circunstancias, es más grave inferir un perjuicio que desearlo simplemente. De ahí que la detracción, en su acepción más general, es pecado más grave que la maldición, que expresa un simple deseo; pero la maldición que se formula en forma imperativa, puesto que tiene valor de causa, puede ser: o más grave que la detracción si infiere un daño mayor que la denigración de la fama, o más leve si el daño es menor.

Estos extremos deben juzgarse según lo que formalmente pertenece a la esencia de estos vicios. Sin embargo, pueden considerarse también otras circunstancias accidentales que aumenten o disminuyan la gravedad de dichos pecados.

A las objeciones:

1. La maldición de la criatura, en cuanto es tal criatura, repercute sobre Dios, y puede tener así, de modo accidental, razón de blasfemia. No sucede esto si se maldice a la criatura por una culpa o falta suya. Y la misma distinción existe respecto de la detracción.

2. Según se ha expresado (en la sol.; a. 1-3), la maldición incluye en una de sus formas el deseo del mal. De ahí que, si el que maldice desea la muerte de otro, su deseo no difiere del homicida; pero difiere del homicida en cuanto que no comete el acto exterior, que añade algo a la voluntad.

3. Aquel razonamiento procede sólo para la maldición que implica mandato.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 76

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 77

Cuestión 77. El fraude que se comete en las compraventas

Corresponde a continuación tratar de aquellos pecados que versan sobre las transacciones voluntarias (cf. q.46 introd.). Primero, sobre el fraude que se comete en las compraventas; segundo, sobre la usura que se realiza en los préstamos (q.78), pues respecto a los demás pecados que se comenten en las conmutaciones voluntarias no se encuentra ninguna especie de pecado que sea diferente de la rapiña o del hurto.

Acerca de lo primero se plantean cuatro problemas:

1. La venta injusta por razón del precio; esto es, ¿es lícito vender una cosa en más de lo que vale?
2. La venta injusta por razón de la cosa vendida.
3. ¿Está obligado el vendedor a manifestar los defectos de la cosa vendida?
4. ¿Es lícito en el comercio vender una cosa a mayor precio de lo que costó al ser adquirida?

Artículo 1

¿Puede alguien, lícitamente, vender una cosa más cara de lo que vale?

Objeciones por las que parece que alguien puede lícitamente vender una cosa más cara de lo que vale:

1. En las transacciones de la vida humana, lo justo se determina por las leyes civiles, y, según éstas, es lícito al vendedor y comprador engañarse recíprocamente, lo cual acontece en la medida en que el vendedor vende su mercancía más cara de lo que vale o, por el contrario, el comprador la adquiere por menos de su valor. Luego es lícito que alguien venda una cosa más cara de lo que vale.

2. lo que es común a todos parece ser lo natural, y no es pecado. Ahora bien: según refiere Agustín, en XIII De Trin., fue aceptada por todos aquella frase de un cómico: Queréis comprar barato y vender caro. Y hay también resonancia de ello en el texto de Prov 20,14: Malo, malo es esto, exclama todo comprador, y cuando se marcha se felicita. Luego es lícito vender una cosa más cara y comprarla más barata de lo que vale.

3. no parece ser ilícito si se realiza por contrato lo que ya se tiene obligación de hacer por deber de honestidad. Mas, según el Filósofo en VIII Ethic., en la amistad fundada en la utilidad debe otorgarse una compensación, según la utilidad que obtuvo el que recibió el beneficio; utilidad que sobrepasa algunas veces el valor de la cosa dada, como sucede cuando uno necesita grandemente un objeto, ya para evitar un peligro, ya para conseguir algún provecho. Luego está permitido en un contrato de compraventa entregar algo a mayor precio de su valor real.

Contra esto: está Mt 7,12, que dice: Todo lo que queráis que los hombres hagan con vosotros, hacedlo también vosotros con ellos. Pero nadie quiere que se le venda una cosa más cara de lo que vale. Luego nadie debe vender a otro una cosa a mayor precio de su valor.

Respondo: Utilizar el fraude para vender algo en más del precio justo es absolutamente un pecado, por cuanto se engaña al prójimo en perjuicio suyo; de ahí que también Tulio, en el libro De offic., diga que toda mentira debe excluirse de los contratos; no ha de poner el vendedor un postor que eleve el precio, ni el comprador otra persona que puje en contra de su oferta.

Pero si se excluye el fraude, entonces podemos considerar la compraventa bajo un doble concepto: primero, en sí misma; en este sentido, la compraventa

parece haber sido instituida en interés común de ambas partes, es decir, mientras que cada uno de los contratantes tenga necesidad de la cosa del otro, como claramente expone el Filósofo en I Polit. Mas lo que se ha establecido para utilidad común no debe redundar más en perjuicio de uno que del otro otorgante, por lo cual debe constituirse entre ellos un contrato basado en la igualdad de la cosa. Ahora bien: el valor de las cosas que están destinadas al uso del hombre se mide por el precio a ellas asignado, para lo cual se ha inventado la moneda, como se dice en V Ethic. Por consiguiente, si el precio excede al valor de la cosa, o, por contra, la cosa excede en valor al precio, desaparecerá la igualdad de justicia. Por tanto, vender una cosa más cara o comprarla más barata de lo que realmente vale es en sí injusto e ilícito.

En un segundo aspecto, podemos tratar de la compraventa en cuanto accidentalmente redundante en utilidad de una de las partes y en detrimento de la otra; por ejemplo, cuando alguien tiene gran necesidad de poseer una cosa y otro sufre perjuicio si se desprende de ella. En este caso, el precio justo debe determinarse de modo que no sólo atienda a la cosa vendida, sino al quebranto que ocasiona al vendedor por deshacerse de ella. Y así podrá lícitamente venderse una cosa en más de lo que vale en sí, aunque no se venda en más del valor que tiene para el poseedor de la misma.

Pero si el comprador obtiene gran provecho de la cosa que ha recibido de otro, y éste, que vende, no sufre daño al desprenderse de ella, no debe ser vendida en más de lo que vale, porque, en este caso, la utilidad, que crece para el comprador, no proviene del vendedor, sino de la propia condición del comprador, y nadie debe cobrar a otro lo que no le pertenece, aunque sí puede cobrarle el perjuicio que sufre. No obstante, el que obtiene gran provecho de un objeto que ha sido adquirido de otro puede, espontáneamente, dar al vendedor algo más del precio convenido, lo cual es un signo de honradez.

A las objeciones:

1. Como se ha expuesto (1-2 c.96 a.2), la ley humana se da al pueblo en el que existen muchos miembros carentes de virtud y no ha sido instituida solamente para los virtuosos. Por eso, la ley humana no puede prohibir todo lo que es contrario a la virtud, sino que es suficiente que prohíba lo que destruya la convivencia social; mas las demás cosas las tiene como lícitas, no porque las apruebe, sino porque no las castiga. Con arreglo a esto, tiene por lícito, al no imponer por ello un castigo, que el vendedor, sin incurrir en fraude, venda una cosa en más de lo que vale o que el comprador la adquiera por menos de su valor, a no ser que la diferencia resulte excesiva; porque, en este caso, aun la ley humana obliga a la restitución, por ejemplo, si uno de los contratantes ha sido engañado en más de la mitad del precio justo. Pero la ley divina no deja impune nada que sea contrario a la virtud. De ahí que, según la ley divina, se considere ilícito si en la compraventa no se observa la igualdad de la justicia. Y queda obligado el que recibió más a resarcir al que ha sido perjudicado si el perjuicio fuera notable. Añado esto porque el justo precio de las cosas a veces no está exactamente determinado, sino que más bien se fija por medio de cierta estimación aproximada, de suerte que un ligero aumento o disminución del mismo no parece destruir la igualdad de la justicia.

2. , como dice Agustín allí mismo : Aquel cómico, al examinarse a sí mismo, o al observar a los demás, creyó que era un sentimiento común a todo el mundo querer comprar barato y vender caro. Pero, puesto que, ciertamente, esto es un vicio, cada cual puede alcanzar la virtud de la justicia que le permita

resistir y vencer al mismo. Y cita el ejemplo de un hombre que pudo comprar en un precio módico cierto libro a un mercader por ignorancia de éste, y, sin embargo, le pagó el justo precio. Por tanto, es evidente que aquel deseo generalizado no es un deseo natural, sino vicioso, y, de este modo, es común al gran número de aquellos que caminan por la ancha vía de los vicios.

3. En la justicia conmutativa se considera principalmente la igualdad de la cosa; en cambio, en la amistad útil se tiene en cuenta la igualdad de las utilidades respectivas, y, por tanto, la compensación debe establecerse en relación con la utilidad percibida, mientras que en la compra se fijará según la igualdad de la cosa vendida.

Artículo 2

La venta, ¿se vuelve injusta e ilícita por defecto de la cosa vendida?

Objeciones por las que parece que la venta no se vuelve injusta e ilícita por defecto de la cosa vendida:

1. En una cosa debe apreciarse más la sustancia específica de la misma que todo el resto. Ahora bien: por un defecto en la sustancia específica de la cosa no parece hacerse ilícita su venta; tal ocurre, por ejemplo, si alguien vende plata u oro fabricado por los alquimistas en concepto de verdadero, que pudieran servir a todos los usos del hombre en que la plata y el oro sean necesarios, como en los vasos y otros objetos de igual clase. Luego mucho menos será ilícita la venta si existiese defecto de otra índole.

2. si el defecto que la cosa tiene se refiere a la cantidad de ésta, parece quebrantarse en grado sumo la justicia, que consiste en la igualdad. Ahora bien: la cantidad se conoce por medio de medida; mas las medidas de las cosas que llegan al uso de los hombres no son fijas, sino que en un país son mayores y en otros menores, según señala el Filósofo en V Ethic. Luego no es posible evitar este defecto de cantidad por parte de la cosa vendida; y, por consiguiente, parece que la venta no resulta ilícita por tal circunstancia.

3. hay además un defecto en la cosa vendida si le falta la calidad requerida. Mas para apreciar la calidad de la cosa se requiere gran ciencia, de la que carece la mayor parte de los vendedores. Luego no se vuelve ilícita la venta a causa de un defecto que tenga la cosa.

Contra esto: está Ambrosio, en el libro De offic. , que dice: Es regla evidente de justicia que no debe el hombre de bien apartarse de la verdad, ni causar a nadie un daño injusto, ni incurrir jamás en dolo sobre su mercancía.

Respondo: Acerca de un objeto que se halla en venta se pueden considerar tres clases de defectos: el primero se refiere a la naturaleza del objeto; y si el vendedor conoce este defecto de la cosa que vende, comete fraude en la venta, y ésta, por esa misma razón, se vuelve ilícita. Esto es lo que se achacaba a ciertos hombres en Is 1,22: Tu plata se ha transformado en escoria; tu vino ha sido mezclado con agua; porque lo que está mezclado padece un defecto respecto a la especie. El segundo defecto refiérese a la cantidad, que se conoce por medio de las medidas; y así, si alguien, a sabiendas, emplea una medida deficiente al realizar la venta, comete fraude y la venta es ilícita; por lo que prescribe Dt 25,1314: No tendrás en tu saco diversas pesas, una mayor y otra menor; ni habrá en tu casa un modio mayor y otro menor. Y después añade (v.16): Porque el Señor abomina al que hace tales cosas y aborrece toda injusticia. El tercer defecto atañe a la calidad; por ejemplo, si es vendido como sano un animal enfermo; y si alguien hace esto conscientemente, comete fraude en la venta y, por

tanto, ésta resulta ilícita.

En todos estos casos no sólo se peca realizando una venta injusta, sino que además se está obligado a la restitución. Pero si el vendedor ignora la existencia de alguno de los antedichos defectos en la cosa vendida, no incurre en pecado; porque sólo materialmente comete una injusticia, pero su acción en sí no es injusta, como en otro lugar hemos visto (c.59 a.2). Mas cuando tenga conocimiento de ello está obligado a recompensar al comprador.

Todo lo dicho sobre el vendedor debe aplicarse también al comprador. En efecto, a veces ocurre que el vendedor cree que su cosa, en cuanto a su especie, es menos valiosa de lo que realmente es; como si, por ejemplo, alguien vende oro por oropel: el comprador en este caso, si se da cuenta, compra injustamente y está obligado a la restitución. Y la misma argumentación vale para los defectos de calidad y de cantidad.

A las objeciones:

1. El oro y la plata no sólo son caros por la utilidad de los vasos que con ellos se fabrican o de otros empleos a que se destinan, sino también por la excelencia y pureza de su propia sustancia. Por consiguiente, si el oro o la plata fabricados por los alquimistas no tienen verdadera sustancia de oro y plata, es fraudulenta e injusta la venta, y esto, sobre todo, porque hay algunos empleos útiles a que sirven el oro y la plata verdaderos, por sus propiedades naturales, y en los que no puede usarse el oro falsificado por los alquimistas; así, por ejemplo, la propiedad de regocijar y la de servir de medicina contra ciertas enfermedades. Además, el oro natural puede emplearse más frecuentemente en las operaciones humanas y conserva durante más tiempo su pureza que el oro falsificado. Pero si la alquimia llegase a fabricar oro verdadero, no sería ilícito venderlo como tal; porque nada impide que el arte se sirva de algunas causas naturales para producir efectos naturales y verdaderos, como lo advierte Agustín, en III De Trin. , a propósito de las cosas que se hacen por arte diabólico.

2. Es necesario que las medidas aplicables a las cosas objeto de comercio sean diversas en los distintos lugares por la diferencia de abundancia o escasez de dichas cosas, puesto que donde abundan más es costumbre que las medidas sean mayores. Sin embargo, en cada región compete a los jefes de la ciudad determinar cuáles son las medidas justas de las cosas vendibles, atendidas las condiciones de los lugares y de las cosas mismas. Por consiguiente, no es lícito prescindir de estas medidas instituidas por la autoridad pública o la costumbre.

3. , según dice Agustín en IX De civ. Dei , el precio de las cosas objeto de comercio no se determina según la jerarquía de su naturaleza, puesto que algunas veces se vende más caro un caballo que un esclavo, sino según la utilidad que los hombres tienen de ellas. Por consiguiente, no es menester que el vendedor o comprador conozcan las cualidades ocultas de la cosa vendida, sino solamente aquellas por las que se vuelven aptas para los usos humanos; por ejemplo, el que un caballo sea fuerte y corra bien; y de igual suerte en las demás. Estas cualidades, no obstante, pueden ser fácilmente conocidas por el comprador y el vendedor.

Artículo 3

El vendedor, ¿está obligado a manifestar los defectos de la cosa vendida?

Objeciones por las que parece que el vendedor no está obligado a manifestar los defectos de la cosa vendida:

1. Al no forzar el vendedor al comprador a realizar la adquisición, parece

que somete a su juicio la cosa que le vende. Mas a la misma persona pertenece la valoración y el conocimiento de la cosa. Luego no parece que se deba culpar al vendedor si el comprador se engaña en su apreciación, realizando la compra precipitadamente y sin hacer una cuidadosa investigación sobre las condiciones de la mercancía.

2. parece estúpido que una persona realice algo que impida su propia operación. Ahora bien: si indica los defectos de la cosa que ha de ser vendida, impide su venta; como también Tulio, en el libro *De offic.*, pone en boca de un personaje que introduce en escena: ¿Hay algo más absurdo que hacer anunciar por un pregón público: Vendo una casa pestilente? Luego el vendedor no está obligado a manifestar los defectos de la cosa vendida.

3. es más necesario al hombre conocer el camino de la virtud que conocer los defectos de las cosas que se venden. Ahora bien: el hombre no está obligado a dar a todo el mundo consejo y decirle la verdad sobre lo concerniente a la virtud, aunque a nadie debe decir falsedad. Luego mucho menos está obligado el vendedor a manifestar los defectos de la mercancía, dando así como un consejo al comprador.

4. si alguien está obligado a revelar los defectos de la cosa que vende, no es sino para que disminuya su precio. Pero a veces también la cosa disminuiría de precio, incluso sin defecto de la cosa vendida, por algún otro motivo; por ejemplo, si el vendedor, al llevar trigo a un lugar donde hay mucha carestía de él, sabe que en su seguimiento llegan otros con más mercancías, lo que, si fuera conocido por los compradores, darían al vendedor un precio más bajo. Ahora bien: no es oportuno, según parece, que el vendedor tenga que manifestarles tales circunstancias. Luego, por igual razón, tampoco ha de manifestar los defectos de la cosa vendida.

Contra esto: está Ambrosio, en III *De offic.*, que dice: En los contratos está ordenado que se manifiesten los defectos de las cosas que se venden, y si el vendedor no lo hace, aunque la mercancía pasare al dominio del comprador, el contrato será anulado como fraudulento.

Respondo: Siempre es ilícito poner a alguien en ocasión de peligro o de daño, aunque no sea preciso que un hombre preste siempre a otro auxilio o consejo para conseguir un fin cualquiera, sino que esto solamente es necesario en algún caso determinado; por ejemplo, cuando uno está puesto al cuidado de una persona o cuando alguien no puede ser socorrido por otro. Mas el vendedor que ofrece una cosa en venta pone al comprador, por esto mismo, en ocasión de daño o peligro si, por ofrecerle una cosa defectuosa, a causa de sus defectos, puede acarrearle perjuicio o riesgo. Hay perjuicio, en efecto, si por tal defecto la mercancía que se saca a la venta resulta de menor valor, pero el vendedor nada rebaja de su precio en atención al defecto. Hay riesgo, sin embargo, si, a causa de aquel defecto, el uso de la cosa se vuelve difícil o nocivo; por ejemplo, si uno vende a otro un caballo cojo por un caballo corredor, o una casa ruinoso por una sólida, o alimento podrido o envenenado por alimento bueno. Por consiguiente, si tales defectos están ocultos y el vendedor no los revela, será ilícita y fraudulenta la venta, y el vendedor estará obligado a reparar el daño.

Pero, si el defecto es manifiesto, como, por ejemplo, cuando se trata de un caballo tuerto o cuando el uso de la cosa, aunque no convenga al vendedor, pueda ser conveniente a otros, y si, por otra parte, el vendedor hace una rebaja en el precio en proporción al defecto, no está obligado a manifestar el defecto de la cosa, porque tal vez el comprador querría que por tal defecto le hiciese una

rebaja mayor de la que debería hacerse. De ahí que el vendedor pueda lícitamente velar por su interés callando el defecto de la cosa.

A las objeciones:

1. No puede formarse juicio sino de una cosa conocida, puesto que, como observa el Filósofo en *Ethic.*, cada uno juzga según lo que conoce. Por consiguiente, si los defectos de una cosa puesta en venta están ocultos, salvo que los manifieste el vendedor, no se puede formar suficientemente un juicio exacto el comprador sobre ella. Ocurriría lo contrario si los defectos son manifiestos.

2. No es menester que se haga publicar por un pregón el defecto de la cosa que se pone en venta; porque si así se publicasen los defectos, se alejaría a los compradores, mientras que quedarían ignorantes de las otras cualidades de la cosa por la que ésta es buena y útil. Debe, en cambio, manifestarse el defecto individualmente a cada persona que se acerque a comprarla, la cual podrá comparar así simultáneamente todas las condiciones del objeto unas con otras, las buenas y las malas. Nada impide, en efecto, que una cosa defectuosa para un fin determinado sea útil para otros muchos.

3. , aunque es cierto que el hombre no está obligado a decir a todo el mundo la verdad sobre lo concerniente a la práctica de las virtudes, sin embargo está obligado a decírsela en el caso de que, por un acto suyo, amenace a otra persona un peligro en detrimento de su virtud si no le revelara la verdad; y esto es lo que ocurre en el caso propuesto.

4. El defecto de una cosa hace que ésta sea de menor valor en el presente del que aparenta. Pero, en el caso recogido en la objeción, sólo para más adelante se espera que el trigo tenga menor valor por la llegada de muchos negociantes, que es ignorada por los compradores; de ahí se sigue que el vendedor que vende una cosa según el precio corriente no parece quebrantar la justicia al no manifestar lo que va a suceder después. Sin embargo, si lo expusiera o rebajase su precio, practicaría una virtud más perfecta, aunque a esto no parece estar obligado por deber de justicia.

Artículo 4

¿Es lícito en el comercio vender algo más caro de lo que se compró?

Objeciones por las que parece que no es lícito en el comercio vender algo más caro de lo que se compró:

1. Dice el Crisóstomo , sobre Mt 21,12, que el que adquiere una cosa para obtener un lucro, revendiéndola tal cual es y sin modificación, es uno de aquellos mercaderes que fueron arrojados del templo de Dios. Igualmente, Casiodoro , comentando el texto del Sal 70,15: Porque no conozco el arte de escribir, o según otro texto : El ejercicio del comercio, escribe: ¿En qué consiste el comercio sino en comprar barato con intención de vender más caro? Y añade: El Señor arrojó fuera del templo a tales mercaderes. Pero nadie es expulsado del templo sino a causa de algún pecado. Luego tal género de comercio es pecado.

2. es contrario a la justicia el que alguien venda una cosa más cara de lo que vale o la compre más barata, como hemos probados antes (a.1). Pero la persona que en el comercio vende un objeto más caro de lo que lo compró, necesariamente o lo ha comprado más barato de lo que vale o lo ha vendido más caro. Luego esto no puede hacerse sin cometer pecado.

3. dice Jerónimo : Huye como de la peste del clérigo traficante que de pobre se hace rico y de plebeyo noble. Ahora bien: parece que no estaría prohibido a los clérigos el ejercicio del comercio si no fuera pecado. Luego, en el

comercio, comprar una cosa a menor precio y venderla más cara es pecado.

Contra esto: está Agustín , que con ocasión de aquel texto del Sal 70,15: Porque no conocí el arte de escribir, dice: El comerciante ávido de ganancia blasfema cuando pierde; miente y perjura sobre el precio de sus mercancías. Ahora bien: éstos son vicios del hombre y no de su arte, que puede practicarse sin ellos. Luego el comerciar no es en sí ilícito.

Respondo: Es propio de los comerciantes dedicarse a los cambios de las cosas; y como observa el Filósofo en I Pol. , tales cambios son de dos especies: una, como natural y necesaria, es decir, por la cual se hace el trueque de cosa por cosa o de cosas por dinero para satisfacer las necesidades de la vida; tal clase de cambio no pertenece propiamente a los comerciantes, sino más bien a los cabezas de familia o a los jefes de la ciudad, que tienen que proveer a su casa o a la ciudad de las cosas necesarias para la vida; la segunda especie de cambio es la de dinero por dinero o cualquier objeto por dinero, no para proveer las necesidades de la vida, sino para obtener algún lucro; y este género de negociación parece pertenecer, propiamente hablando, al que corresponde a los comerciantes. Mas, según el Filósofo , la primera especie de cambio es laudable, porque responde a la necesidad natural; mas la segunda es con justicia vituperada, ya que por su misma naturaleza fomenta el afán de lucro, que no conoce límites, sino que tiende al infinito. De ahí que el comercio, considerado en sí mismo, encierre cierta torpeza, porque no tiende por su naturaleza a un fin honesto y necesario.

No obstante, el lucro, que es el fin del comercio, aunque en su esencia no entrañe algún elemento honesto o necesario, tampoco implica por esencia nada vicioso o contrario a la virtud. Por consiguiente, nada impide que ese lucro sea ordenado a un fin necesario o incluso honesto, y entonces la negociación se volverá lícita. Así ocurre cuando un hombre destina el moderado lucro que adquiere mediante el comercio al sustento de la familia o también a socorrer a los necesitados, o cuando alguien se dedica al comercio para servir al interés público, para que no falten a la vida de la patria las cosas necesarias, pues entonces no busca el lucro como un fin, sino remuneración de su trabajo.

A las objeciones:

1. El texto del Crisóstomo debe entenderse referido al comerciante en cuanto que hace del lucro su último fin, lo que aparece sobre todo cuando alguien vende más caro un objeto que no ha sido modificado; pues si lo vendiere a mayor precio después de haberlo mejorado, parece que recibe el precio de su trabajo, a pesar de que puede proponerse lícitamente el lucro mismo, no como fin último, sino en orden a otro fin necesario u honesto, como antes se ha dicho (en la sol.).

2. No es negociante todo el que vende una cosa más cara de lo que la compró, sino sólo el que la compra con el fin de venderla más cara. En efecto, si una persona compra una cosa no para venderla, sino para conservarla, y después, por algún motivo, quiere venderla, no hay comercio, aunque la venda a mayor precio. Esto puede hacerlo lícitamente, ya porque hubiera mejorado la cosa en algo, ya porque el precio de ésta haya variado según la diferencia de lugar o de tiempo, ya por el peligro al que se expone al trasladarla de un lugar a otro o al hacer que sea transportada. En estos supuestos, ni la compra ni la venta son injustas.

3. Los clérigos no sólo deben abstenerse de realizar cosas que son malas en sí mismas, sino también las que implican una apariencia de mal; y esto realmente ocurre con el ejercicio del comercio, ya porque se encamina a un lucro terrenal que los clérigos deben despreciar, ya también por los frecuentes vicios

de los negocios, puesto que, como se dice en Eclo 26,28, difícilmente se libra el mercader de los pecados de la lengua. Hay, además, otra causa, y es que el comercio ata demasiado el espíritu a las cosas temporales y, por consiguiente, lo retrae de las espirituales; por eso se lee en 2 Cor 2,4: Nadie que milite en el servicio de Dios debe embarazarse con los negocios del siglo. Sin embargo, es lícito a los clérigos realizar, con actos de compra o de venta (cf. la sol.), aquella primera especie de cambio que se ordena a satisfacer las necesidades de la vida.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 77

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 78

Cuestión 78. El pecado de usura

Corresponde a continuación tratar sobre el pecado de usura, que se comete en los préstamos (cf. q.77 introd.).

Acerca de esto se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Es pecado recibir dinero como interés de un préstamo monetario, lo que constituye la usura?
2. ¿Es lícito, cuando menos, recibir en tal caso alguna utilidad como compensación del préstamo?
3. ¿Hay obligación de restituir lo que legítimamente se ha constituido como lucro de un dinero prestado?
4. ¿Es lícito recibir en préstamo dinero con usura?

Artículo 1

¿Es pecado recibir interés por un préstamo monetario?

Objeciones por las que parece que recibir interés por un préstamo monetario no es pecado:

1. Nadie peca por seguir el ejemplo de Cristo. Mas el Señor dijo de sí mismo en Lc 19,23: Yo, al volver, lo habría reclamado con los intereses; es decir, el dinero prestado. Luego no es ilícito percibir interés por el préstamo monetario.

2. tal como se dice en el Sal 18,8: La ley del Señor es inmaculada, porque prohíbe el pecado. Ahora bien: en la ley divina se autoriza algún interés, según el texto de Dt 23,19-20: No exigirás a tu hermano interés, ni por préstamo en dinero, ni en granos, ni en otra cosa cualquiera, sino solamente al extranjero. Y lo que es más, incluso se promete en Dt 28,12 como recompensa a la fidelidad en la observancia de la ley: Harás préstamo con interés a muchas gentes, y tú no tendrás que tomar lo de nadie. Luego el percibir un interés no es pecado.

3. en los asuntos humanos, la justicia se determina por las leyes civiles; mas según éstas se permite recibir interés. Luego no parece ser ilícito.

4. el no seguir los consejos evangélicos no obliga a pecado. Ahora bien: entre otros consejos, Lc 6,35 consigna el siguiente: Haced préstamos sin esperar nada por ello. Luego no es pecado percibir intereses.

5. recibir un pago por lo que uno no está obligado a hacer no parece entrañar por sí necesariamente pecado. Mas la persona que tiene dinero no está obligada en cualquier circunstancia a prestarlo al prójimo. Luego le es lícito algunas veces percibir por ese préstamo un beneficio.

6. la plata acuñada y la otra de que se fabrican vasos y otros objetos no difiere en especie. Ahora bien: es lícito recibir un precio por el préstamo de vasos de plata. En consecuencia, también es lícito cobrar algo por el préstamo de plata acuñada. Luego el interés no es de suyo pecado.

7. Y además: cualquier persona puede lícitamente recibir la cosa que voluntariamente le fue entregada por el dueño. Pero quien recibe el préstamo paga voluntariamente un interés. Luego el prestamista puede lícitamente recibirlo.

Contra esto: está Ex 22,25, que dice: Si dieres prestado dinero a alguien de mi pueblo, el pobre que mora contigo, no le apremiarás como un recaudador ni le oprimirás con intereses.

Respondo: Recibir interés por un préstamo monetario es injusto en sí mismo, porque implica la venta de lo que no existe, con lo que manifiestamente se produce una desigualdad que es contraria a la justicia. Para su evidencia, debe recordarse que hay ciertos objetos cuyo uso consiste en su propia consumición;

así consumimos el vino utilizándolo para la bebida y el trigo al emplearlo para la comida. De ahí que en estos casos no deban computarse separadamente el uso de la cosa y la cosa misma, sino que a todo aquel a quien se concede el uso se le concede también la cosa misma. De ahí que, tratándose de tales objetos, el préstamo transfiere la propiedad de los mismos. Luego si alguien quisiera vender de una parte el vino y de otra el uso del vino, vendería dos veces la misma cosa o vendería lo que no existe; y por esta razón cometería manifiestamente un pecado de injusticia. Por igual motivo comete una injusticia el que presta vino o trigo y exige dos pagos: uno, la restitución del equivalente de la cosa, y otro, el precio de su uso, de donde el nombre de usura.

Hay, por el contrario, otros objetos cuyo uso no implica su propia consumición; así, la utilización de una casa es habitar en ella, no destruirla, y, por consiguiente, tratándose de esta clase de cosas, se pueden conceder por separado ambos elementos, como cuando se cede a otra persona la propiedad de una casa, reservándose para sí el uso durante un cierto tiempo; o a la inversa, cuando se le concede el uso de la casa, reservándose para sí su dominio. De ahí que se pueda lícitamente recibir un pago por el uso de un inmueble y reclamar después la devolución del edificio prestado, como ocurre en el alquiler y arrendamiento de casas.

Mas el dinero, según el Filósofo, en V Ethic. y en I Polit. , se ha inventado principalmente para realizar los cambios; y así, el uso propio y principal del dinero es su consumo o inversión, puesto que se gasta en las transacciones. Por consiguiente, es en sí ilícito percibir un precio por el uso del dinero prestado, que es lo que se denomina la usura. Y del mismo modo que el hombre ha de restituir las demás cosas injustamente adquiridas, también ha de hacerlo con el dinero que recibió en calidad de interés.

A las objeciones:

1. La usura de la que se habla allí se toma en sentido metafórico por la superabundancia de bienes espirituales que Dios exige, ya que quiere que progrese siempre en el empleo de los bienes que de El hemos recibido, lo cual redundará en utilidad nuestra y no suya.

2. Fue prohibido a los judíos cobrar un interés a sus hermanos, esto es, a otros judíos por lo que se nos da a entender que es de suyo malo exigir interés a cualquier hombre, puesto que debemos tener a todo hombre como prójimo y hermano nuestro (Sal 34,14), sobre todo bajo la ley del Evangelio, a la que toda la humanidad es llamada. Por esta razón, en el Sal 14,5, sin restricción alguna, se dice: No dio a usura su dinero, Y en Ez 18,17 está escrito: No recibió interés por su préstamo. Ahora bien, el poder los judíos exigir interés a los extranjeros no les fue concedido como algo lícito, sino más bien como algo tolerado para evitar mayores males; es decir, para que, a causa de su avaricia, a la que eran propensos, según observa Is 56,11, no recibieran intereses de otros judíos, adoradores de Dios. Respecto a la recompensa prometida en el Deuteronomio: Darás préstamo con interés a muchas gentes..., nótese que la palabrapréstamo se toma aquí en sentido lato, por el préstamo puro y simple, en el sentido en el que es necesario interpretar también Eclo 29,10: Muchos, por esto, dejaron de prestar con interés, esto es, dejaron de dar en préstamo. Se promete, en efecto, a los judíos, en calidad de recompensa, abundancia de riquezas que les permita, en caso oportuno, prestar a otros.

3. Las leyes humanas dejan impunes algunos pecados debido a la condición de hombres imperfectos, pues se privaría a la sociedad humana de una

multitud de beneficios si se reprimieran con rigor todos los pecados aplicando penas a cada uno de ellos. Y, por esto, la ley humana toleró los préstamos con interés, no como considerando que estuviesen acomodados a la justicia, sino para no impedir las utilidades de muchos. De ahí que, en el mismo derecho civil, se establezca que las cosas que se consumen por el uso no son susceptibles del usufructo, ni por la razón natural ni por el derecho civil, y que el Senado no instituyó el usufructo de esas cosas, pues no podía hacerlo, sino que autorizó sobre ellas un cuasi usufructo; en otras palabras: toleró el interés. Y el Filósofo, guiado por la razón natural, escribe en I Polit. que la adquisición de dinero a título usurario está totalmente fuera del orden de la naturaleza.

4. El hombre no está siempre obligado a otorgar un préstamo, y, por consiguiente, esto ha sido incluido entre los actos de un consejo. En cambio, el que el hombre no exija lucro de sus préstamos cae bajo la naturaleza del precepto. Podría, sin embargo, no verse en ello más que un consejo, en relación con la teoría de los fariseos, que consideraban que era lícita una módica percepción de interés, en igual sentido que el amar a los enemigos tiene valor de consejo (cf. Mt 5,43-44). Incluso se puede tratar en el texto no de la expectación de lucro usurario, sino de la esperanza que se pone en un hombre, pues no debemos dar dinero a préstamo o hacer cualquier obra buena en espera de una recompensa del hombre, sino de una recompensa de Dios.

5. El hombre que no está obligado a prestar y lo hace, puede recibir una compensación por lo que ha hecho, pero no debe exigir más. Quedará recompensado en igualdad de justicia si se le devuelve tanto cuanto prestó. Por consiguiente, si exige algo más por el usufructo de una cosa que no tenga otro uso sino el de la consumición de la sustancia, reclama el precio de lo que no existe, y, por tanto, su exacción es injusta.

6. El uso principal de los vasos de plata no es su consumición, y por ello puede venderse lícitamente el uso de los mismos, conservando la propiedad de la cosa. En cambio, el uso principal de la plata acuñada es la inversión del dinero en los cambios. Por consiguiente, no es lícito vender su uso y además que se quiera la devolución de lo que se ha prestado.

Ha de notarse, sin embargo, que un uso secundario de los vasos de plata puede ser el cambio, en cuyo caso no está permitido vender tal uso. Del mismo modo, puede existir algún otro uso secundario de la plata amonedada, por ejemplo, si se entregan a alguien monedas de plata para ostentación o en garantía pignoraticia. Tal uso del dinero puede ser lícitamente vendido por el hombre.

7. El prestatario que paga interés no lo hace con absoluta libertad, sino obligado por cierta necesidad, en cuanto precisa tomar dinero a préstamo, que el prestamista no quiere darlo sin recibir un interés.

Artículo 2

¿Es lícito exigir algún otro beneficio por el dinero prestado?

Objeciones por las que parece que es lícito exigir algún otro beneficio por el dinero prestado:

1. Cada uno puede lícitamente procurar indemnizarse de sus daños. Ahora bien: a veces se sufre un perjuicio por prestar dinero. Luego es lícito pedir e incluso exigir alguna cosa más sobre el dinero prestado en concepto de indemnización.

2. toda persona está obligada por cierto deber de honestidad a dar alguna compensación a quien le haya hecho un favor, como se dice en V Ethic. Mas el

que presta dinero a un hombre que se encuentra en estado de necesidad le hace un favor, y por él se le debe gratitud. Luego quien recibe está obligado por imperativo natural a dar un cierto resarcimiento. Pero no parece que sea ilícito obligarse a algo a lo que uno por derecho natural está obligado a hacer. Luego tampoco parece que sea ilícito si una persona, al prestar dinero a otra, la obliga a una cierta compensación.

3. así como hay regalos ofrecidos con la mano, así hay otros que se hacen por palabras y por medio de servicios, como comenta la Glosa sobre aquel texto de Is 33,15: Bienaventurado quien sacude sus manos para librarse de todo regalo. Y si es lícito aceptar un servicio, o también la alabanza, será lícito recibir cualquier otra recompensa.

4. parece existir igual relación de un don a otro don que de un préstamo a otro préstamo. Mas es lícito aceptar una cantidad de dinero por otra cantidad que se haya dado. Luego es lícito recibir la compensación de otro préstamo por el dinero prestado.

5. más se enajena de su dinero el que, al prestarlo, transfiere su propiedad que el que lo confía a un comerciante o a un artesano. Ahora bien: es lícito obtener una ganancia del dinero confiado al comerciante o al artesano. Luego también está permitido percibir un beneficio por el dinero prestado.

6. Y además: el hombre, por un préstamo pecuniario, puede recibir una cosa en prenda, cuyo uso podría ser vendido en algún precio, como cuando se pignora un campo o la casa que se habita. Luego es lícito obtener algún lucro sobre el dinero dado en préstamo.

7. Finalmente: sucede a veces que una persona venda más caras sus propias cosas o compre más baratas las que son ajenas en virtud de un préstamo; o también que eleve el precio por razón de una demora o lo disminuya si se adelanta el pago. En todos estos casos parece darse una cierta compensación como a favor del préstamo de dinero. Ahora bien: esto no aparece manifiestamente ilícito. Luego parece que está permitido recibir o aun exigir algún provecho por el dinero prestado.

Contra esto: está Ez 18,17, que señala, entre otras cualidades del hombre justo, la siguiente: No percibirá interés ni aditamento.

Respondo: Según el Filósofo, en IVEthic. , se considera como dinero todo aquello que puede ser estimado a precio de dinero. En consecuencia, del mismo modo que si uno, en resarcimiento de un préstamo de dinero o de cualquier otra cosa que se consume con el uso mismo, recibe dinero en virtud de pacto tácito o expreso, como hemos dicho antes (a.1), peca contra la justicia, así también todo el que por pacto tácito o expreso recibiere cualquier beneficio cuyo valor pueda ser estimado en dinero, incurre en semejante pecado. Pero si recibe algo así sin haberlo exigido y sin que derive de alguna obligación tácita o expresa, sino en concepto de don gratuito, no peca, ya que también, antes de que prestase el dinero, podía lícitamente recibir gratis algún don, y por el hecho de haber dado un préstamo no ha podido hacerse de peor condición. En cambio, sí es lícito exigir, en compensación por un préstamo, aquellas cosas que no se miden, como son la benevolencia, la amistad de aquel a quien se prestó u otras semejantes.

A las objeciones:

1. El que otorga un préstamo puede, sin cometer pecado, contratar con el prestatario una compensación del daño por el que se le sustrae algo que debería tener, pues esto no es vender el uso del dinero, sino evitar un perjuicio. Y puede ser que el prestatario evite una pérdida mayor que la que pudiera sufrir el

prestamista. De ahí que el que recibe el préstamo resarce con su propia utilidad la pérdida del otro. Pero una compensación del daño que consista en que ya no se lucrará uno con el dinero prestado, no puede estipularse en el contrato, puesto que no se debe vender lo que aún no se posee y cuya adquisición puede ser impedida por multitud de motivos.

2. La compensación de cualquier beneficio puede considerarse de dos maneras: primera, a la manera de deuda de justicia, a la que uno puede estar obligado por un pacto determinado, y esta deuda se mide según la extensión del beneficio que se ha recibido. Por consiguiente, aquel que recibió un préstamo de dinero o de cualquier otra cosa semejante, cuyo uso consiste en la propia consumición, no está obligado a restituir más que lo que recibió en préstamo. De ahí que esté contra la justicia si se obliga a devolver más. Segunda, puede estar uno obligado a recompensar el beneficio por deber de amistad; en lo cual se atiende más al afecto con que se hizo el beneficio que incluso a la magnitud de lo dado. A esta especie de deuda no le compete una obligación civil, por la que se impone cierta necesidad, de modo que hace que la recompensa no resulte espontánea.

3. Si alguna persona pide o exige por el dinero que presta, como a título de obligación derivada de un pacto tácito o expreso, la compensación de un regalo en palabras o en servicios, es igual que si esperara o exigiese una recompensa manual, puesto que ambas pueden ser valoradas en dinero, como acontece en los que arriendan sus trabajos, y que lo ejercen verbalmente o de obra. Pero, si el don en servicios o en palabras no es otorgado a título de obligación real, sino por benevolencia, que no cae bajo la apreciación pecuniaria, es lícito recibirlo, exigirlo y esperarlo.

4. El dinero no puede ser vendido por una suma más alta que la cantidad de dinero prestado, que debe ser restituida. Tampoco se debe exigir ni esperar nada más, salvo un sentimiento de benevolencia, que no es susceptible de valoración pecuniaria, del que puede proceder espontáneamente un préstamo. Pero es opuesto a dicha benevolencia el que se estipule la obligación de prestar en lo sucesivo, puesto que incluso tal obligación podría ser valorada en dinero. En consecuencia, es lícito al prestatario prestar a su vez algo; pero es ilícito obligarle a que haga un préstamo en el futuro.

5. El que presta dinero transfiere el dominio de éste al prestatario. Por esta razón, al que se le presta dinero lo posee con sus propios riesgos y está obligado a restituirlo íntegramente; de ahí que el que prestó no deba exigir más. Por el contrario, el que confía su dinero al comerciante o al artesano, constituyendo con él de algún modo cierta sociedad, no le transfiere la propiedad de su dinero, sino que éste sigue siendo suyo, de tal forma que el mercader negocia o el artesano trabaja con él con los riesgos del mismo propietario; por consiguiente, puede éste exigir lícitamente, como fruto de una cosa suya, una parte de las ganancias que se obtengan.

6. Si el prestatario, en garantía del dinero que se le ha prestado, pignora alguna cosa cuyo uso puede ser valorado en dinero, el prestamista debe deducir el uso de la cosa pignorada en la restitución de aquello que le prestó. Si, por el contrario, quisiera que el uso de dicha cosa le fuere sobreañadido gratuitamente, sería lo mismo que si hubiera interés por el préstamo, lo cual es usurario, a menos que se trate de uno de esos objetos cuyo uso es costumbre que se concedan entre sí los amigos sin retribución, como es manifiesto en los préstamos de libros.

7. , si alguien quisiera vender géneros por encima de su justo precio a fin de conceder al comprador una demora sobre el pago del dinero, comete una usura manifiesta, porque tal dilación en el pago del precio tiene la naturaleza de un préstamo. Por consiguiente, todo lo que, más allá del justo precio, se exija en atención a dicha demora es como el interés del préstamo, lo cual pertenece a la naturaleza de la usura. Igualmente también si un comprador quiere comprar una cosa por debajo de su justo precio porque pagase el importe antes de que pueda entregársele el objeto, comete pecado de usura, pues también esta anticipación del pago del dinero tiene naturaleza de préstamo cuyo interés lo constituye lo que se disminuye del justo precio de la cosa comprada. Pero si se quisiera rebajar algo del precio justo con el fin de obtener antes el dinero, no se pecaría con el pecado de usura.

Artículo 3

Todo lo que una persona hubiera ganado por un préstamo usurario, ¿tiene obligación de restituirlo?

Objeciones por las que parece que una persona tiene obligación de restituir todo lo que hubiera ganado por un préstamo usurario:

1. Dice el Apóstol, en Rom 11,16, que si la raíz es santa, también lo son las ramas. Luego, por la misma razón, si la raíz está corrompida, las ramas lo estarán también. Ahora bien: aquí la raíz es la usura. Por consiguiente, todo lo que por ella se ha adquirido será usurario y, por tanto, habrá obligación de su restitución.

2. según determina el Extra, De usuris, en aquella decretal Cum tu sicut asseris : Las posesiones que han sido adquiridas con los intereses de un préstamo deben ser vendidas y restituido su valor a aquellos a quienes se arrebató. Luego, por igual razón, cualquier otro beneficio que se haya adquirido con el interés de dinero prestado debe ser restituido.

3. aquello que un hombre compra con los intereses de un dinero prestado sólo le pertenece en razón del dinero que entregó. Luego no tiene sobre la cosa que adquirió mayor derecho que sobre el dinero que dio. Ahora bien: está obligado a devolver ese dinero usurario. Luego también está obligado a restituir lo que adquirió con él.

Contra esto: está el hecho de que cualquier persona puede poseer lícitamente lo que legítimamente adquirió. Mas lo que se obtiene con los intereses del dinero prestado es a veces legítimamente adquirido. Luego puede conservarse lícitamente.

Respondo: Como ya se ha expuesto (a.1), existen ciertas cosas cuyo uso es su propia consumición, las cuales no pueden ser objeto de usufructo con arreglo al derecho (a.1 ad 3) . Por consiguiente, si por el interés de la usura un hombre ha obtenido ciertos bienes, como dineros, trigos, vinos o algo semejante, no está obligado a restituir más de lo que recibió, porque lo que después se ha adquirido por tales cosas no es fruto de estas mismas, sino de la industria humana, a no ser que por la posesión de los referidos objetos haya sido perjudicado el prestatario al perder algo de sus bienes. En este caso, el prestamista tiene la obligación de resarcir el daño.

Hay, en cambio, otras cosas cuyo uso no consiste en su propia consumición y pueden ser objeto de usufructo; por ejemplo, una casa, un campo y otras parecidas. De ahí que, si alguien consiguiera por la usura la casa o el campo de otro, no sólo estaría obligado a restituir la casa o el campo, sino también los

frutos percibidos de ellos, porque son frutos de cosas cuyo dueño es otra persona, y, por tanto, a ella se le deben.

A las objeciones:

1. La raíz no sólo tiene razón de materia, como el interés del dinero prestado, sino que también de alguna manera tiene razón de causa activa, en cuanto que suministra alimento al árbol. Por tanto, no hay paridad en la argumentación.

2. Las posesiones que se hayan adquirido con los intereses de un préstamo no son propias de los que recibieron el préstamo, sino de los que compraron aquéllas. Están, no obstante, obligadas a aquellos que recibieron el dinero prestado, igual que los demás bienes del usurero. Por eso no se prescribe que esas posesiones sean atribuidas a aquellas personas de quienes se recibieron los intereses, porque quizá valgan más dichas posesiones que los réditos abonados, sino que se prescribe la venta de esas posesiones y que su precio sea restituido según la cantidad de los intereses percibidos.

3. Lo que se adquiere con los intereses de un dinero prestado pertenece al adquirente, no en razón del dinero que prestó, que es como causa instrumental, sino en razón de su diligencia, que es la causa principal. Por este motivo, el poseedor tiene más derecho sobre la cosa comprada con los intereses del préstamo que sobre los intereses mismos.

Artículo 4

¿Es lícito recibir dinero en préstamo usurario?

Objeciones por las que parece que no es lícito recibir dinero en préstamo usurario:

1. Dice el Apóstol (Rom 1,32) que son dignos de muerte no sólo los que cometen el pecado, sino también los que aplauden a sus autores. Mas el que recibe dinero en préstamo con interés consiente con el usurero en su pecado, y aun le da ocasión de pecar. Luego también él peca.

2. por ningún beneficio temporal debe uno dar a otro ocasión de pecar, pues esto pertenece a la razón del escándalo activo, que siempre es pecado, según se dijo (c.43 a.2). Ahora bien: el que pide préstamo a un usurero, le da claramente ocasión de pecar. Luego por ninguna ganancia temporal se excusará el prestatario.

3. no parece que sea menor la necesidad de depositar a veces dinero en poder del prestamista que la de recibir de él un préstamo. Pero depositar dinero en manos del usurero parece ser completamente ilícito, como también lo es entregar una espada a un demente, entregar la doncella a un lujurioso o la comida a un glotón. Luego tampoco es lícito recibir el préstamo de un usurero.

Contra esto: está el hecho de que el que sufre una injusticia no peca, según el Filósofo en V Ethic. ; y por ello, la justicia no ocupa el término medio entre dos vicios, como se dice allí mismo. Ahora bien: el usurero peca en la medida en que inflige una injusticia al que acepta el préstamo a interés. Luego quien recibe un préstamo a interés no peca.

Respondo: Inducir al hombre a pecar en modo alguno es lícito; sin embargo, sí lo es servirse del pecado de otro para obtener un bien, puesto que también Dios se sirve de todos los pecados para cualquier bien, pues de cualquier mal saca el bien, como se dice en el Enchiridion . Por eso Agustín , ante la pregunta de Publicóla: si era lícito recurrir al juramento del que jura por dioses falsos, en lo que se peca manifiestamente al tributárseles una veneración propia

de Dios, responde que quien se sirve de la fidelidad de aquel que jura por los falsos dioses, no para el mal, sino para el bien, no se vincula al pecado de este hombre, consistente en jurar por los ídolos, sino a lo que hay de bueno en el pacto por el que éste se obliga a guardar la fidelidad jurada. Pecaría, sin embargo, si le indujera a jurar por los falsos dioses.

De igual suerte, en la presente cuestión, también debe decirse que de ninguna manera es lícito inducir a alguien a prestar con usura; pero sí está permitido recibir préstamo a interés de manos de aquel que ya está dispuesto a darlo y ejerce la usura, siempre que aquello se haga por algún bien; como, por ejemplo, para socorrer las necesidades propias y ajenas; del mismo modo que al que cae en poder de los ladrones le es lícito, para que no lo maten, mostrarles los bienes que tiene, los cuales, al robarlos, pecan. Sirven a esto de ejemplo aquellos diez varones que dijeron a Ismael: No nos mates, porque tenemos un tesoro oculto en el campo, según relata Jer 41,8. **A las objeciones:**

1. Quien recibe dinero a préstamo con interés no consiente en el pecado del usurero, sino que se sirve de él. No le complace la estipulación de un interés, sino el préstamo mismo, que es un bien.

2. El que recibe un préstamo usurario no da ocasión al prestamista de recibir intereses, sino de prestar. Mas es el mismo usurero el que de ahí toma ocasión de pecar, por la malicia de su corazón. Y, por consiguiente, hay escándalo pasivo de su parte, pero no escándalo activo de parte del que pide el préstamo. Sin embargo, uno, si se halla en estado de necesidad, no está obligado a desistir de solicitar un préstamo a causa de tal escándalo pasivo, porque éste no proviene de debilidad o ignorancia, sino de malicia.

3. Si alguien confiara su dinero a un prestamista usurero que no tuviese otra cosa que dicho dinero por el que ejerciese la usura, o si se lo entregara con el fin de lucrarse en mayor medida por medio de la usura, le daría materia de pecado y sería, en consecuencia, partícipe de su culpa. Pero si una persona confía su dinero a un prestamista que tiene otros medios con los que ejercer la usura, con la intención de guardarlo en lugar más seguro, no peca, sino que se sirve de un hombre pecador para conseguir un bien.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 78

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 79

Cuestión 79. Partes cuasi integrales de la justicia

Corresponde a continuación tratar de las partes cuasi integrales de la justicia (cf. q.61 introd.), que son: hacer el bien y evitar el mal, y los vicios opuestos.

Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. Las dos acciones predichas, ¿son partes de la justicia?
2. La transgresión, ¿es un pecado especial?
3. La omisión, ¿es pecado especial?
4. Comparación de la omisión con la transgresión.

Artículo 1

Evitar el mal y hacer el bien, ¿son partes de la justicia?

Objeciones por las que parece que evitar el mal y hacer el bien no son partes de la justicia:

1. A cualquier virtud le es propio hacer obras buenas y evitar las malas. Ahora bien: las partes no sobrepasan la extensión del todo. Luego evitar el mal y practicar el bien no deben señalarse como partes de la justicia, que es una virtud especial.

2. sobre aquello del Sal 33,15: Apártate de lo malo y haz lo bueno, dice la Glosa : Aquello, o sea, apartarse del mal, nos hace evitar el pecado; esto, a saber: practicar el bien, nos lleva a merecer la vida y la recompensa. Mas cada una de las partes de una virtud nos hace merecer la recompensa y la vida. Luego evitar el mal no es parte de la justicia.

3. cuando una cosa cualquiera se halla de tal modo que una está contenida en otra, no se distinguen ambas entre sí como las partes de un mismo todo. Pero evitar el mal se incluye en el acto del bien, pues nadie hace a la vez lo bueno y lo malo. Luego evitar el mal y hacer el bien no son partes de la justicia.

Contra esto: está Agustín, en el libro De corrept. et grat. , que declara que pertenece a la justicia de la ley evitar el mal y hacer el bien.

Respondo: Si hablamos de lo bueno y lo malo en sentido general, hacer el bien y evitar el mal pertenece a toda virtud, y en este concepto no pueden calificarse como partes de la justicia, a no ser refiriéndose a la justicia que es toda virtud (cf. c.58 a.5). Aunque también la justicia así entendida mira al bien bajo un aspecto especial, esto es, en cuanto que es debido en orden a la ley divina o humana.

Mas la justicia, considerada como virtud especial, contempla el bien bajo su aspecto de debido al prójimo. En este sentido, pertenece a la justicia especial hacer el bien bajo su aspecto de debido al prójimo y evitar el mal opuesto, esto es, aquello que para el prójimo sea nocivo. En cambio, a la justicia general corresponde hacer el bien debido a la comunidad o a Dios y evitar el mal contrario.

Y decimos, además, que estas dos partes de la justicia, general o especial, son como partes integrantes, porque cada una de éstas se requieren para la perfección del acto de justicia. En efecto, a la justicia le corresponde constituir la igualdad en las cosas que se relacionan con el otro, como se evidencia de lo dicho (c.58 a.2). Es propio de un mismo principio constituir algo y conservar lo constituido. Mas uno constituye la igualdad de la justicia practicando el bien, esto es, dando a otro lo que le es debido. Por el contrario, dicha igualdad de la justicia ya constituida se conserva evitando el mal, o sea, sin inferir ningún daño al prójimo.

A las objeciones:

1. El bien y el mal se toman aquí bajo un aspecto especial, por el que caen dentro de la materia de la justicia; de ahí que ambos figuren como partes de la justicia bajo un concepto propio de bien y mal privativo de ella, y no, en cambio, extensivo a otra virtud moral, porque las demás virtudes morales se refieren a las pasiones, en las cuales hacer el bien es llegar al punto medio, lo cual consiste en alejarse de los extremos como del mal; por eso, en las demás virtudes, hacer el bien y evitar el mal es lo mismo. La justicia, en cambio, tiene por objeto los actos y las realidades exteriores, en los que una cosa es establecer la igualdad y otra no destruirla una vez instaurada.

2. Apartarse del mal, en cuanto que se considera parte de la justicia, no implica una pura negación, lo cual sería simplemente no hacer lo malo, y esto no merece recompensa, limitándose a evitar el castigo; antes bien, entraña un movimiento de la voluntad que repudia el mal, según lo revela la palabra misma apartarse. Y esta conducta es meritoria principalmente cuando alguien es asediado para que haga el mal y lo rechaza.

3. Hacer el bien es el acto completivo de la justicia y como su parte principal, pero evitar el mal es acto más imperfecto y constituye una parte secundaria de la misma; por eso es como un elemento material de aquélla, sin el cual no puede existir la parte formal y perfectiva.

Artículo 2

La transgresión, ¿es un pecado especial?

Objeciones por las que parece que la transgresión no es un pecado especial:

1. Ninguna especie entra en la definición del género. Ahora bien: la transgresión se incluye en la definición general del pecado, pues dice Ambrosio que el pecado es la transgresión de la ley divina. Luego la transgresión no es un pecado especial.

2. ninguna especie excede a su género. Pero la transgresión excede al pecado, ya que, según muestra Agustín, en XXII Contra Faust. , el pecado es un acto, palabra o deseo contrario a la ley de Dios; la transgresión comprende también lo que es contrario a la naturaleza o a la costumbre. Luego la transgresión no es pecado especial.

3. ninguna especie encierra en sí todas las partes en las que se divide el género. Mas el pecado de transgresión se extiende a todos los vicios capitales y también a los pecados del corazón, de palabra y de obra. Luego la transgresión no es pecado especial.

Contra esto: está el hecho de que la transgresión se opone a una virtud especial, a saber: la justicia.

Respondo: El vocablo transgresión fue derivado de los movimientos corporales a los actos morales. Ahora bien: en el orden del movimiento corporal, se dice que una persona realiza una transgresión porque va más allá del término que le estaba señalado. Por el contrario, dicho término, en el orden moral, se le fija de antemano al hombre por los preceptos negativos, de modo que más allá del mismo no debe pasar. Por tanto, se produce la transgresión propiamente dicha cuando un hombre hace algo en contra de un precepto negativo.

Esto puede ser, desde un punto de vista material común a todas las especies de pecado, puesto que en cualquier especie de pecado mortal el hombre traspassa algún precepto divino. Pero si la transgresión es considerada

formalmente, según este especial aspecto, que consiste en obrar contra un precepto negativo, constituye entonces un pecado especial bajo un doble concepto: primero, en cuanto que se distingue de los géneros de pecado opuestos a las otras virtudes, porque, así como a la naturaleza propia de la justicia legal pertenece atender a la noción de debido en el precepto, así también es propio de la transgresión el referirse al desprecio del precepto; segundo, la transgresión es pecado especial en cuanto se distingue de la omisión, que se opone a los preceptos afirmativos.

A las objeciones:

1. Como la justicia legal es toda virtud (cf. q.58 a.5), en concreto y materialmente, de igual manera la injusticia legal es materialmente todo pecado. En tal sentido, esto es, en cuanto a esta noción de la injusticia legal, definió Ambrosio el pecado.

2. La inclinación de la naturaleza pertenece a los preceptos de la ley natural. También la costumbre honesta tiene fuerza de precepto, porque, como dice Agustín, en la epístola De ieiunio sabbati, la costumbre del pueblo de Dios debe ser considerada como una ley. De ahí que tanto el pecado como la transgresión puedan ir contra la costumbre honesta y contra la inclinación natural.

3. Todas las especies de pecados enumerados pueden implicar una transgresión, no en sus nociones propias, sino según esa razón especial de que hemos hablado (en la sol.). Sin embargo, el pecado de omisión se distingue perfectamente de la transgresión.

Artículo 3

La omisión, ¿es un pecado especial?

Objeciones por las que parece que la omisión no es un pecado especial:

1. Todo pecado es original o actual; mas la omisión no es pecado original, porque no se contrae por el nacimiento; ni es actual, porque puede existir sin ningún acto, como ya se ha constatado (1-2 q.71 a.5) al tratar de los pecados en general. Luego la omisión no es un pecado especial.

2. todo pecado es voluntario. Pero la omisión algunas veces no es voluntaria, sino forzada, por ejemplo, cuando es violada una mujer que había hecho voto de virginidad, o cuando alguien pierde una cosa que tiene obligación de restituir, o cuando un sacerdote está obligado a celebrar y tiene algún impedimento. Luego la omisión no siempre es pecado.

3. a todo pecado especial se le puede determinar el momento en que comenzó a existir. Ahora bien: esto no es posible determinarlo en la omisión, ya que subsiste igualmente durante todo el tiempo en que no se obra, y, sin embargo, no se peca siempre. Luego la omisión no es un pecado especial.

4. todo pecado especial se opone a una virtud especial. Ahora bien: no puede señalarse ninguna virtud especial a la que se oponga la omisión, ya porque el bien de cualquier virtud puede ser omitido, ya porque la justicia, a la que más especialmente parece oponerse, siempre requiere un acto aun en la evitación del mal, como se ha expuesto (a.1 ad 2). En cambio, la omisión puede existir sin que se dé ningún acto. Luego la omisión no es un pecado especial.

Contra esto: está Sant 4,17, que dice: Al que sabe hacer el bien y no lo hace, se le imputa a él como pecado.

Respondo: La omisión consiste en dejar de hacer el bien, y no cualquier bien, sino el que sea debido. Mas el bien, considerado como debido, es

propriadamente objeto de la justicia: de la justicia legal, si ese débito está mandado por la ley divina o humana; y de la justicia especial, en cuanto que la deuda se considera en orden al prójimo. Por eso, del mismo modo por el que la justicia es una virtud especial, según hemos dicho (q.58 a.7), la omisión también es un pecado especial, distinto de pecados que se oponen a las demás virtudes. Y así, de la misma forma que hacer el bien, al cual se opone la omisión, es una parte especial de la justicia distinta de evitar el mal, al que se opone la transgresión, así también la omisión se distingue de la transgresión.

A las objeciones:

1. La omisión no es pecado original, sino actual; no porque implique un acto que le sea esencial, sino porque la abstención del acto entra, por reducción, dentro del género del acto. Conforme a esto, el no obrar se considera como un cierto obrar, según se ha expuesto en otra parte (1-2 q.71 a.6 ad 1).

2. La omisión, como ya se ha dicho (en la sol.), no recae sino sobre un bien debido, al que alguien está obligado. Pero nadie está obligado a lo imposible. De ahí que no se peque por omisión si uno no hace lo que no le resulta posible hacer. En efecto, la mujer que ha hecho voto de virginidad y es violada, no comete un pecado de omisión por no conservar la virginidad, sino por no arrepentirse de un pecado pretérito o por no hacer lo que pueda para cumplir su voto mediante la observancia de la continencia. Análogamente, el sacerdote no está obligado a decir la misa sino supuestas las debidas circunstancias, pero si faltan éstas, no comete pecado de omisión. De manera semejante, se tiene la obligación de restituir, una vez supuestos los medios para hacerlo; pero si alguien carece de ellos y no puede adquirirlos, no comete una omisión mientras haga lo que pueda. Otro tanto de lo mismo se ha de decir de los demás casos similares.

3. Así como el pecado de transgresión se opone a los preceptos negativos, que tienen por objeto hacernos evitar el mal, también el pecado de omisión se opone a los preceptos afirmativos, que tienden a que practiquemos el bien. Pero los preceptos afirmativos no obligan siempre, sino en un tiempo determinado, y en ese tiempo es cuando el pecado de omisión empieza a existir.

Puede, sin embargo, suceder que una persona se halle incapacitada en ese momento para cumplir su deber. Si eso no es por culpa suya, no peca por omisión, como hemos dicho (ad 2). Pero si es por alguna culpa suya anterior, como, por ejemplo, cuando se embriagó por la tarde y no puede levantarse a maitines, como es su deber, opinan algunos autores que el pecado de omisión comienza cuando ese hombre se entrega al acto ilícito e incompatible con aquel otro acto a que está obligado. Mas esto no parece exacto, porque, dado que fuese despertado por la fuerza y acudiese a maitines, no incurriría en omisión; de donde resulta que la embriaguez antecedente no fue una omisión, sino causa de la omisión. Por eso debemos decir que comienza a ser imputable la culpa de omisión cuando llega el instante de obrar; sin embargo, es en razón de la causa anterior por la que se hace voluntaria la omisión consecuente.

4. La omisión se opone directamente a la justicia, como hemos probado (en la sol.); porque no hay omisión del bien de una virtud a no ser por razón de lo debido, lo que la vincula a la justicia. Mas para que un acto sea merecedor de la virtud, se requiere algo más que para que tenga el demérito de la culpa, puesto que el bien depende de la integridad de la causa, mientras que el mal procede de cualquier defecto particular. Por consiguiente, se precisa un acto para constituir el mérito de la justicia, mas no para la omisión.

Artículo 4

El pecado de omisión, ¿es más grave que el pecado de transgresión?

Objeciones por las que parece que el pecado de omisión es más grave que el pecado de transgresión:

1. La palabra delito parece igual a derelicción y, en consecuencia, parece ser igual a omisión. Pero un delito es más grave que un pecado de transgresión, puesto que está necesitado de una mayor expiación, según consta en Lev 5. Luego el pecado de omisión es más grave que el de transgresión.

2. a un mayor bien se opone un mayor mal, como el Filósofo expresa en VIII Ethic. Pero hacer el bien, a lo que se opone la omisión, es una parte más noble de la justicia que evitar el mal, a lo que se opone la transgresión, como consta por lo ya expuesto (a.1 ad 3). Luego la omisión es pecado más grave que la transgresión.

3. el pecado de transgresión puede ser venial o mortal. Mas el pecado de omisión parece ser siempre mortal, puesto que se opone a un precepto afirmativo. Luego la omisión parece ser pecado más grave que la transgresión.

4. la pena de daño, esto es, la privación de la visión divina, que corresponde al pecado de omisión, es mayor castigo que la pena de sentido, que corresponde al pecado de transgresión, como afirma el Crisóstomo en Super Matth. Pero la pena es proporcionada a la culpa. Luego es más grave el pecado de omisión que el de transgresión.

Contra esto: está el hecho de que es más fácil abstenerse de realizar el mal que hacer el bien. Luego más gravemente peca quien no se abstiene de practicar el mal, lo cual es propio de una transgresión, que quien no hace el bien, que implica una omisión.

Respondo: El pecado es tanto más grave cuanto más dista de la virtud. Ahora bien: como dice el Filósofo en XMetaphys. , la máxima distancia es la que existe entre los términos contrarios. De ahí que un contrario diste más de su contrario que su simple negación, como lo negro dista más de lo blanco que de lo simplemente no blanco, porque todo lo negro es no blanco; mas no a la inversa. Y resulta evidente que la transgresión es contraria al acto de una virtud; en cambio, la omisión implica su negación; por ejemplo, hay pecado de omisión si no se guarda el respeto debido a los padres; por el contrario, hay pecado de transgresión si se les afrenta o injuria. Por tanto, es notorio que, hablando absoluta y propiamente, la transgresión es un pecado más grave que la omisión, aunque en algún caso la omisión pueda ser más grave que cierta transgresión.

A las objeciones:

1. El delito, considerado en su acepción general, designa cualquier omisión; sin embargo, algunas veces se toma en sentido estricto, expresando ya la omisión de algún deber para con Dios, ya el abandono que un hombre tiene, conscientemente y con un cierto desprecio, respecto de aquello que debe hacer, y por ello reviste una cierta gravedad, razón por la cual exige mayor expiación.

2. A la proposición hacer el bien se opone esta otra: no hacer el bien, lo cual constituye la omisión; y esta otra: hacer el mal, lo que es propio de la transgresión. Pero la primera es la contradictoria, y la segunda su contraria, que entraña una mayor distancia. He ahí por qué la transgresión es un pecado más grave.

3. Así como la omisión se opone a los preceptos afirmativos, también la transgresión se opone a los preceptos negativos. Por tanto, ambas, si se toman en sentido propio, tienen naturaleza de pecado mortal. Pero la omisión o la

transgresión pueden tomarse en sentido amplio, porque se entiende entonces que designan un leve apartamiento de los preceptos afirmativos o negativos, que dispone a una oposición total a ellos. En este sentido lato, ambas pueden ser pecado venial.

4. Al pecado de transgresión corresponde la pena de daño, porque nos aleja de Dios, y la pena de sentido, porque entraña un desordenado apego a los bienes perecederos. De igual modo, al pecado de omisión también se debe no sólo la pena de daño, sino también la pena de sentido, según aquel texto de Mt 7,19: Todo árbol que no produzca buen fruto, será cortado y arrojado al fuego. Y esto a causa de la raíz desde donde deriva la omisión, aunque ella no implique necesariamente la adhesión actual a algún bien mudable.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 79

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 80

Cuestión 80. Partes potenciales de la justicia

Trataremos ahora de las partes potenciales de la justicia, es decir, de sus virtudes anejas. Esta cuestión plantea dos problemas:

1. ¿Cuáles son las virtudes anejas a la justicia? 2. ¿Qué hay que decir acerca de cada una de ellas?

Artículo 1

¿Se le asignan convenientemente a la justicia sus virtudes anejas?

Objeciones por las que parece que no se le asignan convenientemente a la justicia sus virtudes anejas.

1. Porque Tulio enumera seis virtudes: la religión, la piedad, la gratitud, la venganza, el respeto y la verdad. Pero, según parece, la venganza es una especie de la justicia conmutativa: la que hace que uno se desquite, vengándose, de los agravios recibidos, como consta por lo dicho anteriormente (2-2 q.61 a.4). Luego no debe figurar entre las virtudes anejas a la justicia.

2. Macrobio, a su vez, en *Super somnium Scipionis*, hace mención de siete: la inocencia, la amistad, la concordia, la piedad, la religión, el afecto y la humildad. Pero de la mayor parte de éstas no habla Tulio. Luego parece incompleta su enumeración de las virtudes anejas a la justicia.

3. Otros autores ponen cinco: la obediencia con respecto al superior, la disciplina con respecto al inferior, la equidad en la relación de igual a igual, la fidelidad y verdad para con todos. Pero Tulio omite todas éstas menos la verdad. Luego parece que es incompleta su enumeración de las virtudes anejas a la justicia.

4. Andrónico, el Peripatético, habla de nueve partes anejas a la justicia: la liberalidad, la benignidad, la vindicativa, la eugnómica, la eusebeia, la eucaristía, la santidad, las buenas relaciones comerciales, la legislativa. Pero Tulio sólo menciona de entre éstas la vindicativa. Luego parece incompleta su enumeración.

5. Aristóteles, en el *V Ethic.*, considera la epiqueya adjunta a la justicia. Pero, por lo que llevamos visto, en ninguna de las anteriores enumeraciones se ha mencionado. Luego se trata de enumeraciones incompletas de las virtudes anejas a la justicia.

Respondo: Se deben considerar dos cosas en las virtudes que se subordinan a otra como principal: la primera, el que tengan algo en común con ella; la segunda, el que haya algo en que no alcancen la perfección esencial de la misma. Ahora bien: puesto que la justicia dice relación a otro, como consta por lo expuesto anteriormente (2-2 q.48 a.2), todas las virtudes que se refieren a otro pueden, por tal coincidencia, vincularse a la justicia. Por otra parte, es esencial a la justicia dar a otro con igualdad aquello que se le debe, como consta por lo dicho anteriormente (*ibid.* a.2ss). Por tanto, de dos maneras toda virtud que dice relación a otro desmerece en algo esencial de la justicia: o por defecto en lo tocante a igualdad, o por imperfección en cuanto deuda.

Hay, efectivamente, ciertas virtudes que dan a otro lo que se le debe, pero sin poder lograr la igualdad requerida. Y así, en primer lugar, el hombre debe a Dios cuanto le da; pero no puede obtener la debida igualdad, es decir, le es imposible pagarle cuanto le adeuda, conforme a aquellas palabras del salmo 115,3: ¿Qué restituiré al Señor por todo lo que me ha dado? Así es como a la justicia va aneja la religión, la cual, como dice Tulio, honra con solicitud, ritos sagrados o culto a cierta naturaleza de orden superior, que llaman divina. En

segundo lugar, tampoco podemos devolver con igualdad a nuestros padres tanto cuanto les debemos, como consta por lo que dice el Filósofo en el VIII Ethic. , y así es como a la justicia se anexiona la piedad, por la cual, como dice Tulio , tribútanse benévolos servicios y diligente respeto a los consanguíneos y a los bienhechores de la patria. Y, finalmente, tampoco pueden los hombres recompensar con premios equivalentes la virtud, como consta por lo que dice el Filósofo en el IV Ethic. , y de este modo se vincula a la justicia la veneración, por la cual, como escribe Tulio , los hombres superiores en dignidad son reverenciados con cierto culto y honor.

El defecto en la razón de deuda, propia de la justicia, puede considerarse atendiendo a que hay dos clases de deuda: moral y legal. Según esto, el Filósofo, en el VIII Ethic. , distingue asimismo dos especies de derecho o justo. Deuda legal es la que alguien está obligado a pagar porque lo exige la ley. Constituye el objeto propio de la justicia, virtud principal. La deuda moral, en cambio, se deriva de la honestidad de la virtud. Y porque toda deuda implica necesidad, es por lo que tal deuda moral tiene dos grados. Porque hay deudas tan necesarias que, sin ellas, la honestidad de las costumbres no puede quedar a salvo, y en ellas la razón de deuda es más estricta. Cabe también considerar tales deudas por parte del deudor, siendo entonces su objeto el que el hombre se manifieste ante los otros de obra y de palabra tal cual es. Se agrega así a la justicia la veracidad, por la que, en frase de Tulio , uno expresa sin deformaciones lo que hay, ha habido o va a haber. Puede también considerárselas por parte de la persona a quien se debe, como cuando se trata de recompensar a alguien según sus obras. En ocasiones, pagando bienes con bienes: y así se adjunta a la justicia la gratitud, en la que se integran, como dice Tulio , el recuerdo en unos de las muestras de benevolencia y de los beneficios recibidos, y la voluntad en otros de recompensarlos; y en los casos en que se trata de males, va aneja a la justicia la venganza, por medio de la cual, conforme dice Tulio , defendiéndose o desquitándose, se desecha la violencia, el oprobio y, en general, todo aquello que resulta denigrante.

A las objeciones:

1. La venganza que corre a cargo del poder público en forma de sentencia judicial pertenece a la justicia conmutativa; mas la que uno se toma por su cuenta, aunque sin ir en contra de la ley, o la que uno solicita del juez, pertenece a una de las virtudes anejas a la justicia.

2. Macrobio parece haber fijado su atención en las dos partes integrantes de la justicia: evitar el mal, objeto de la inocencia, y obrar el bien, que es lo que se proponen las seis virtudes restantes. Dos de ellas, según parece, regulan las relaciones entre iguales, a saber: la amistad, en el trato exterior, e interiormente, la concordia. Dos se refieren a los superiores: son la piedad con relación a los padres y la religión para con Dios. Otras dos, a los inferiores, que son: el afecto, en cuanto que nos alegramos de su bien, y la humanidad, por la que los socorremos en sus necesidades. Dice a este propósito San Isidoro, en su libro de Etymol. , que llamamos humanos a los hombres por su amor y sentimientos de conmiseración hacia otros hombres. De ahí se ha tomado el nombre de humanidad, virtud por la que unos a otros nos prestamos mutua ayuda. Se considera, pues, a la amistad, según esto, como virtud ordenadora de las relaciones exteriores, que es el sentido en que habla de ella el Filósofo en el IV Ethic. . Puede considerarse también la amistad en cuanto que su objeto propio es el afecto, conforme a lo establecido por el Filósofo en el VIII y IX Ethic. . Según

esto, pertenecen a la amistad tres virtudes: la benevolencia, que aquí recibe el nombre de afecto; la concordia, y la beneficencia, a la que aquí se llama humanidad. Tulio no habló de ellas, como antes se dijo (corp.), porque en ellas escasea la razón de deuda.

3. La obediencia va incluida en la veneración de que habla Tulio; porque a las personas eminentes se les debe respeto honorífico y obediencia. La fidelidad, por la que se cumple la palabra dada, está incluida en la verdad en cuanto al cumplimiento de las promesas, aun cuando la verdad va más allá, como se verá más tarde (q.109). La disciplina no presupone deuda necesariamente, porque nadie está obligado con respecto al inferior en cuanto tal; aunque algún superior puede tener la obligación de cuidar de sus inferiores según aquellas palabras de Mt 24,25: Este es el siervo fiel y prudente a quien el Señor ha puesto al frente de su familia. Tal es la razón por la que la omite Tulio, aunque bien puede pensarse que va englobada en la humanidad, que menciona Macrobio (cf. ad 2). La equidad, asimismo, va incluida en la epiqueya o en la amistad (cf. ad 5).

4. Parte de las virtudes mencionadas en la enumeración de Macrobio pertenecen a la justicia estricta. Así, a la justicia particular pertenece la recta conmutación, de la cual dice que es el hábito que cuida de establecer la igualdad en los contratos. A la justicia legal, en lo referente a las observancias comunes, pertenece la legispositiva, que, según dice, es la ciencia de las conmutaciones sociales referidas al bien de la comunidad. Con respecto a la conducta, al tener que obrar en casos particulares al margen de las leyes generales, pone la eugnomosina o, por así decirlo, el buen criterio para llevar la dirección en tales circunstancias, según lo expuesto anteriormente en el tratado sobre la prudencia (q.51 a.4). Por eso dice de esta virtud que es una justificación voluntaria, puesto que por ella el hombre pone por obra según su criterio, no según la ley escrita, lo que considera justo. Se atribuyen estas dos virtudes a la prudencia en cuanto a la dirección y a la justicia en cuanto a la ejecución. La eusebeia es algo así como buen culto. Se identifica, por tanto, con la religión. Es por lo que dice de ella que es la ciencia del servicio de Dios, expresándose en este caso como Sócrates al afirmar que todas las virtudes eran ciencias. Y a esto mismo se reduce la santidad, como más adelante se dirá (2-2 q.81 a.8). La eucaristía, a su vez, equivale a la buena gracia de la que habla Tulio, como vindicativa. Parece ser que la benignidad y el afecto, mencionados por Macrobio, son la misma cosa (ad 2). De ahí el que San Isidoro diga en el libro Etymol. que es benigno el hombre dispuesto espontáneamente a hacer el bien y afable en el trato. Y el propio Andrónico afirma que la benignidad es el hábito de hacer voluntariamente el bien. A su vez, la liberalidad, según parece, se reduce a la humanidad.

5. La epiqueya no va aneja a justicia particular, sino a la legal; y, según parece, se identifica con la virtud llamada eugnomosina (cf. ad 4).

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 80

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 81

Cuestión 81. La religión

Trataremos a continuación de cada una de las virtudes antes mencionadas (cf. q.80) con arreglo al siguiente programa. Primero, de la religión; segundo, de la piedad (q.101); tercero, de la veneración (q.102); cuarto, de la gratitud (q.106); quinto, de la venganza (q.108); sexto, de la verdad (q.109); séptimo, de la amistad (q.114); octavo, de la liberalidad (q.117); noveno, de la epiqueya (q.120). De las restantes entonces enumeradas (q.80) hemos hablado ya: de unas, en el tratado de la caridad, es decir, de la concordia y otras virtudes afines (q.29); de otras, en este tratado de la justicia, como de la justa conmutación (q.61) y de la inocencia (q.79). De la legislativa, finalmente, en el tratado sobre la prudencia (q.50).

Acerca de la religión, tres son las cuestiones de que pensamos tratar: la primera, sobre la religión en si misma; la segunda, sobre sus actos; la tercera, sobre los vicios opuestos (q.92).

Sobre la primera de ellas, se plantean ocho problemas:

1. ¿La religión ordena al hombre sólo a Dios?
2. ¿La religión es virtud?
3. ¿La religión es una sola virtud?
4. ¿La religión es virtud especial?
5. ¿La religión es virtud teologal?
6. ¿La religión es preferible a las otras virtudes morales?
7. ¿La religión tiene actos exteriores?
8. ¿Se identifican religión y santidad?

Artículo 1

¿La religión ordena al hombre sólo a Dios?

Objeciones por las que parece que la religión no ordena al hombre sólo a Dios.

1. Se dice en Sant 1,27: La religión pura e inmaculada ante nuestro Dios y Padre consiste en visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones y conservarse sin mancha en este mundo. Ahora bien: lo de visitar huérfanos y viudas se dice en orden al prójimo, y lo de conservarse sin mancha en este mundo se refiere al orden con el que el hombre ordena su propia vida. Luego la religión no se dice solamente en orden a Dios.

2. San Agustín, en el X De Civ. Dei, dice: Puesto que, tal como acostumbran a expresarse en su lengua latina no sólo los imperitos, sino también los más doctos, debemos cumplir deberes de religión con los parientes, con los afines y con todos nuestros amigos, ya no cabe duda de que con este vocablo no se evita la ambigüedad, cuando es el culto a la divinidad la cuestión de que se trata, de modo que podamos decir con fiabilidad que la palabra religión significa sólo culto a Dios. Luego con la palabra religión no se expresa únicamente orden a Dios, sino también a nuestros allegados.

3. Y también, según parece, forma parte de la religión el culto de latría. Pero latría significa servidumbre, como dice San Agustín en el X De Civ. Dei; y debemos servir no sólo a Dios, sino también al prójimo, según aquello del Apóstol, Gál 5,13: Servíos los unos a los otros por la caridad. Luego la religión importa también orden al prójimo.

4. Por otra parte, el culto pertenece a la religión. Ahora bien: se dice que el hombre da culto no sólo a Dios, sino también al prójimo, según aquel precepto de Catón: Da culto a tus padres. Luego la religión nos ordena también al prójimo,

además de ordenarnos a Dios.

5. la sujeción a Dios es común a todos los que se encuentran en estado de salvación. Pero no se llama religiosos a todos los que se encuentran en estado de salvación, sino tan sólo a los que se han obligado a cumplir ciertos votos y observancias y a obedecer a ciertos hombres. Luego la religión no implica, según parece, orden y sujeción del hombre a Dios.

Contra esto: está lo que dice Tulio, II Rhet. : La religión es la virtud que honra con culto y reverencia a una naturaleza superior, que llaman divina.

Respondo: que, conforme escribe San Isidoro en el libro Etymol. , llamamos religioso, palabra derivada, según dice Cicerón , de relectión, a quien repasa y como que releo lo referente al culto divino. Así, pues, la palabra religión proviene, según parece, de releer lo concerniente al culto divino, por el hecho de que a estas materias hay que darles muchas vueltas en nuestro interior, según se nos manda en Prov 3,6: En todos tus caminos, piensa en El. Aunque también pudiéramos suponer que se llama así a la religión por nuestra obligación de reelegir a Dios, a quien por negligencia hemos perdido, como dice San Agustín en el X De Civ. Dei. O puede asimismo pensarse que la palabra religión se deriva de religar, y de ahí la frase de San Agustín en el libro De vera relig. : La religión nos religa al Dios único y omnipotente.

Ahora bien: sea que la religión se llame así por la repetida lectura, por la reelección de lo que por negligencia hemos perdido o por la religación, lo cierto es que propiamente importa orden a Dios. Pues a El es a quien principalmente debemos ligarnos como a principio indeficiente, a El debe tender sin cesar nuestra elección como a fin último, perdido por negligencia al pecar, y El es también a quien nosotros debemos recuperar creyendo y atestiguando nuestra fe.

A las objeciones:

1. La religión tiene dos tipos de actos. Unos, los propios e inmediatos, los que realiza ella misma y por los que el hombre se ordena exclusivamente a Dios , como ofrecer sacrificios, adorar y otros similares. Otros, los que realiza por medio de las virtudes sobre las que impera, ordenándolos al honor divino, porque las virtudes a las que pertenece el fin imperan sobre aquellas a las que pertenecen los medios para alcanzarlo. Según esto, lo de visitar huérfanos y viudas en sus tribulaciones, acto elícito de la misericordia, se le menciona como acto imperado de la religión. Y, a su vez, lo de conservarse sin mancha en este mundo es acto imperado de la religión y elícito de la templanza o de alguna otra virtud semejante.

2. La religión se refiere, por extensión del nombre, a los cumplidos de que se hace objeto a los parientes; pero la palabra religión, en este caso, no se emplea con propiedad. Por eso San Agustín hace notar poco antes de la frase citada que la religión, propiamente hablando, no significa, según parece, otro culto que el de Dios.

3. , por el hecho de ser correlativos los nombres de siervo y señor, donde hay una razón propia y especial de señorío, necesariamente tiene que haber una razón propia y especial de servidumbre. Ahora bien: es evidente que el señorío le pertenece a Dios por una razón propia y singular, a saber: por ser El quien hizo todas las cosas y por tener el principado supremo sobre todo lo creado. Por tanto, se le debe especial servidumbre, y a tal servidumbre en griego se la designa con el nombre de latría. De donde se sigue que, hablando con propiedad, pertenece a la religión.

4. , según nuestra manera de hablar, damos culto a las personas que

honramos, recordamos o visitamos con frecuencia. Decimos también que son objeto de culto (cultivo) ciertas cosas de que nos servimos: y así llamamos agricultores a unos porque cultivan los campos, y colonos a otros, porque cultivan las tierras donde habitan. Ahora bien: puesto que a Dios se le debe honor especial como a primer principio de todas las cosas, se le debe igualmente una forma especial de culto, a la que los griegos, como dice San Agustín en De Civ. Dei, llaman eusebeia otheosebeia.

5. , aunque se pueda comúnmente llamar religiosos a cuantos dan culto a Dios, sin embargo, se llama así especialmente a quienes consagran su vida entera al culto divino, apartándose de los negocios mundanos. De igual manera, llamamos contemplativos no a los que simplemente contemplan, sino a los que consagran su vida entera a la contemplación. Esta clase de hombres no se someten a otro hombre por respeto a su persona, sino por respeto a Dios, conforme a las palabras del Apóstol, Gál 4,14: Me acogisteis como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús.

Artículo 2

¿La religión es virtud?

Objeciones por las que parece que la religión no es virtud.

1. Lo propio de la religión es reverenciar a Dios. Pero la reverencia es acto de temor, y el temor es un don, como consta por lo dicho anteriormente (q.19 a.9). Luego la religión no es virtud.

2. toda virtud se basa en el ejercicio de la libre voluntad, y por eso recibe el nombre de hábito electivo o voluntario. Pero, como antes dijimos (a.1 ad 3), a la religión pertenece la latría, la cual implica cierta servidumbre. Luego la religión no es virtud.

3. como leemos en II Ethic. , estamos naturalmente dotados de aptitud para las virtudes, por lo que todo cuanto pertenece a las virtudes viene dictado por la razón natural. Ahora bien: corre a cargo de la religión lo referente a las ceremonias del culto a la naturaleza divina, y lo que a ceremonias se refiere, como antes dijimos (1-2 q.99 a.3 ad 2), no depende del dictamen de la razón natural. Luego la religión no es virtud.

Contra esto: está el que se la enumera entre las demás virtudes, como acabamos de ver (q.80).

Respondo: como antes (q.58 a.3; 1-2 q.55 a.3 sed contra), que virtud es lo que hace bueno a quien la tiene y buenas sus obras. Según esto, es necesario afirmar que todo acto bueno pertenece a alguna virtud. Ahora bien: es evidente que restituir lo que se debe es obra buena, porque por el hecho de devolver a otro lo debido se restablece el equilibrio conveniente, como si para con él se hubieran puesto las cosas en orden. Mas el orden, a su vez, importa razón de bien, al igual que el modo y la especie, como consta por lo que San Agustín escribe en De natura boni. Y como a la religión pertenece tributar a uno, es decir, a Dios, el culto que le es debido, manifiestamente la religión es virtud.

A las objeciones:

1. Reverenciar a Dios es acto del don de temor. La religión, sin embargo, debe realizar algunos actos de reverencia a Dios; pero de ello no se sigue que la religión y el temor sean una misma cosa, antes bien aquella se subordina a éste como a principal; pues, conforme a lo dicho (q.9 a.1 ad 3; 1-2 q.68 a.8), los dones son superiores en perfección a las virtudes morales.

2. También el siervo puede prestar gustoso el acatamiento que debe a su

señor, y, en este caso, hace de la necesidad virtud, cumpliendo voluntariamente su deber. Y asimismo, de manera semejante, puede ser acto de virtud el que los hombres tributen a Dios la debida servidumbre, en la medida en que lo hacen voluntariamente.

3. La misma razón natural ordena que el hombre realice algunos actos de reverencia a Dios. Pero el que se haga esto o aquello, eso la razón natural no lo dicta, sino que así lo dispone el derecho divino o humano.

Artículo 3

¿La religión es una sola virtud?

Objeciones por las que parece que la religión no es una sola virtud.

1. La religión, como antes se dijo (a.1), nos ordena a Dios. Ahora bien, en Dios hay tres personas distintas junto con muchos atributos, que difieren por lo menos con distinción de razón, y ya de por sí las distintas razones del objeto bastan para diversificar las virtudes, como consta por lo antedicho (q.47 a.5; q.50 a.2 ad 2). Luego la religión no es una sola virtud.

2. puesto que los hábitos se distinguen por sus actos, parece que una virtud debe tener un solo acto. Pero los actos de la religión son muchos; por ejemplo: dar culto, servir, hacer votos, orar, sacrificar y no pocos más por el estilo. Luego la religión no es una sola virtud.

3. La adoración pertenece a la religión. Pero una es la razón por la que se adora a las imágenes y otra la razón por la que adoramos al mismo Dios. Luego si las virtudes se distinguen por sus diversas razones, parece que la religión no es una sola virtud.

Contra esto: está lo que leemos en Ef 4,5-6: Un solo Señor y una sola fe. Pero la verdadera religión profesa la fe en un solo Dios. Luego la religión es una sola virtud.

Respondo: Que, conforme a lo ya tratado (en 1-2 q.54 a.2 ad 1), los hábitos se distinguen por la diversa razón de su objeto. Ahora bien: el objeto de la religión es la reverencia al Dios único por una sola razón, a saber: la de ser primer principio de la creación y gobierno de las cosas. De ahí lo que El mismo nos dice (Mal 1,6): Si yo soy vuestro Padre, ¿dónde está el honor que me rendís? Pues, de hecho, lo propio del padre es engendrar y gobernar. Cosa manifiesta es, por tanto, que la religión es una sola virtud.

A las objeciones:

1. Las tres divinas Personas son un solo principio de la creación y gobierno de las cosas; y por eso se las sirve con una sola religión. Por otra parte, las diversas razones de los atributos se unifican en la razón de primer principio; porque Dios produce y gobierna todas las cosas con la sabiduría, voluntad y poder de su bondad. Y, por consiguiente, la religión es una sola virtud.

2. Con un mismo acto el hombre sirve y da culto a Dios: pues el culto se dirige a la excelencia de Dios a quien se reverencia; el servicio, por su parte, se fija en la sujeción del hombre, que, por su propia condición, está obligado a tratar con reverencia a Dios. A estos dos actos se reducen cuantos se atribuyen a la religión, ya que con todos ellos el hombre da testimonio de la excelencia divina y de sumisión a Dios, en unos casos, poniendo algo de su parte; en otros, participando de algún bien divino.

3. No se da culto religioso a las imágenes por lo que son en sí consideradas como cosas, sino en cuanto que las consideramos exclusivamente como imágenes que nos llevan al Dios encarnado. Nuestra devoción, por consiguiente, a una

imagen, en cuanto imagen, no termina en ella, sino que va dirigida a lo que ella representa. De ahí el que, por el hecho de dar culto religioso a las imágenes de Cristo, no se diversifica ni la razón de latría ni la virtud de la religión.

Artículo 4

¿La religión es virtud especial, distinta de las demás?

Objeciones por las que parece que la religión no es virtud especial, distinta de las demás.

1. Dice San Agustín en X De Civ. Dei : Toda obra que realizamos para unirnos en santa sociedad con Dios es verdadero sacrificio. Ahora bien: el sacrificio es acto de religión. Luego toda obra virtuosa es acto de religión.

2. dice el Apóstol (1 Cor 10,31): Hacedlo todo para gloria de Dios. Pero lo propio de la religión es hacer algo para gloria de Dios. Luego la religión no es virtud especial.

3. la caridad con que amamos a Dios no es virtud distinta de la caridad con que amamos al prójimo. Ahora bien, como leemos en VIII Ethic. : Ser amado y ser honrado son casi sinónimos. Luego tampoco la religión con que honramos a Dios es virtud especial, distinta de la veneración, la dulía o la piedad con que honramos al prójimo. No es, por tanto, virtud especial.

Contra esto: está el que se la menciona como parte de la justicia, distinta de las demás.

Respondo: que, puesto que la virtud se ordena al bien, donde haya una razón especial de bien, habrá necesariamente una virtud especial. Pero el bien al que se ordena la religión consiste en rendir a Dios el honor debido. Y a una persona se le debe honor por razón de su excelencia: excelencia singular en Dios por su trascendencia infinita sobre todas las criaturas con exceso omnímodo. De ahí el que se le deba especial honor; lo mismo que, de hombre a hombre, a diversas excelencias corresponden en justicia diversos honores: uno a los padres, otro a los reyes y así a los demás. Luego es evidente que la religión es virtud especial.

A las objeciones:

1. A toda obra buena se la llama sacrificio, siempre que se ordene a reverenciar a Dios. De donde no se deduce que la religión sea virtud general, sino que impera sobre todas las otras virtudes, como antes se dijo (a.1 ad 1).

2. Todos los actos, por el hecho de ser realizados para gloria de Dios, pertenecen a la religión, no como elícitos, sino como imperados. Aquellos exclusivamente le pertenecen como elícitos que, por razón de su especie, se ordenan a la honra de Dios.

3. El objeto del amor es el bien, mientras que el del honor o reverencia es cualquier cosa excelente. Ahora bien: la bondad de Dios se comunica a sus criaturas; no así la excelencia de su bondad. Por tanto, la caridad con que Dios es amado no es virtud distinta de la caridad con que amamos al prójimo; en cambio, la religión con que se honra a Dios se distingue de las virtudes con las que honramos al prójimo.

Artículo 5

¿La religión es virtud teologal?

Objeciones por las que parece que la religión es virtud teologal.

1. Dice San Agustín en el Enchirid. que a Dios se le da culto mediante la fe, esperanza y caridad, que son virtudes teologales. Pero el acto de dar culto a Dios pertenece a la religión (a.1 sed contra). Luego la religión es virtud teologal.

2. se llama virtud teologal a la que tiene por objeto a Dios. Pero la religión tiene por objeto a Dios, porque al solo Dios se ordena, como antes dijimos (a.1). Luego la religión es virtud teologal.

3. toda virtud o es teologal, o intelectual, o moral, como ya dijimos (1-2 q.57 a.3; q.62 a.2). Pero manifiestamente la religión no es virtud intelectual porque su perfección no consiste en la consideración de la verdad. Asimismo, tampoco es virtud moral, con lo propio de estas virtudes de mantenerse en el medio entre el exceso y defecto, pues nadie puede excederse dando culto a Dios, según aquello del Eclo 43,33: Los que bendecís a Dios, ensalzadlo cuanto podáis; pues su grandeza supera toda alabanza. Luego es, por exclusión, virtud teologal.

Contra esto: está el que se la pone como parte de la justicia, que es virtud moral.

Respondo: Que, como acabamos de explicar (a.2.4), la religión es la virtud que da a Dios el culto debido. Son, según esto, dos cosas las que en la religión se consideran: una, lo que ella da a Dios, o sea, el culto, que es como materia y objeto de la religión; otra, aquello a lo que se da culto, es decir, a Dios. Se le da culto no como si los actos de que nos servimos recayesen directamente sobre El, como en el acto de fe con el que, cuando creemos, establecemos contacto directo con Dios. Por eso es por lo que dijimos (q.2 a.2) que Dios es objeto de la fe no sólo por creer en El, sino también por creerle a El. Se le rinde, por tanto, a Dios el culto que se le debe en cuanto que por reverencia a El se practican ciertos actos con que se le honra, por ejemplo, la ofrenda de sacrificios y otros similares. Resulta evidente, según esto, que la religión no considera a Dios como materia u objeto, sino como fin ; y que no es, por consiguiente, virtud teologal, cuyo objeto es el último fin, sino virtud moral, cuyo objeto propio son los medios que a tal fin llevan.

A las objeciones:

1. Siempre la potencia que actúa sobre el fin mueve imperativamente a las potencias o virtudes que ejercen su acción sobre los medios que a El se ordenan. Ahora bien: el acto de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, recae sobre Dios como objeto propio. Tal es la razón por la que causan, imperándolo, el acto propio de la religión, virtud cuyos actos se ordenan a Dios, y es la causa por la que San Agustín dice que a Dios se le da culto con la fe, esperanza y caridad.

2. La religión ordena al hombre a Dios, considerado no como objeto, sino como fin.

3. La religión, por ser parte de la justicia, no es virtud teologal ni intelectual, sino moral. Ciertamente, el medio en ella no se toma de la moderación de las pasiones, sino del logro de cierta igualdad en los actos con que se honra a Dios. Y no hablo, claro está, de una igualdad absoluta, porque a Dios no se le puede dar tanto como se le debe, sino de una igualdad relativa, habida cuenta de la capacidad humana y de la aprobación divina. Puede haber exceso, sin embargo, en lo que al culto divino se refiere, en circunstancias distintas de la cantidad; por ejemplo, en que se dé a quien no se debe, o cuando no se debe, o de algún otro modo inconveniente.

Artículo 6

¿Se ha de preferir la religión a las otras virtudes morales?

Objeciones por las que parece que la religión no se ha de preferir a las otras virtudes morales.

1. La perfección de la virtud moral consiste en alcanzar el justo medio, como aparece claro por lo dicho en II Ethic. . Pero la religión se queda corta en lo de alcanzar el medio de la justicia, ya que no es del todo igual lo que paga a Dios y lo que debe. Luego la religión no es mejor que las otras virtudes morales.

2. las obras de beneficencia son, según parece, tanto más laudables cuanto es más indigente la persona a quien se presta ayuda, según aquello de Is 58,7: Parte tu pan con el hambriento. Pero Dios no necesita que le demos nada, conforme a aquellas palabras de Sal 15,2: Dije: tú eres mi Dios, porque no necesitas de mis bienes. Luego parece que la religión es menos laudable que las otras virtudes con que socorremos a los hombres.

3. una acción es tanto menos laudable cuanto mayor es la necesidad de realizarla, según aquello de 1 Cor 9,16: Si evangelizo, no merezco alabanza, lo hago por necesidad. Ahora bien: la necesidad es más apremiante donde la deuda es mayor. Luego, por ser la que el hombre paga a Dios la deuda máxima, parece que la religión es menos laudable que las otras virtudes humanas.

Contra esto: está el hecho de que, en Ex 20, el catálogo de los preceptos comienza por los que pertenecen a la religión, como indicio de que son los principales. Pero el orden de los preceptos corresponde al orden de las virtudes, porque los preceptos de la ley de lo que tratan es de la práctica de las virtudes. Luego la religión es la principal entre las virtudes morales.

Respondo: Que los medios toman de su orden al fin lo que tienen de bondad, y por eso son tanto mejores cuanto mayor es su proximidad al fin. Ahora bien: las virtudes morales, como antes se dijo (a.5), versan sobre los medios que se ordenan a Dios como fin; y entre ellas la religión es la más próxima a Dios, en cuanto que realiza lo que directa e inmediatamente se ordena al honor divino. Por tanto, la religión sobresale entre las otras virtudes morales.

A las objeciones:

1. La perfección consiste en la voluntad, no en la posibilidad. Por eso las deficiencias en lo relativo a igualdad, medio de la justicia, por falta de recursos, no disminuyen el esplendor de la virtud, siempre que uno se quede corto por falta de voluntad.

2. Entre los servicios prestados a otro por razones de utilidad, aquel con que se favorece al más necesitado será el más laudable por serle más útil. Pero a Dios no le ofrecemos cosa alguna porque pueda serle útil, sino para gloria suya y utilidad nuestra.

3. Donde hay necesidad, desaparece la gloria que implica la supererogación; pero no se excluye el mérito de la virtud, siempre que haya buena voluntad. Así que esta tercera objeción no prueba nada.

Artículo 7

¿El culto de latría tiene algún acto exterior?

Objeciones por las que parece que el culto de latría no tiene actos exteriores.

1. Se dice en el Evangelio (Jn 4,24): Dios es espíritu y los que lo adoran han de hacerlo en espíritu y en verdad. Pero los actos exteriores no pertenecen al espíritu, sino más bien al cuerpo. Luego la religión, a la cual pertenece la adoración, no tiene actos exteriores, sino interiores.

2. el fin de la religión es reverenciar y honrar a Dios. Pero parece irreverencia al superior el rendirle los honores propios de los de rango inferior. Por consiguiente, puesto que los homenajes llevados a cabo mediante actos

corporales a lo que propiamente se ordenan, según parece, es a remediar indigencias humanas o a dar muestras de respeto a criaturas inferiores, cabe pensar que resulta incongruente servirse de ellos para honrar a Dios.

3. San Agustín, en VI De Civ. Dei, elogia a Séneca por vituperar a ciertos hombres que hacían objeto a sus ídolos de los mismos homenajes con que se honra corrientemente a los hombres: sin duda porque no está bien que se honre a los inmortales con honores propios de mortales. Pero el contrasentido es aún mayor cuando de esta forma se da culto al Dios verdadero, encumbrado sobre todos los dioses (Sal 94,3). Luego parece reprehensible el que se dé culto a Dios con actos corporales. La religión, por tanto, no admite actos corporales.

Contra esto: está lo que se dice en el salmo 83,3: Mi corazón y mi carne retozan por el Dios vivo. Pero así como los actos interiores pertenecen al corazón, los exteriores pertenecen a los miembros corporales. Luego a Dios se le ha de honrar, según parece, no sólo con actos interiores, sino también con actos exteriores.

Respondo: Que ofrecemos a Dios honor y reverencia, no para bien suyo, que en sí mismo está lleno de gloria y nada pueden añadirle las criaturas, sino para bien nuestro; porque, en realidad, por el hecho de honrar y reverenciar a Dios, nuestra alma se humilla ante El, y en esto consiste la perfección de la misma, ya que todos los seres se perfeccionan al subordinarse a un ser superior, como el cuerpo al ser vivificado por el alma y el aire al ser iluminado por el sol. Pero el alma humana necesita para su unión con Dios ser llevada como de la mano por las cosas sensibles: porque, como dice el Apóstol (Rom 1,20), las perfecciones invisibles de Dios nos son conocidas por medio de las criaturas. Por eso es necesario que en el culto divino nos sirvamos de elementos corporales para que, a manera de signos, exciten la mente humana a la práctica de los actos espirituales con los que ella se une a Dios. Por consiguiente, la religión considera, de hecho, los actos interiores como principales y adecuados; a los exteriores, en cambio, los tiene por secundarios y subordinados a los interiores.

A las objeciones:

1. El Señor se refiere en este caso a lo que se intenta principal y directamente en el culto divino.

2. Tales actos exteriores no se ofrecen a Dios como si tuviese necesidad de ellos, según aquello del salmo 49,13: ¿Comeré yo acaso la carne de los toros, beberé la sangre de los carneros? Se le ofrecen, sin embargo, como símbolos de los actos interiores y espirituales, que son los que por sí mismos Dios acepta. Por eso dice San Agustín en X De Civ. Dei: El sacrificio visible es un sacramento, es decir, una señal sagrada del sacrificio invisible.

3. A los ídólatras se los ridiculiza porque ofrecían a los ídolos lo que es propio de los hombres, no como símbolos que excitan a la práctica de actos espirituales, sino como si de suyo tales ofrendas les resultasen aceptas. Y, sobre todo, porque se trataba de ofrendas de carácter vano y vergonzoso.

Artículo 8

¿Se identifican religión y santidad?

Objeciones por las que parece que la religión y santidad no son la misma cosa.

1. La religión es virtud especial, tal como queda dicho (a.4). Pero de la santidad se afirma que es virtud general, pues es la que hace a los hombres fieles y observantes de todo lo que en justicia se le debe a Dios, tal como dice

Andrónico. Luego religión y santidad no son la misma cosa.

2. la santidad parece importar pureza, pues dice Dionisio, en el capítulo 12 De Div. Dom. , que santidad es la limpieza exenta de toda inmundicia, perfecta y del todo inmaculada. Ahora bien: parece ser que la pureza pertenece especialmente a la templanza, que excluye las impurezas corporales. Por tanto, puesto que la religión pertenece a la justicia, parece que religión y santidad no son la misma cosa.

3. los miembros opuestos de una división no son una misma cosa. Pero en una enumeración de las partes de la justicia, la santidad figura como miembro opuesto a la religión, tal como queda dicho (q.80 ad 4). Luego santidad y religión no son una misma cosa.

Contra esto: está lo que leemos en Lc 1,74-75: Sirvámosle en santidad y justicia. Pero servir a Dios pertenece a la religión, como antes dijimos (a.1 ad 3; a.3 ad 2). Luego religión y santidad son la misma cosa.

Respondo: Que la palabra santidad, según parece, se toma por dos cosas. Una, pureza, y según esto, significa lo que la palabra griega agios, que es como decir sin tierra. Otra, firmeza. De ahí el que los antiguos llamasen santo a lo firmemente establecido por las leyes, de suerte que se lo debiera considerar inviolable; y el que se llame sancionado (o santo) a lo prescrito de manera inmutable por la Ley. Ésta palabra santo, según los latinos, puede referirse asimismo a la pureza, si se toma sanctus (santo) como derivado de sanguine tinctus (tinto o teñido en sangre), porque antiguamente quienes querían purificarse se mojaban con la sangre de la víctima, como dice San Isidoro en sus Etymol. .

Uno y otro sentido convienen en atribuir santidad a lo que está destinado al culto divino, de tal modo que no sólo los hombres, sino también los templos, cálices y otras cosas parecidas se dice que están santificados por el mismo hecho de destinarlos al culto divino. La pureza, pues, es necesaria para que nuestra mente se una a Dios. Porque la mente humana se mancha al alearse con las cosas inferiores, como se ensucia cualquier materia al mezclarse con otra más vil; por ejemplo, la plata con el plomo. Es preciso, según esto, que nuestra mente se separe de las cosas inferiores para que pueda unirse al ser supremo. De ahí el que sin pureza no haya unión posible de nuestra mente con Dios. Por eso se nos dice en la carta a los Heb 12,14: Procurad tener paz con todos y santidad de vida, sin la cual nadie podrá ver a Dios. También se exige firmeza para la unión de nuestra mente con Dios. Se une a El, en efecto, como a su último fin y a su primer principio, extremos que necesariamente están dotados de la máxima inmovilidad. Por eso dice el Apóstol en Rom 8,38-39: Estoy persuadido de que ni la muerte ni la vida me separarán del amor de Dios. Así, pues, se llama santidad a la aplicación que el hombre hace de su mente y de sus actos a Dios. No difiere, por tanto, de la religión en lo esencial, sino tan sólo con distinción de razón. Se le da, en efecto, el nombre de religión por servir a Dios como debe en lo que se refiere especialmente al culto divino, como en los sacrificios, oblaciones o cosas similares; y el de santidad, porque el hombre refiere a Dios, además de eso, las obras de las demás virtudes, o en cuanto que, mediante obras buenas, se dispone para el culto divino.

A las objeciones:

1. La santidad es por razón de su esencia una virtud especial, y en este sentido se identifica en cierto modo con la religión. Tiene, sin embargo, cierto carácter general en cuanto que destina imperativamente al bien divino todos los

actos de las demás virtudes: del mismo modo que a la justicia legal se la llama virtud general, en cuanto que ordena al bien común los actos de todas las virtudes.

2. La templanza engendra pureza; mas no de modo y manera que tenga razón de santidad aun en el caso de que no se ordene a Dios. Por eso dice San Agustín que la virginidad misma es digna de honor por el hecho de estar consagrada a Dios, no por ser virginidad.

3. La santidad es distinta de la religión por la diferencia antes mencionada: no porque difieran una de otra con distinción real, sino, únicamente, con distinción de razón.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 81

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 82

Cuestión 82. La devoción

Vamos a tratar ahora de los actos de la religión (cf. q.81 introd.). En primer lugar, de los actos interiores, que, tal como queda dicho (ibid., a.7), son los principales; en segundo lugar, de los actos exteriores, que son secundarios (q.84). Ahora bien: los actos interiores son, según parece, la devoción y la oración. Hablaremos, pues, primero de la devoción y después, de la oración (q.83). Acerca de la devoción se plantean cuatro problemas:

1. La devoción, ¿es un acto especial?
2. ¿Es acto de religión?
3. ¿Cuál es la causa de la devoción?
4. ¿Cuál es su efecto?

Artículo 1

¿Es la devoción acto especial?

Objeciones por las que parece que la devoción no es acto especial.

1. No es acto especial, según parece, lo que constituye una modalidad de otros actos. Ahora bien: la devoción constituye, al parecer, una circunstancia modal de otros actos, conforme a lo que se lee en 2 Par 29,31: Toda la muchedumbre ofreció devotamente hostias, alabanzas y holocaustos. Luego la devoción no es acto especial.

2. ningún acto especial se encuentra en diversos géneros de actos. Pero la devoción se encuentra en diversos géneros de actos, es decir, tanto en el género de los corporales como en el de los espirituales, pues lo mismo que decimos de alguien que medita devotamente, decimos que hace devotamente la genuflexión. Luego la devoción no es un acto especial.

3. Todo acto especial pertenece a una de estas dos virtudes: la apetitiva o la cognoscitiva. Pero la devoción no es acto propio ni de la una ni de la otra, como consta con toda claridad si se van analizando de una en una todas las especies anteriormente mencionadas (q.78; 1-2 q.23 a.4) de actos de estas dos virtudes. Luego la devoción no es acto especial.

Contra esto: está el que nosotros merecemos por los actos, como antes se demostró (1-2 q.21 a.3 a.4). Pero la devoción tiene razón especial de mérito. Luego la devoción es un acto especial.

Respondo: Que la palabra devoción proviene de la forma verbal devovere (sacrificar); de ahí el que se llame devotos a quienes de alguna manera se ofrecen en sacrificio a Dios para estar del todo sometidos a El. Por esa razón también, en otros tiempos, los gentiles llamaban devotos a quienes en honor de los ídolos se entregaban a la muerte para la salvación del propio ejército, como narra acerca de los dos decios Tito Livio. Según esto, la devoción, al parecer, no es otra cosa que una voluntad propia de entregarse a todo lo que pertenece al servicio de Dios. A este propósito se nos dice en Ex 35,20-21 que la multitud de los hijos de Israel ofreció muy pronta y devotamente las primicias al Señor. Pero es evidente que la voluntad de hacer con prontitud lo que pertenece al servicio de Dios es un acto especial. Luego la devoción es acto especial de la voluntad.

A las objeciones:

1. Quien mueve modifica el movimiento del móvil. Pero la voluntad mueve las restantes fuerzas del alma a sus actos respectivos y, en cuanto que es apetito del fin, se mueve a sí misma a poner los medios que a él conducen, conforme a lo dicho (1-2 q.9 a.3). Y así, puesto que la devoción es el acto de la voluntad por el que el hombre se ofrece a servir a Dios, que es su último fin, de

aquí se deduce que ella impone el modo a los actos humanos, ya se trate de los de la propia voluntad acerca de los medios para conseguir el fin, ya de los de las demás potencias que obran movidas por la voluntad.

2. La devoción se encuentra en diversos géneros de actos, no como especie de los mismos, sino a la manera como la moción del que mueve se halla virtualmente en el movimiento del móvil.

3. La devoción es acto de la parte apetitiva del alma, y es, como hemos dicho (en la solución y ad 1), cierto movimiento de la voluntad.

Artículo 2

¿La devoción es acto de la religión?

Objeciones por las que parece que la devoción no es acto de la religión.

1. La devoción, tal como acabamos de decir (a.1), tiene por objeto la entrega de sí mismo a Dios. Pero esto es principalmente obra de la caridad, pues, como dice Dionisio en IV De Div. Nom. , el amor divino arroba en éxtasis, impidiendo que los amantes sean dueños de sí mismos al hacerse esclavos de lo que aman. Luego la devoción tiene más de acto de caridad que de acto de religión.

2. la caridad precede a la religión. Ahora bien: la devoción, según parece, precede a la caridad, pues el símbolo de la caridad en la Sagrada Escritura es el fuego (Cant 8,6), y el de la devoción, la grasa (Sal 62,6), que es la materia del fuego. Luego la devoción no es acto de la religión.

3. por la religión el hombre se ordena solamente a Dios, como antes dijimos (q.81 a.1). Pero se da también la devoción de hombre a hombre, pues se dice que algunos son devotos de ciertos santos, e incluso se habla de súbditos devotos de sus señores, como escribe el papa San León acerca de los judíos, que, como si fueran devotos de las leyes romanas, exclamaron: No tenemos otro rey que el César. Luego la devoción no es acto de la religión.

Contra esto: está el que, como acabamos de decir (a.1), la palabra devoción proviene de devovere (consagrarse con voto). Pero el voto es acto de la religión. Luego también la devoción.

Respondo: Que pertenecen a una misma virtud el querer hacer algo y el tener la voluntad dispuesta a hacerlo con prontitud, por tener uno y otro acto el mismo objeto. Tal es la causa por la que dice el Filósofo, V Ethic. : La justicia es la virtud por la que los hombres quieren y ponen por obra lo justo. Ahora bien: es cosa manifiesta que poner por obra lo que pertenece al culto o servicio divino es el cometido propio de la religión, como consta por lo dicho (q.81). Luego también a ella le pertenece tener la voluntad pronta para ponerlo por obra, que es en lo que consiste el ser devoto. Y se pone de manifiesto así que la devoción es acto de la religión .

A las objeciones:

1. A la caridad pertenece inmediatamente el hacer que el hombre haga entrega de sí mismo a Dios, adhiriéndose a El por cierta clase de unión espiritual. Pues bien, la entrega que hace el hombre de sí mismo a Dios es acto inmediato de la religión y mediato de la caridad, la cual es principio de la religión.

2. La grasa corporal es producida por el calor natural digestivo, y conserva a su vez este mismo calor a modo de alimento. De manera similar, la caridad no sólo es causa de devoción en cuanto que por amor se dispone uno a servir con prontitud a su amigo, sino que la misma caridad se nutre de la devoción, al igual que se conserva y crece cualquier amistad por el intercambio de muestras de

afecto y por la meditación.

3. La devoción que se tiene a los santos de Dios, muertos o vivos, no termina en ellos, sino que a través de ellos se dirige a Dios; lo que equivale a decir que veneramos a Dios en sus servidores. En cuanto a esa devoción que tienen, según se dice, los súbditos a sus señores temporales, es de naturaleza diferente, como difiere igualmente el servicio a los señores temporales del servicio a Dios.

Artículo 3

¿La contemplación o la meditación son la causa de devoción?

Objeciones por las que parece que la contemplación o la meditación no son causa de la devoción.

1. Ninguna causa impide su propio efecto. Pero la sutil meditación de los temas impide a menudo la devoción. Luego la contemplación o la meditación no son causa de la devoción.

2. si la contemplación fuese causa propia y esencial de la devoción, lo normal sería que los temas de contemplación más elevados excitasen más la devoción. Pero vemos que sucede lo contrario, pues frecuentemente mayor devoción excita la consideración de la pasión de Cristo y de otros misterios de su humanidad que la consideración de la grandeza divina. Luego la contemplación no es la causa propia de la devoción.

3. si la contemplación fuese la causa propia de la devoción, lo lógico sería que aquellos que son más aptos para la contemplación lo fuesen asimismo para la devoción. Pero vemos que ocurre lo contrario, pues la devoción se encuentra más a menudo en hombres sencillos y en mujeres, en que se echa en falta la contemplación. Luego la contemplación no es la causa propia de la devoción.

Contra esto: está lo que se lee en el salmo 38,4: Arderá el fuego en mi meditación. Pero el fuego espiritual causa devoción. Luego la meditación es causa de devoción.

Respondo: que la causa extrínseca y principal de la devoción es Dios, quien, como escribe San Ambrosio, Super Lc , llama a los que se digna llamar, y hace religioso a quien le place, y, si tal hubiese sido su voluntad, hubiese convertido a los samaritanos indevotos en devotos. Mas la causa intrínseca, por nuestra parte, es necesariamente la meditación o la contemplación. Y la razón de esta necesidad no es otra sino el que, como acabamos de decir (a.1), la devoción es un acto de la voluntad que hace que el hombre se entregue con prontitud al servicio divino. Pero todo acto de la voluntad procede de alguna deliberación, porque el objeto de la voluntad no es otro que el bien entendido. De ahí el que San Agustín afirme, en el libro De Trin. 6, que la voluntad procede de la inteligencia. Dedúcese, en consecuencia, que la meditación tiene que ser causa de la devoción, porque por la meditación concibe el hombre el propósito de entregarse al servicio divino.

A esta conclusión nos llevan dos consideraciones. Una, por parte de la bondad divina y de sus beneficios, según aquello del salmo 72,28: Para mí lo bueno es adherirme a Dios, poner mi esperanza en el Señor, mi Dios. Esta consideración excita el amor, causa próxima de la devoción. Otra, por parte del hombre, quien, al reparar en sus defectos, siente necesidad a causa de ellos de buscar apoyo en Dios, según aquellas palabras del salmo 120,12: Alcé mis ojos a los montes de donde me vendrá el auxilio. Mi auxilio me vendrá del Señor, que hizo el cielo y la tierra. Esta consideración excluye la presuntuosidad, que impide

que uno, por confiar en sus fuerzas, se someta a Dios.

A las objeciones:

1. La consideración de aquellos temas que por su naturaleza mueven al amor divino causa devoción. Por el contrario, la consideración de cualquier otra materia que nada tiene que ver con esto, sino que distrae la mente alejándola de estos pensamientos, impide la devoción.

2. Lo que es propio de la divinidad es lo que de suyo excita más al amor y, por consiguiente, a la devoción, pues Dios tiene que ser amado sobre todas las cosas. Pero de la debilidad de nuestro espíritu proviene el que, así como necesitamos que las cosas sensibles nos lleven como de la mano al conocimiento de lo divino, otro tanto nos acontezca en lo referente al amor. Entre tales realidades, la humanidad de Cristo es la principal, según se lee en el prefacio de Navidad: ... para que, conociendo a Dios visiblemente, seamos por El arrebatados al amor de lo invisible. Según esto, lo que se refiere a la humanidad de Cristo es, por así decirlo, el guía que nos toma de la mano, excitando, más que ningún otro tema, nuestra devoción; y esto aun concediendo que la devoción consiste principalmente en lo que concierne a la divinidad.

3. La ciencia y todo cuanto implica engrandecimiento sirve de ocasión al hombre para confiar en sí mismo y no entregarse por ese motivo totalmente a Dios. Y así se explica el que en algunos casos dichas perfecciones impidan ocasionalmente la devoción, que, por otra parte, abunda en las gentes sencillas y en las mujeres, moderando su altivez. A pesar de todo, si el hombre pone al servicio de Dios su ciencia y cualquier otra perfección, por esto mismo su devoción se acrecienta.

Artículo 4

¿La alegría es efecto de la devoción?

Objeciones por las que parece que la alegría no es efecto de la devoción.

1. Como antes se dijo (a.3 ad 2), la pasión de Cristo es el principal incentivo de la devoción. Pero de la consideración de esta materia se sigue cierta aflicción en el alma, según aquellas palabras de Lam 3,19, que aluden a la pasión: Acuérdate de mi pobreza, del ajenjo y de la hiel. Y más adelante (5,20): Lo recordaré, y mi alma se abatirá dentro de mí. Luego la delectación o el gozo no son efecto de la devoción.

2. la devoción consiste principalmente en el sacrificio interior del espíritu. Pero se lee en el salmo 50,19: Es un sacrificio grato a Dios el espíritu atribulado. Luego la aflicción, más que la alegría o el gozo, es el efecto de la devoción.

3. San Gregorio de Nisa dice en el libro De Nomine que lo mismo que la risa procede del gozo, las lágrimas y los gemidos son signos de tristeza. Pero acontece que a algunos, por devoción, se les saltan las lágrimas. Luego la alegría o el gozo no son el efecto de la devoción.

Contra esto: están estas palabras tomadas de una colecta : Que a quienes se mortifican con ayunos votivos, su misma devoción los regocije.

Respondo: Que la devoción, de suyo y principalmente, causa alegría espiritual, aunque, como efecto secundario y ocasionalmente, produce tristeza. Y es que, como ya se ha dicho (a.3), la devoción procede de una doble consideración. Principalmente, del reflexionar sobre la bondad divina, por referirse esta consideración al término que la voluntad intenta al entregarse a Dios. De tal consideración se sigue de suyo delectación, según aquello del salmo 76,4: Me acordé del Señor y me alegré. Pero accidentalmente causa tristeza en

quienes todavía no gozan plenamente de Dios, conforme a aquellas palabras del salmo 41,3: Mi alma tiene sed de Dios vivo; y de las que vienen a continuación (Sal 41,4): Mis lágrimas fueron, etc. Mas, de modo secundario, la devoción tiene por causa, como acabamos de decir (a.3), la consideración de los propios defectos, ya que ella recae sobre el punto de partida del que el hombre se va alejando por el movimiento de su voluntad devota, es decir, de la que es tal que lo lleva no a fiarse de sí mismo, sino a someterse a Dios. Esta segunda consideración procede a la inversa de la anterior, ya que de suyo propende a causar tristeza al centrar su reflexión sobre los propios defectos, y sólo accidentalmente produce alegría, debido a la esperanza que se pone en el auxilio divino. De todo esto se deduce, por tanto, que de la devoción se sigue primaria y principalmente alegría; secundaria y accidentalmente, tristeza conforme con la voluntad divina (2 Cor 7,10) .

A las objeciones:

1. En la consideración de la pasión de Cristo hay motivos de tristeza, por ejemplo, el pecado humano, ya que hubo necesidad, para quitarlo, de que Cristo padeciese (Lc 24,26); y motivos de alegría, por ejemplo, la benignidad de Dios proveyéndonos de una tal liberación.

2. El espíritu que, por una parte, se aflige por los defectos de la vida presente, por otra se regocija con la consideración de la bondad divina y con la esperanza del auxilio divino.

3. Se saltan las lágrimas no sólo por la tristeza, sino también por una cierta ternura en el afecto, principalmente cuando reparamos en que aun en las cosas que nos causan alegría se mezclan motivos de aflicción, y así suelen derramar lágrimas los hombres, por un sentimiento de piedad, cuando recuperan a hijos o amigos queridos, que creían haber perdido. De este modo es como proceden de la devoción las lágrimas.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 82

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 83

Cuestión 83. La oración

Vamos a tratar ahora de la oración (cf. q.82 introd.). Esta cuestión plantea diecisiete problemas:

1. La oración, ¿es acto de la facultad apetitiva o de la cognoscitiva?
2. ¿Conviene orar?
3. La oración, ¿es acto de la religión?
4. ¿Se debe orar únicamente a Dios?
5. ¿Se deben hacer en la oración peticiones concretas?
6. ¿Debemos pedir en la oración bienes temporales?
7. ¿Debemos orar por los otros?
8. ¿Debemos orar por nuestros enemigos?
9. Sobre las siete peticiones de la oración dominical
10. El orar, ¿es propio de la criatura racional?
11. Los santos que están en el cielo, ¿ruegan por nosotros?
12. ¿Debe ser vocal nuestra oración?
13. ¿Se requiere atención para orar?
14. ¿Debe ser larga la oración?
15. ¿Es eficaz la oración para impetrar lo que se pide?
16. ¿Es meritoria la oración?
17. Sobre las especies de oración.

Artículo 1

¿La oración es acto de la facultad apetitiva?

Objeciones por las que parece que la oración es acto de la facultad apetitiva.

1. Oramos para ser escuchados. Pero lo que escucha Dios son los deseos, según aquellas palabras de los salmos 9,39 y 10,17: El Señor escuchó los deseos de los pobres. Luego la oración es un deseo. Y como el deseo es acto de la facultad apetitiva, sigúese lógicamente que también lo es la oración.

2. dice Dionisio en III De Div. Nom. : Ante todo, es útil comenzar por la oración, como entregándonos a nosotros mismos y uniéndonos a Dios. Pero la unión con Dios se lleva a cabo mediante el amor, y el amor pertenece a la facultad apetitiva. Luego la oración pertenece a la facultad apetitiva.

3. el Filósofo, en III De anima , asigna dos operaciones a la parte intelectual: la primera de ellas es la inteligencia de lo indivisible, por la que aprehendemos lo que cada cosa es; la segunda es la composición y división, por la que aprehendemos lo que una cosa es o no es. A estas dos se añade una tercera: el raciocinio, es decir, el paso de lo conocido a lo desconocido. Pero la oración no se reduce a ninguna de estas tres operaciones. Luego la oración no es acto de la facultad intelectual, sino de la apetitiva.

Contra esto: está lo que San Isidoro, en su libro Etymol. , escribe: orar es lo mismo que decir. Pero la dicción pertenece al entendimiento. Luego la oración no es acto de la facultad apetitiva, sino de la intelectual.

Respondo: Que, según Casiodoro , a la palabra oración se la puede considerar etimológicamente como procedente de oris ratio, la razón expresada en palabras, y que la razón especulativa y la práctica difieren en que la especulativa comprende únicamente las cosas, mientras que la práctica no sólo las comprende, sino que las causa. Ahora bien, una cosa es causa de otra de dos modos: de un modo perfecto, en cuanto que se le impone necesariamente, y esto acontece cuando el efecto depende totalmente del poder eficaz de la causa;

de un modo imperfecto, cuando lo único que hace la causa es disponer, y esto tiene lugar cuando el efecto no depende totalmente de la eficacia de la causa. Así, pues, nuestra razón es de dos modos causa de algunos efectos. En primer lugar, como potencia que se impone necesariamente, y le compete en este caso actuar con imperio no sólo sobre las potencias inferiores y los miembros corporales, sino también sobre los hombres a ella sometidos. Es un proceder imperativo. De un segundo modo, interviene como induciendo y, en cierta manera, disponiendo, por ejemplo, cuando pide que hagan algo quienes, por el hecho de ser iguales o superiores, no dependen de ella. Lo uno y lo otro, el imperar y el pedir o suplicar, suponen una cierta ordenación en cuanto que el hombre dispone que una cosa se ha de hacer por medio de otra. Son, en consecuencia, actos de la razón, la cual es esencialmente ordenadora. Tal es el motivo por el que el Filósofo dice en I Ethic. que la razón suplica para lograr lo más perfecto y éste es el sentido en que hablamos aquí de la oración, en cuanto que significa petición o súplica, según aquellas palabras de San Agustín en su libro De Verb. Dom. : La oración es una petición; y aquella definición del Damasceno : Oración es la petición a Dios de lo que nos conviene. Según esto, es manifiesto que la oración, tal como aquí la entendemos, es acto de la razón .

A las objeciones:

1. Afirmamos que Dios escucha los deseos de los pobres, o porque el deseo es la causa por la que se pide, ya que la petición es, en cierto modo, intérprete del deseo; o para mostrar la prontitud con que Dios escucha los deseos de los pobres, cuando todavía se hallan ocultos en su interior, enterándose de su oración antes de que la formulen, según aquello de Is 65,24: Y antes de que griten, los escucharé.

2. , como ya queda dicho (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a. 1-3), la voluntad mueve hacia su propio fin a la razón. Luego nada impide que los actos de la razón, si la voluntad la mueve, tiendan al fin de la caridad, que es la unión con Dios. Asimismo la oración, como movida por el amor de caridad, tiende hacia Dios de dos maneras: una por parte de lo que se pide, porque lo que principalmente hemos de pedir en la oración es nuestra unión con Dios, según aquello del salmo 26,4: Una cosa he pedido al Señor, y es lo que echo de menos: habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida. La otra manera es por parte de la persona que pide. A ésta le conviene acercarse a aquel a quien pide: localmente, cuando se trata de otro hombre; mentalmente, cuando se trata de Dios. De ahí lo que dice Dionisio : Cuando invocamos a Dios en nuestras oraciones, nos acercamos mentalmente y sin velos a El. Este es también el sentido en que el Damasceno dice que la oración es la elevación de nuestra mente a Dios.

3. Esos tres actos pertenecen a la razón especulativa; pero que a la razón práctica pertenece además el causar algo de modo imperativo o a modo de petición, como acabamos de decir.

Artículo 2

¿Es conveniente orar?

Objeciones por las que parece que no es conveniente orar.

1. Porque la oración parece ser necesaria para que se entere la persona a quien pedimos de lo que necesitamos. Pero, como se nos dice en Mt 6,32: Sabe vuestro Padre que de todo esto tenéis necesidad. Luego no es conveniente orar a Dios.

2. por medio de la oración se doblaga el ánimo de aquel a quien se ora para

que haga lo que se le pide. Pero el ánimo de Dios es inmutable e inflexible, según aquel texto de 1 Re 15,29: Por cierto que el triunfador de Israel no perdonará ni, arrepentido, se doblegará. Luego no es conveniente que oremos a Dios.

3. es mayor liberalidad dar algo a quien no lo pide que a quien lo pide, porque, como dice Séneca , nada resulta más caro que lo comprado con súplicas. Pero Dios es liberalísimo. Luego no parece conveniente que oremos a Dios.

Contra esto: está lo que se lee en Lc 18,1: Es preciso orar con perseverancia y no desfallecer.

Respondo: Que fueron tres los errores de los antiguos acerca de la oración. Unos dieron por supuesto que la Providencia no dirige los asuntos humanos, de donde se sigue que la oración y el culto a Dios son algo inútil. A ellos se aplica lo que se lee en Mal 3,14: Dijisteis: frivolo es quien sirve a Dios. La segunda opinión fue la de quienes suponían que todo, también las cosas humanas, sucede necesariamente: por la inmutabilidad de la divina Providencia, por la influencia ineludible de los astros o por la conexión de las causas. Según éstos, queda asimismo excluida la utilidad de la oración. La tercera fue la opinión de los que suponían que los sucesos humanos están regidos por la divina Providencia y que no acontecen necesariamente; pero decían asimismo que la disposición de la divina Providencia es variable y que se la hace cambiar con nuestras oraciones u otras prácticas del culto divino. Todo esto quedó ya refutado (1 q.19 a.7,8; q.22 a.2,4; q.115 a.6; q.116); por tanto, nos es preciso mostrar la utilidad de la oración en tales términos que ni impongamos necesidad a las cosas humanas, sujetas a la divina Providencia, ni tengamos tampoco por mudable la disposición divina. Así, pues, para que esto que decimos resulte evidente, hay que tener en cuenta que la divina Providencia no se limita a disponer la producción de los efectos, sino que también señala cuáles han de ser sus causas y en qué orden deben producirse. Ahora bien: entre las otras causas, también los actos humanos causan algunos efectos. De donde se deduce que es preciso que los hombres realicen algunos actos, no para alterar con ellos la disposición divina, sino para lograr, actuando, determinados efectos, según el orden establecido por Dios. Esto mismo acontece con las causas naturales. Y algo semejante ocurre también con la oración; pues no oramos para alterar la disposición divina, sino para impetrar aquello que Dios tiene dispuesto que se cumpla mediante las oraciones de los santos , es decir: Para que los hombres merezcan recibir, pidiéndolo, lo que Dios todopoderoso había determinado darles, desde antes del comiendo de los siglos, como dice San Gregorio.

A las objeciones:

1. No es necesario que dirijamos a Dios nuestras preces para darle a conocer nuestras indigencias y deseos, sino para que nosotros mismos nos convenzamos de que en tales casos hay que recurrir al auxilio divino.

2. , como antes expusimos , nuestra oración no se ordena a mudar en otra la disposición divina, sino a obtener mediante nuestras preces lo que Dios había dispuesto.

3. Dios, por su liberalidad, nos concede muchos bienes aunque no se los hayamos pedido. Y el que quiera otorgarnos algunos, sólo en el caso de que se los pidamos, es para utilidad nuestra: para que así vayamos tomando alguna confianza en el recurso a Dios y para que reconozcamos que El es el autor de nuestros bienes. De ahí lo que dice el Crisóstomo : Considera qué gran felicidad se te ha concedido y qué gran gloria es la tuya: hablar con Dios por la oración, conversar con Cristo, solicitar lo que quieres, pedir lo que deseas.

Artículo 3

¿La oración es acto de religión?

Objeciones por las que parece que la oración no es acto de religión.

1. La religión, por ser parte de la justicia, radica en la voluntad como en sujeto. Pero la oración pertenece a la parte intelectual, como consta por lo anteriormente expuesto (a.1). Luego la oración, según parece, no es acto de la religión, sino del don de entendimiento, por el cual se eleva nuestra mente a Dios.

2. los actos de latría obligan con necesidad de precepto. Mas la oración no parece que obligue bajo precepto, sino que procede espontáneamente de la voluntad, puesto que no es otra cosa que la petición de aquello que se quiere. Luego la oración no es acto de religión.

3. según parece, pertenece a la religión el que se dé a la naturaleza divina el culto y ceremonias debidas . Pero la oración, según parece, más que dar algo a Dios, lo que hace es pedirle la obtención de algunos bienes. Luego la oración no es acto de religión.

Contra esto: está lo que se lee en el salmo 140,2: Elévase mi oración como incienso en tu presencia; a propósito de lo cual comenta la Glosa que en el Antiguo Testamento se decía que el incienso, símbolo de la oración, se ofrecía al Señor como oblación de suave olor. Pero semejante proceder es propio de la religión. Luego la oración es acto de la religión.

Respondo: Que, como antes expusimos (q.81 a.2.4), pertenece propiamente a la religión rendir a Dios honor y reverencia. Y, por consiguiente, todo aquello con lo que reverenciamos a Dios pertenece a la religión. Ahora bien: mediante la oración el hombre muestra reverencia a Dios en cuanto que se le somete y reconoce, orando, que necesita de El, como autor de sus bienes . Por tanto, es cosa manifiesta que la oración es acto propio de la religión.

A las objeciones:

1. La voluntad mueve hacia el fin propio de ella a las otras potencias del alma, como antes dijimos (q.82 a.1 ad 1). Por consiguiente, la religión, que reside en la voluntad, ordena los actos de las demás potencias a la reverencia a Dios. Ahora bien: el entendimiento es entre las distintas potencias del alma la superior y más próxima a la voluntad. Luego, después de la devoción, que es acto de la misma voluntad, es la oración, que pertenece a la parte intelectual, el principal entre los actos de la religión, y ella es por la que la religión mueve hacia Dios el entendimiento humano.

2. Caen bajo precepto no sólo la petición de lo que deseamos, sino también nuestros buenos deseos. Pero los deseos caen bajo el precepto de la caridad, mientras que la petición cae bajo el precepto de la religión. Es un precepto que figura expresamente en Mt 7,7, cuando dice: Pedid y recibiréis.

3. Mediante la oración el hombre hace entrega de su mente a Dios, sometiéndola a Dios por reverencia y, en cierta manera, poniéndola delante de sus ojos, como se deduce del texto citado de Dionisio. Por consiguiente, así como la mente humana destaca sobre lo exterior, ya se trate de los miembros del cuerpo, ya de las cosas exteriores consagradas al servicio de Dios, así también la oración supera a los demás actos de la religión.

Artículo 4

¿Se debe orar sólo a Dios?

Objeciones por las que parece que sólo se debe orar a Dios.

1. La oración es, como acabamos de decir (a.3), un acto de religión. Pero la religión debe dar culto únicamente a Dios. Luego se debe orar únicamente a Dios.

2. en vano se dirige la oración a quien no se entera de ella. Pero sólo Dios es capaz de conocer nuestra oración, ya porque, generalmente, la oración, más que con palabras, se hace con actos interiores, que sólo Dios conoce, según aquel texto del Apóstol (1 Cor 14,15): Orará con el espíritu y también con la mente; ya porque, como dice San Agustín en el libro De cura pro mortuis agenda, los muertos, incluso los santos, no saben qué hacen los vivos, ni siquiera lo que hacen sus hijos. Luego la oración a nadie debe dirigirse sino a Dios.

3. si dirigimos nuestra oración a algunos santos, no es sino en cuanto que ellos están unidos a Dios. Pero algunos de los que viven en este mundo, o incluso en el purgatorio, están íntimamente unidos a Dios por la gracia y, a pesar de todo, nuestra oración no va dirigida a ellos. Luego tampoco a los santos que están en el paraíso debemos dirigir nuestra oración.

Contra esto: está lo que se lee en Job 5,1: Llama, si es que hay quien te responda; y vuelve tu vista hacia alguno de los santos.

Respondo: La oración va dirigida a alguien de dos maneras: la primera, como para que él personalmente conceda lo que se pide; la segunda, como para que por su mediación se impetre de otro. Del primer modo dirigimos nuestra oración únicamente a Dios, porque todas nuestras oraciones deben ordenarse a la consecución de la gracia y de la gloria, que sólo Dios da, según aquellas palabras del salmo 83,12: El Señor dará la gracia y la gloria. Del segundo modo nos encomendamos a los santos ángeles y a los hombres; no para que por medio de ellos conozca Dios nuestras peticiones, sino para que, por sus preces y sus méritos, nuestras oraciones obtengan el efecto deseado. Por eso se lee en Ap 8,4 que subió el humo de los perfumes, esto es, las oraciones de los santos, de la mano del ángel a la presencia del Señor. Y esto se pone de manifiesto asimismo por la misma forma de orar de la Iglesia, pues a la Santísima Trinidad le pedimos que tenga misericordia de nosotros; mientras que a cualquiera de los santos, que ore por nosotros.

A las objeciones:

1. Al orar, solamente damos culto religioso a aquel de quien nos proponemos conseguir lo que pedimos, puesto que, obrando así, lo reconocemos como autor de nuestros bienes a El, no a los que invocamos como nuestros intercesores ante Dios.

2. Los muertos, considerada su condición natural, desconocen lo que sucede en este mundo y, sobre todo, los movimientos interiores del corazón. Pero a los bienaventurados, como dice San Gregorio en XII Moral., se les manifiesta en el Verbo lo que les conviene conocer de nuestras cosas, e incluso de cuanto se refiere a los movimientos internos del corazón. Con todo, lo que cuadra mejor con su excelencia es que conozcan las peticiones a ellos dirigidas de palabra o mentalmente. Y por eso se enteran, porque Dios se las da a conocer, de las peticiones que les hacemos.

3. Los que están en este mundo o en el purgatorio todavía no gozan de la visión del Verbo para que puedan conocer lo que nosotros pensamos o decimos. Y ésta es la causa de que no imploremos en nuestras oraciones sus sufragios. A los vivos, en cambio, se los pedimos en nuestras conversaciones.

Artículo 5

¿Debemos pedir a Dios en la oración algo determinado?

Objeciones por las que parece que no debemos pedir algo determinado a Dios en la oración.

1. Como dice el Damasceno , la oración es la petición a Dios de lo que nos conviene. Por consiguiente, es ineficaz la oración en que se pide lo que no conviene, según aquel texto de Sant 4,3: Pedís y no recibís, porque pedís mal. Por otra parte, como se dice en Rom 8,26: No sabemos pedir lo que nos conviene. Luego no debemos pedir en la oración algo determinado.

2. todo aquel que pide a otro algo determinado pone empeño en inclinar su voluntad para que haga lo que él quiere. Pero no debemos pretender que quiera Dios lo que queremos nosotros, sino más bien que queramos nosotros lo que quiere Dios, como dice la Glosa sobre aquellas palabras del salmo 32,1: Alegraos, justos, en el Señor. Luego no debemos pedir a Dios algo determinado.

3. no se debe pedir lo malo a Dios; y a lo bueno, Dios mismo nos invita. Pero es inútil pedir a uno aquello que nos invita a tomar. Luego nada determinado se debe pedir a Dios en la oración.

Contra esto: está el que el Señor, en Mt 6,9ss y en Lc 11,2ss, enseñó a sus discípulos a pedir de forma determinada los bienes que se hallan contenidos en la oración dominical.

Respondo: Que, según refiere Máximo Valerio , Sócrates opinaba que a los dioses inmortales sólo se les deberían pedir bienes en general, porque ellos saben perfectamente cuáles convienen a cada uno, mientras que nosotros solemos pedir en nuestros ruegos cosas que lo mejor sería que no se nos concediesen. Esta opinión, ciertamente, tiene su parte de verdad en lo tocante a las cosas que pueden acabar mal, y de las que el hombre, de hecho, puede hacer buen o mal uso. Tales son, por ejemplo, las riquezas, las cuales, como allí mismo se nos dice, causaron la ruina a muchos; los honores, que hundieron a mucha gente; los reinos, cuyo desenlace, con frecuencia, fue a ojos vista miserable; los matrimonios rumbosos, que, en ocasiones, fueron la ruina total de las familias. Hay, sin embargo, algunos bienes de los que el hombre no puede usar mal, cuales son manifiestamente aquellos que no pueden terminar siendo un desastre. Son los que constituyen nuestra bienaventuranza y los que hacen que la merezcamos. Los santos, en sus oraciones, piden estos bienes de forma absoluta , según aquellas palabras del salmo 79,4: Muéstranos tu faz y seremos salvos; y aquellas otras del salmo 118,35: Guíame por la senda de tus mandatos.

A las objeciones:

1. Aunque el hombre por sí mismo no puede saber qué es lo que debe pedir, sin embargo, como allí mismo se dice, el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza en este caso, porque, inspirándonos santos deseos, hace que pidamos lo que nos conviene. Por ello dice el Señor (Jn 4,23-24) que es preciso que los verdaderos adoradores adoren en espíritu y en verdad.

2. Cuando al orar pedimos algo que pertenece a nuestra salvación, conformamos nuestra voluntad con la de Dios, de quien se dice (1 Tim 2,4) que quiere que todos los hombres se salven.

3. Dios nos invita a lo bueno, de tal modo que nos vayamos acercando a ello, no con los pasos del cuerpo, sino con deseos piadosos y devotas oraciones.

Artículo 6

¿Debe pedir el hombre en la oración bienes temporales?

Objeciones por las que parece que el hombre no debe pedir a Dios en la

oración bienes temporales.

1. Pedimos en la oración lo que buscamos. Pero los bienes temporales no debemos buscarlos, pues se nos dice en Mt 6,33: Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todo esto se os dará por añadidura. Se refiere, sin duda, a los bienes temporales, de los que nos dice que no hay que buscarlos, sino que se añadirán a lo buscado. Luego no se deben pedir a Dios en la oración bienes temporales.

2. nadie pide sino aquello por lo que anda solícito. Pero no debemos tener solicitud por los bienes temporales, según leemos en Mt 6,25: No estéis solícitos por vuestra vida, pensando en qué comeréis. Luego no debemos pedir, cuando oramos, bienes temporales.

3. Por otra parte, nuestro espíritu debe elevarse a Dios mediante la oración. Pero, con la petición de bienes temporales, desciende hacia lo que se halla a un nivel más bajo que él, contra lo que dice el Apóstol (2 Cor 4,18): No ponemos los ojos en lo visible, sino en lo invisible; pues las cosas que se ven son temporales; las invisibles, eternas. Luego el hombre no debe pedir a Dios en la oración bienes temporales.

4. el hombre no debe pedir a Dios sino lo que es bueno y útil. Pero a los bienes temporales se los ha considerado en ocasiones nocivos, no sólo en el orden espiritual, sino también en el temporal. Luego no se los debe pedir a Dios en la oración.

Contra esto: está lo que leemos (Prov 30,8): Dame sólo lo necesario para la vida.

Respondo: Que, como escribe San Agustín, A Proba , sobre el modo de orar a Dios, es lícito pedir lo que lícitamente se puede desear. Ahora bien: los bienes temporales nos es lícito desearlos, no como lo principal, hasta el extremo de poner en ellos nuestro fin, sino a manera de ayudas para avanzar en el camino hacia la bienaventuranza, es decir, en cuanto que con ellos se sustenta nuestra vida corporal, y asimismo en cuanto que nos sirven instrumentalmente para la práctica de las virtudes, como dice a este propósito el Filósofo en I Ethic. . Según esto, pues, es lícito orar para obtener bienes temporales . Es lo que dice San Agustín, A Proba : Quien desea lo suficiente para la vida, y nada más, nada desea que no sea bueno desear. Esta suficiencia, por supuesto, no se la apetece por sí misma, sino en orden a la salud corporal y para poder presentarse dignamente ante aquellos con quienes se tiene que convivir. Así, pues, debemos orar para que estos bienes, si ya los tenemos, se conserven, y si no, para poder adquirirlos.

A las objeciones:

1. Los bienes temporales no se han de buscar como fin principal, sino secundariamente. Por esto dice San Agustín en el libro De serm. Dom. in monte : Cuando dijo que aquello, o sea, el Reino de Dios, era lo primero que había que buscar, quiso dar a entender que esto, los bienes temporales, debe ocupar un segundo lugar, no en el tiempo, sino en dignidad: lo primero, como nuestro bien; lo segundo, como algo de que necesitamos.

2. No toda solicitud por los bienes temporales está prohibida, sino sólo la superflua y desordenada, como anteriormente hemos expuesto (q.55 a.6).

3. Cuando nuestro espíritu va en busca de los bienes temporales para hallar en ellos su reposo, queda esclavizado a ellos. Pero cuando los busca en orden a la bienaventuranza, no es arrastrado hacia abajo por ellos, sino que más bien es él quien los eleva a un nivel superior.

4. Al pedir los bienes temporales, no como los bienes que buscamos

principalmente, sino en orden a otra cosa, los pedimos a este tenor a Dios, para que nos sean concedidos según que son convenientes para la salud.

Artículo 7

¿Debemos orar por los demás?

Objeciones por las que parece que no debemos orar por los demás.

1. En la oración debemos ajustarnos al modelo que nos dio el Señor. Pero en la oración dominical pedimos por nosotros, no por los demás, cuando decimos: El pan nuestro de cada día dánoslo hoy, etc. Luego no debemos orar por los demás.

2. si se hace oración es para que se la escuche. Pero una de las condiciones requeridas para que la oración sea escuchada es la de orar por sí mismo: de ahí el que, sobre aquellas palabras de Jn 16,23: Si algo pidiereis al Padre en mi nombre, os lo dará, San Agustín haga este comentario: Todos son escuchados cuando piden por sí mismos; no cuando oran por todos. Por eso se dijo os lo dará, y no, sin matización alguna, lo dará. Luego, según parece, no debemos orar por los demás, sino por nosotros solamente.

3. por los demás, si son malos, se nos prohíbe orar, según aquello de Jer 7,16: Tú no ores por este pueblo, y no te opongas a mis planes, porque no te escucharé. Por los buenos tampoco vale la pena el que se ore, porque ya son escuchados cuando oran por sí mismo. Luego, según parece, no debemos orar por los demás.

Contra esto: en Sant 5,6 se nos dice: Orad los unos por los otros para que os salvéis.

Respondo: Conforme a lo dicho (a.6), debemos pedir en la oración lo que debemos desear. Pero debemos desear bienes no sólo para nosotros, sino también para los demás, pues esto pertenece a la esencia misma del amor debido al prójimo, como resulta evidente por lo anteriormente dicho. A este propósito dice el Crisóstomo en su comentario Super Mt. : La necesidad obliga a cada uno a orar por sí mismo; la caridad fraterna nos exhorta a hacerlo por los demás. Pero la oración más grata a Dios no es la que eleva al cielo la necesidad, sino la que la caridad fraterna nos encomienda.

A las objeciones:

1. Como escribe San Cipriano en el libro De Orat. Dominica , la razón por la que no decimos Padre mío, sino nuestro, y dame, sino danos, es porque el maestro de la unidad no quiso que las súplicas se hiciesen con carácter privado, o sea, que cada cual pidiese solamente para sí. Quiso, más bien, que orase uno por todos, lo mismo que El, siendo uno, a todos nos llevó en sí.

2. El orar por sí mismos se señala como condición de la oración, no porque sea necesaria para merecer, sino porque lo es para impetrar indefectiblemente. Y es que, a veces, acontece que la oración a favor de otro, aunque se haga piadosa y perseverantemente, y se pidan bienes conducentes a la salvación, no los impetra porque hay algún impedimento por parte de la persona por quien se ora , según aquello de Jer 15,1: Aunque se me pongan delante Moisés y Samuel, mi alma no está de parte de ese pueblo. Con eso y con todo, la oración será meritoria para el que ora por caridad, según aquello del salmo 34,13: Mi oración se volverá a mí en mi seno, esto es, dice la Glosa interlineal : Aunque a ellos no les aproveché, yo no quedé sin recompensa.

3. También por los pecadores se ha de orar, para que se conviertan; por los justos, para que perseveren y progresen. Sin embargo, no se escucha la oración

que se hace por todos los pecadores, sino sólo por algunos: se escucha a los que oran por los predestinados, no a los que lo hacen por los pecados a la muerte. Otro tanto ocurre con la corrección fraterna: surte efecto en los predestinados, no en los reprobos, según aquello del Ecl 7,14: Nadie puede corregir a quien Dios ha desechado. Y por esta razón se nos dice (1 Jn 5,16): Quien sabe que su hermano comete un pecado que no lleva a la muerte, ore y alcanzará vida ese pecador cuyo pecado no es de muerte. Pero así como a nadie, mientras vive en este mundo, se le debe privar del beneficio de la corrección, porque no podemos distinguir a los predestinados de los reprobos, como dice San Agustín en el libro De corr. et gratia, tampoco, por igual motivo, debemos negar a nadie el sufragio de nuestras oraciones.

Por los justos también debemos orar por tres razones. La primera, porque las súplicas de muchos son escuchadas más fácilmente. Por lo cual, sobre aquello de Rom 15,30: Ayudadme en vuestras oraciones, la Glosa comenta: Con razón pide el Apóstol a sus inferiores que rueguen por él, pues muchos que, aisladamente, son muy poca cosa, al congregarse unánimes se agrandan: y no es posible que las súplicas de muchos dejen de impetrar lo que piden, siempre que se trate, claro está, de algo impetrable. La segunda, para que sean muchos los que den gracias a Dios por los beneficios que otorga a los justos: beneficios que, por otra parte, redundan en beneficio de muchos, como consta por las palabras del Apóstol (2 Cor 1,11). La tercera, para que los mayores no se ensoberbezcan, al caer en la cuenta de que también ellos necesitan los sufragios de los menores.

Artículo 8

¿Debemos orar por nuestros enemigos?

Objeciones por las que parece que no debemos orar por nuestros enemigos.

1. Según se dice (Rom 15,4), todo cuanto está escrito, para nuestra enseñanza está escrito. Pero en la Sagrada Escritura se lanzan no pocas imprecaciones contra los enemigos, pues leemos en el salmo 6,11: Ruborícense y llénense de confusión mis enemigos: ruborícense y llénense de confusión lo antes posible. Luego también nosotros, más que orar por nuestros enemigos, debemos orar contra ellos.

2. vengarse de los enemigos redundaría en perjuicio de ellos. Pero los santos piden venganza de sus enemigos, según aquello del Ap 6,10: ¿Hasta cuándo esperas para vengar nuestra sangre castigando a los que habitan en la tierra? De ahí el que se alegren también de que se tome venganza de los impíos, según aquellas palabras del salmo 57,11: Se alegrará el justo al ver la venganza. Luego no se ha de orar en pro, sino más bien en contra de los enemigos.

3. la conducta del hombre y su oración no deben ser contrarias. Pero los hombres, a veces, combaten lícitamente contra sus enemigos, ya que, en otro supuesto, toda guerra sería ilícita, lo que está en contra de lo antedicho (q.40 a.1). Luego no debemos orar por los enemigos.

Contra esto: está lo que se nos dice en Mt 5,4: Orad por los que os persiguen y calumnian.

Respondo: Orar por los demás es deber de caridad, como acabamos de exponer (a.7). Por lo que, del mismo modo que estamos obligados a amar a los enemigos, lo estamos a orar por ellos. De qué manera estamos obligados a amar a los enemigos, se ha explicado anteriormente al tratar de la caridad (q.25 a.8-9), a saber: que debemos amar en ellos la naturaleza, no la culpa; y que es de precepto

el amor de los enemigos en general, mientras que el amarlos con un amor especial no es de precepto, a no ser en la disposición de ánimo. El hombre, en efecto, debe estar preparado para mostrar un amor especial a su enemigo, y para ayudarlo en caso de necesidad, o si le pide perdón. Pero en absoluto mostrar un amor especial al enemigo y ayudarlo es de perfección. De manera similar, es necesario el que en nuestras oraciones comunes, las que hacemos por los demás, no excluyamos a nuestros enemigos. Pero el orar especialmente por ellos es de perfección, no de necesidad, a no ser en casos especiales

A las objeciones:

1. Las imprecaciones contenidas en la Sagrada Escritura pueden entenderse de cuatro maneras. La primera, como una forma de apostrofar, maldiciendo, que los profetas suelen emplear al predecir el futuro, como escribe San Agustín en el libro De serm. Dom. in monte. La segunda se funda en el hecho de que Dios manda a veces al pecador ciertos males temporales para que se corrija. La tercera es que se increpa porque se entiende que tales increpaciones van dirigidas no contra la persona en sí, sino contra el reino del pecado, es decir, que lo que se pretende es que, con la enmienda de los hombres, quede destruido el pecado. La cuarta es como una conformación de la propia voluntad con la divina en lo que se refiere a la condenación de los que permanecen en pecado.

2. , como escribe San Agustín en el mismo libro , la venganza de los mártires consiste en la destrucción del reino del pecado, bajo cuya dominación padecieron tantos males. O, conforme dice en el libro De quaest. Vet. et Novi Test. , piden no con palabras, sino con la justicia de su causa, ser vengados, a la manera como la sangre de Abel hizo oír su clamor desde la tierra. Se alegran, pues, de la venganza, no por lo que tiene de venganza, sino por ser el cumplimiento de la justicia divina.

3. Es lícito combatir contra los enemigos para que dejen de pecar, lo cual redundará en bien de ellos y de los demás. Del mismo modo, también es lícito pedir en la oración para los enemigos males temporales a fin de que se corrijan. De este modo no habrá contradicción alguna entre nuestra oración y nuestras obras.

Artículo 9

¿Están formuladas convenientemente las siete peticiones de la oración dominical?

Objeciones por las que parece que las siete peticiones de la oración dominical no están formuladas convenientemente.

1. En vano se pide que sea lo que siempre es. Pero el nombre de Dios es siempre santo, según aquello de Lc 1,49: Su nombre es santo. Con respecto a su reino, hay que decir que es un reino sempiterno, según aquellas palabras del salmo 144,13: Tu reino, Señor, reino por todos los siglos. Y en cuanto a la voluntad de Dios, se cumple siempre, según se lee en Is 46,10: Toda voluntad de Dios se cumplirá. Luego en vano se pide que el nombre de Dios se santifique, que venga a nosotros su reino y que se haga su voluntad.

2. Más aún: para conseguir el bien, primero hay que apartarse del mal. Luego parece que no se ordenan convenientemente las peticiones al ir antes las que se refieren a la consecución del bien que las que tratan de la remoción del mal.

3. Además, si pedimos las cosas, es para que nos las den. Pero el don principal de Dios es el Espíritu Santo y los dones que por él nos llegan. Luego parece que las peticiones no se proponen convenientemente al no haber la debida

correspondencia entre ellas y los dones del Espíritu Santo.

4. Por otra parte, en la oración dominical según San Lucas figuran sólo cinco peticiones, como puede verse (Lc 11,2ss). Luego resulta superfluo el que se pongan siete en Mt 6,9ss.

5. parece inútil nuestro empeño en captarnos la benevolencia de quien, en lo de mostrarse benévolo, se anticipa a nuestros planes. Pero Dios, en lo de mostrarse benévolo, nos toma la delantera, como leemos en 1 Jn 4,10: El nos amó primero. Luego la invocación que va en cabeza -Padre nuestro, que estás en los cielos-es superflua, pues, según parece, lo que con ella pretendemos es captarnos su benevolencia.

Respondo: Que la oración dominical es perfectísima, porque, como escribe San Agustín, Ad Probam , si oramos digna y convenientemente, no podemos decir otra cosa que lo que en la oración dominical se nos propuso. Y puesto que la oración es, en cierto modo, intérprete de nuestros deseos ante Dios, sólo aquello lícitamente pedimos que lícitamente podemos desear. Pero en la oración dominical no sólo se piden las cosas lícitamente deseables, sino que se suceden en ella las peticiones según el orden en que debemos desearlas, de suerte que la oración dominical no sólo regula, según esto, nuestras peticiones, sino que sirve de norma a todos nuestros afectos.

Ahora bien: es cosa manifiesta que lo primero que deseamos es el fin, y en segundo lugar, los medios para alcanzarlo. Pero nuestro fin es Dios. Y nuestra voluntad tiende hacia El de dos maneras: en cuanto que deseamos su gloria y en cuanto que queremos gozar de ella. La primera de estas dos maneras se refiere al amor con que amamos a Dios en sí mismo; la segunda, al amor con que nos amamos a nosotros en Dios. Por esta razón decimos en la primera de las peticiones santificado sea tu nombre, con lo que pedimos la gloria de Dios. La segunda de las peticiones es: Venga a nosotros tu reino. Con ella pedimos llegar a la gloria de su reino.

Los medios nos ordenan a dicho fin de dos maneras: por sí mismos o accidentalmente. Nos ordena por sí mismo al fin el bien que es útil para conseguirlo. Y una cosa es útil para conseguir el fin de la bienaventuranza de dos modos: 1.º, directa y principalmente, por razón del mérito con que nos hacemos dignos de la bienaventuranza obedeciendo a Dios. Es por lo que aquí pedimos: Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo; 2.º, instrumentalmente, como algo de que nos servimos para merecerla. A esto se refiere lo que aquí decimos: El pan nuestro de cada día dánoslo hoy, ya se trate del pan sacramental, cuyo uso cotidiano es saludable a los hombres, y en el que se sobrentiende que están incluidos todos los demás sacramentos; ya se trate del pan corporal, de tal suerte que por pan se entienda toda clase de alimentos, conforme a las palabras de San Agustín, Ad Probam : pues lo mismo que la eucaristía es el principal entre los sacramentos, también es el pan el alimento principal. De ahí el que en el Evangelio de San Mateo (6,11) se lo llame supersustantal, o sea, principal, como expone San Jerónimo.

De manera accidental nos conduce a la bienaventuranza la eliminación de obstáculos. Y son tres los obstáculos que nos cierran el paso hacia la bienaventuranza. En primer lugar, el pecado, que excluye directamente del reino, según aquello de 1 Cor 6,9-10: Ni los fornicarios, ni los idólatras, etc., poseerán el reino de Dios. Y a esto se refiere lo que aquí se dice: Perdónanos nuestras deudas. En segundo lugar, la tentación, que pone trabas al cumplimiento de la voluntad divina. Y a este propósito decimos: Y no nos dejes caer en la tentación;

con lo cual no pedimos vernos libres de tentaciones, sino que no seamos vencidos por la tentación, lo que equivaldría a caer en ella. En tercer lugar, las penalidades de la vida presente, que impiden el que tengamos lo suficiente para vivir. Es por lo que aquí pedimos: Líbranos del mal.

A las objeciones:

1. , como escribe San Agustín en el libro *De sen*. Dom. in monte , cuando decimos santificado sea tu nombre, no hacemos esta petición como si el nombre de Dios no fuera santo, sino que pedimos que los hombres lo tengan por tal, lo que lleva a propagar la gloria de Dios entre los hombres. Y cuando decimos venga a nosotros tu reino, no queremos decir con ello que Dios no reine actualmente, sino que, como escribe San Agustín, *Ad Probam* , avivamos nuestro deseo de tal reino, con el fin de que venga a nosotros y nosotros reinemos en él. En cuanto a la petición hágase tu voluntad, la recta interpretación es ésta: que sean obedecidos sus preceptos así en la tierra como en el cielo, esto es, que los obedezcamos los hombres como los ángeles. Estas tres peticiones, por tanto, se refieren a las necesidades de la vida presente, como dice San Agustín en el *Enchir.* .

2. , por ser la oración intérprete de nuestros deseos, el orden de las peticiones no se corresponde con el orden de ejecución, sino con el de deseo o intención, en el que el fin es anterior a los medios para conseguirlo y en donde la consecución del bien precede a la remoción del mal.

3. San Agustín, en su libro *De serm.* Dom. in monte , adapta las siete peticiones a los dones y las bienaventuranzas en estos términos: Si, gracias al temor de Dios, son bienaventurados los pobres de espíritu, pidamos que el nombre de Dios sea santificado con casto temor entre los hombres. Si por la piedad son fieles los mansos, pidamos que venga a nosotros su reino para que nos vayamos sosegando y ofrezcamos menos resistencia. Si por la ciencia son bienaventurados los que lloran, pidamos que se haga su voluntad, porque así dejaremos de llorar. Si la fortaleza es la que hace que sean bienaventurados los que padecen hambre, pidamos que se nos dé el pan nuestro de cada día. Si el consejo es el don por el que son bienaventurados los misericordiosos, perdonemos las deudas ajenas para que las nuestras nos sean perdonadas. Si el entendimiento hace que sean bienaventurados los limpios de corazón, oremos para no tener un corazón impuro, que anda en pos de los bienes temporales, de donde dimanar nuestras tentaciones. Si la sabiduría hace que sean bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios, oremos para vernos libres del mal, ya que tal liberación nos traerá la libertad de los hijos de Dios.

4. , como escribe San Agustín en el *Enchir.* , en San Lucas la oración dominical consta de cinco peticiones, no de siete; como queriendo indicar que la tercera es en cierta manera repetición de las dos anteriores; así nos lo da a entender al omitirla: porque, indudablemente, el objeto principal de la voluntad de Dios es que conozcamos su santidad y reinemos con El. San Lucas omitió también la petición que San Mateo puso en último lugar, Líbranos del mal, para que cada cual sepa que se le libra del mal al no dejarlo caer en la tentación.

5. No dirigimos nuestra oración a Dios para ganar su favor, sino para excitar en nosotros mismos confianza en la petición. Y, en efecto, tal confianza se excita principalmente al considerar esa caridad suya hacia nosotros con que quiere nuestro bien, y es el motivo por el que nosotros le llamamos Padre nuestro; y su excelencia, con que puede hacerlo, y es la causa por la que decimos

que estás en los cielos.

Artículo 10

¿El orar es propio de la criatura racional?

Objeciones por las que parece que el orar no es propio de la criatura racional.

1. Según parece, propios de una y la misma persona son los actos de pedir y recibir. Pero el recibir conviene incluso a las personas increadas, es decir, al Hijo y al Espíritu Santo. Luego también el orar; y, en efecto, dice el Hijo (Jn 14,16): Yo rogaré a mi Padre; y del Espíritu Santo nos dice el Apóstol (Rom 8,26): El Espíritu ruega por nosotros.

2. Aún más: los ángeles, por ser sustancias intelectuales, están por encima de las criaturas racionales. Pero orar es acción de ángeles, según aquello del salmo 96,7: Adoradlo todos sus ángeles. Luego el orar no es propio de la criatura racional.

3. ora, propiamente, el ser que invoca a Dios, pues se hace la invocación principalmente orando. Pero pueden invocar a Dios incluso los seres irracionales, según aquello del salmo 146,9: El que da al ganado su pasto, y a los polluelos de los cuervos que lo invocan. Luego el orar no es propio de la criatura racional.

Contra esto: está el que la oración es acto de la razón, como antes dijimos (a.1). Pero a la criatura racional se la llama racional por la razón. Luego orar es propio de la criatura racional.

Respondo: Que, como consta por lo que antes expusimos (a.1), la oración es el acto de la razón por el que se suplica a un superior; lo mismo que el imperio es el acto de la razón por el que se dispone del inferior como medio para conseguir un fin. El orar, por consiguiente, es acto propio de quien está dotado de razón y tiene un superior a quien pueda suplicar. Ahora bien: nada hay superior a las divinas personas; y los animales brutos, por su parte, no tienen razón. Luego, propiamente hablando, la oración no se da ni en las personas divinas ni en los animales irracionales, sino que es un acto propio de la criatura racional .

A las objeciones:

1. A las personas divinas les conviene el recibir por razón de su naturaleza, mientras que el orar es propio de quien recibe por gracia. Se dice, a pesar de todo, que el Hijo ruega o que ora, refiriéndose a su naturaleza asumida, esto es, a la humana; y que el Espíritu Santo pide, porque hace que nosotros pidamos.

2. La razón y el entendimiento no son en nosotros facultades diversas, como antes dijimos (1 q.69 a.8), sino que difieren entre sí como lo perfecto y lo imperfecto. Por eso, en algunas ocasiones, a las criaturas intelectuales, es decir, a los ángeles, se las distingue de las racionales; mientras que otras veces se las incluye en el conjunto de las racionales. Y éste es el sentido en que se dice que la oración es propia de la criatura racional.

3. Se dice que los polluelos de los cuervos invocan a Dios por el deseo natural que hace que todos los seres, a su modo, deseen alcanzar la bondad divina. Del mismo modo se afirma que los animales irracionales obedecen a Dios por el instinto natural con que por Dios son movidos.

Artículo 11

¿Oran por nosotros los santos del cielo?

Objeciones por las que parece que los santos que están en la patria celestial no oran por nosotros.

1. Los actos que uno realiza son más meritorios para sí que para los demás.

Pero los santos que están en la patria celestial ni merecen para sí ni oran por sí, por hallarse ya en el término. Luego tampoco oran por nosotros.

2. los santos conforman perfectamente su voluntad con la voluntad divina, de suerte que no quieren sino lo que Dios quiere. Pero lo que quiere Dios se cumple siempre. Luego en vano orarían por nosotros los santos.

3. Además, lo mismo que los santos que están ya en la patria celestial son superiores a nosotros, lo son también aquellos otros que están en el purgatorio, pues ya no pueden pecar. Pero los del purgatorio no oran por nosotros, sino que más bien oramos nosotros por ellos. Luego tampoco los santos que están en la patria celestial oran por nosotros.

4. Por otra parte, si los santos que están ya en la patria celestial orasen por nosotros, sería más eficaz la oración de los santos superiores. Por tanto, no deberíamos implorar el sufragio de las oraciones de los santos inferiores, sino sólo el de las oraciones de los santos superiores.

5. El alma de Pedro no es Pedro. Por tanto, si las almas de los santos orasen por nosotros mientras están separadas de sus cuerpos, no deberíamos invocar a San Pedro, sino a su alma, para que rogara por nosotros. Lo contrario de lo que hace la Iglesia. Luego los santos, por lo menos antes de la resurrección, no oran por nosotros.

Contra esto: está lo que se lee en 2 Mac, ult.14: Este es el que ora mucho por su pueblo y por toda la ciudad santa, Jeremías, el profeta de Dios.

Respondo: Que, como escribe San Jerónimo , el error de Vigilancio consistió en pensar que mientras vivimos podemos orar los unos por los otros; pero que, después de la muerte, no será escuchada a favor de otro ninguna de nuestras oraciones, como no lo fueron ni siquiera las de los mártires para poder impetrar la venganza de su sangre. Pero esto es del todo falso. Porque, proviniendo de la caridad la oración por los demás, conforme a lo dicho (a.7.8), los santos que están en el cielo tanto más oran por los viadores, a quienes pueden ayudar con sus oraciones, cuanto más perfecta es su caridad; y sus oraciones son tanto más eficaces cuanto mayor es su unión con Dios. Pues lo normal, según el orden establecido por Dios, es que la excelencia de los superiores redunde en los inferiores, al igual que sobre el aire el resplandor que procede de la claridad del sol. Tal es también la razón por la que se dice de Cristo (Heb 7,25): El cual se acerca por sí mismo a Dios para rogar por nosotros. Y es por lo que San Jerónimo, *Contra Vigilantium* , dice: Si los apóstoles y los mártires, en su vida corporal, cuando aún debían preocuparse por sí mismos, podían orar por los demás, cuánto más después de haber alcanzado la corona, la victoria y el triunfo.

A las objeciones:

1. A los santos que están en la patria celestial nada les falta sino la glorificación del cuerpo, por la que oran. Pero ruegan también por nosotros a quienes falta la perfección última de la bienaventuranza, y sus oraciones tienen eficacia impetratoria en virtud de sus méritos y de la divina aceptación.

2. Los santos impetran lo que Dios quiere que se lleve a efecto mediante sus oraciones. Y piden lo que juzgan que ha de cumplirse por medio de sus oraciones conforme a la voluntad divina.

3. Los que están en el purgatorio, aunque son superiores a nosotros por su impecabilidad, son, sin embargo, inferiores en cuanto a las penas que padecen. Según esto, no están en estado de orar por nosotros, sino más bien de que se ore por ellos.

4. Dios quiere que los seres inferiores sean ayudados por todos los

superiores. Por este motivo nos es preciso implorar el auxilio no sólo de los santos superiores, sino también de los inferiores. De no ser así, deberíamos implorar únicamente la misericordia del Señor. Sin embargo, acontece a veces que la invocación de un santo inferior es más eficaz: o porque lo invocamos con más devoción, o porque Dios quiere darnos a conocer su santidad.

5. Puesto que los santos, durante su vida, merecieron poder orar por nosotros, por eso los invocamos con los nombres con que aquí se los llamaba y por los que nos resultan más conocidos. Un segundo motivo es el insinuar así nuestra fe en la resurrección, tal como se lee en Ex 3,6: Yo soy el Dios de Abrahán, etc. (Mt 22,31).

Artículo 12

¿Debe ser vocal la oración?

Objeciones por las que parece que la oración no debe ser vocal.

1. Como consta por lo expuesto anteriormente (a.4), la oración se dirige principalmente a Dios. Pero Dios conoce el lenguaje interior del corazón. Luego es inútil el empleo de la oración vocal.

2. la mente humana debe ascender por la oración a Dios, como antes dijimos (a.1 ad 2). Pero las palabras, como las demás cosas sensibles, tiran del hombre hacia abajo en su ascensión contemplativa hacia Dios. Luego en la oración no hay que utilizar palabras.

3. la oración a Dios debe hacerse en lugar oculto, conforme a aquel texto de Mt 6,6: Tú, sin embargo, cuando ores, entra en tu aposento, y cerrada la puerta, ora a tu Padre a escondidas. Pero las palabras hacen que nuestra oración sea pública. Luego la oración no debe ser vocal.

Contra esto: está lo que se lee en el salmo 141,2: Clamé al Señor con mi voz; con mi voz supliqué al Señor.

Respondo: Que la oración es doble: pública y privada. Oración pública es la que los ministros de la Iglesia, en representación de la totalidad del pueblo fiel, ofrecen a Dios. Tal oración, por tanto, debe ser conocida por el pueblo en cuyo nombre se hace, lo que no podría lograrse si la oración no fuese vocal. De ahí el que se haya establecido razonablemente que los ministros de la Iglesia pronuncien en voz alta esta clase de oraciones, para que puedan llegar a conocimiento de todos.

La oración privada, en cambio, es aquella que, a título personal, ofrece cualquier orante por sí o por los demás. No es necesario que sea vocal. Pero, aun sin ser necesario, oramos en voz alta por tres razones. En primer lugar, para excitar la devoción interior con que nuestra mente se eleva hacia Dios. Y es que los signos exteriores, palabras u obras, son estímulos de la mente humana, no sólo en el orden del conocimiento, sino también, y como consecuencia, en el del afecto. A este propósito, escribe San Agustín, Ad Probam : Nos sirven de poderoso acicate las palabras y otros signos para acrecentar en nosotros el santo deseo. Por tanto, en la oración privada hemos de usar de tales palabras y signos en la medida en que sean convenientes para excitar interiormente nuestro espíritu. Pero si nuestra mente se distrae por este camino, o de cualquier modo se siente impedida, habrá que prescindir de tales recursos. Esto acaece principalmente en personas cuyo espíritu, sin necesidad de estos signos, se encuentran suficientemente preparadas para la devoción. Por esto decía el salmista (Sal 26,8): Te dijo mi corazón. Y también leemos que Ana (1 Re 1,13) hablaba en su corazón.

En segundo lugar, empleamos la oración vocal como pago de una deuda: para así servir a Dios con todo lo que de El recibimos, esto es, no sólo con el alma, sino también con el cuerpo. Compete esto especialmente a la oración en cuanto satisfactoria. Por eso se lee en Os, últ, 3: Quita de nosotros toda iniquidad y acepta lo bueno, y te presentaremos, como sacrificio de terneros, la alabanza de nuestros labios.

En tercer lugar, añadimos a la oración la palabra por cierto desbordamiento del alma sobre el cuerpo, causado por la vehemencia del afecto, según aquello del salmo 15,9: Se alegró mi corazón y saltó de gozo mi lengua.

A las objeciones:

1. No oramos vocalmente para manifestarle a Dios algo desconocido, sino para avivar el impulso de nuestra mente y de la de los demás hacia Dios.

2. Las palabras que no vienen al caso distraen la atención e impiden la devoción del que ora; pero las que significan algo relacionado con la devoción excitan las mentes, en especial las menos devotas.

3. , como escribe el Crisóstomo, Super Mt. : El Señor nos prohíbe orar en público cuando lo que nos proponemos es que el público nos vea. Por eso el que ora no debe hacer nada que llame la atención, ya se trate de clamores, golpes de pecho o de extender las manos. Y, sin embargo, como dice San Agustín en el libro De serm. Dom. in monte , no hay nada de malo en ser visto por los hombres, sino en obrar así para que nos vean.

Artículo 13

¿Es necesaria la atención durante la oración?

Objeciones por las que parece que necesariamente la oración tiene que ser atenta.

1. Se nos dice en Jn 4,24: Dios es espíritu, y los que lo adoran han de hacerlo en espíritu y en verdad. Pero no se ora en espíritu si la oración no es atenta. Luego la oración tiene que ser necesariamente atenta.

2. la oración es la elevación del entendimiento a Dios . Pero nuestro entendimiento no se eleva hacia Dios cuando no oramos con atención. Luego la oración ha de ser necesariamente atenta.

3. es condición necesaria de la oración el que carezca de todo pecado. Pero no carece de pecado el proceder de quien, mientras ora, permite que su espíritu divague, pues parece que una persona así se está burlando de Dios, como parecería que se burla quien conversa con otro hombre sin fijarse en lo que dice. Es por lo que escribe San Basilio que no se debe implorar el auxilio divino y con negligencia dejar divagar el pensamiento de acapara allá; porque quien así ora no sólo no impetrará lo que pide, sino que irritará más a Dios. Luego parece ser que la oración ha de ser necesariamente atenta.

Contra esto: está el hecho de que aun los santos tienen de vez en vez distracciones mientras oran, según aquello del salmo 39,13: Mi corazón me abandonó.

Respondo: Donde tiene lugar principalmente la cuestión aquí planteada es en la oración vocal. Al tratar de resolverla hay que tener en cuenta que decimos que una cosa es necesaria de dos modos. Primero, como es necesario aquello con que se llega mejor al fin. Y es así como la atención es absolutamente necesaria para la oración.

Del segundo modo se dice que algo es necesario cuando sin ello un agente no puede lograr su efecto. Ahora bien: los efectos de la oración son tres. El

primero, común a todos los actos imperados por la caridad, es el mérito. Para este efecto no se requiere necesariamente que la atención se mantenga del principio al fin, sino que la virtualidad de la intención inicial con que alguien se acerca a orar hace meritoria la oración entera, tal como sucede en los demás actos meritorios. El segundo efecto es propio de la oración, y consiste en impetrar. También basta para lograrlo la primera intención, que es en la que Dios se fija principalmente. Pero si esta primera intención falta, ni es meritoria ni impetratoria: pues Dios no escucha la oración que se hace sin intención, como dice San Gregorio. El tercer efecto de la oración es el que se produce en el acto de orar, es decir, una cierta refección espiritual del alma. Para esto se requiere necesariamente la atención mientras se ora. De ahí lo que se lee en 1 Cor 14,14: Si oro sólo con mi lengua, mi espíritu no disfruta.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la atención que puede prestarse a la oración es de tres clases. Una es la atención a las palabras, para que no se deslicen errores; la segunda es la atención al sentido de las palabras; la tercera es la atención al fin de la oración, o sea, a Dios y a aquello por lo que se ora: ésta es, sin duda, la más necesaria, y pueden tenerla incluso los más ignorantes. Y a veces esta intención que eleva el alma olvida todo lo demás, como dice Hugo de San Víctor.

A las objeciones:

1. Ora en espíritu y verdad quien, por moción celeste del Espíritu, se pone en oración, aunque después su mente, por flaqueza, se distraiga.

2. El espíritu humano, por su natural flaqueza, no puede permanecer largo tiempo en las alturas; pues, por el peso de su propia debilidad, el alma se siente arrastrada hacia lo de más abajo. Y acontece por esta causa que, cuando la mente del orante ha logrado ascender a Dios por la contemplación, de repente, por debilidad, comienza a divagar.

3. Si alguien, de propósito, se distrae en la oración, tal distracción es pecado e impide el fruto de la oración. Ya contra esto dice San Agustín en la Regla : Cuando oráis a Dios con salmos e himnos, meditad en vuestro corazón lo que pronunciáis con la boca. Pero la distracción del espíritu, cuando uno no se distrae de propósito, no quita el fruto de la oración. Por lo que sobre esto dice San Basilio : Con todo, si, debilitado por el pecado, no puedes orar con la debida atención, mantente tan atento como puedas y Dios te perdona; porque no procede de negligencia, sino de fragilidad lo de no poder estar como conviene en su presencia.

Artículo 14

¿Debe ser larga la oración?

Objeciones por las que parece que la oración no debe ser larga.

1. Se lee en Mt 6,7: No habléis mucho cuando oráis. Pero tiene que hablar mucho quien ora durante largo tiempo, sobre todo si la oración es vocal. Luego no debe ser larga la oración.

2. orar es exponer un deseo. Pero un deseo es tanto más santo cuanto más se restringe a un solo objeto, según aquello del salmo 26,4: Una sola cosa pedía al Señor, eso buscaré. Luego la oración es tanto más acepta a Dios cuanto más breve.

3. parece ilícito el que el hombre traspase los términos prefijados por Dios, principalmente en lo que al culto divino se refiere, según aquello de Ex 19,21: Conmina al pueblo, no vaya a ser que quiera traspasar los límites marcados para

ver al Señor y perezca por este motivo muchísima gente. Pero Dios fijó de antemano los límites de la oración al instituir la oración dominical, como consta en Mt 6,9ss. Luego no es lícito alargar más que ésta nuestra oración.

Contra esto: está el que, según parece, debemos orar continuamente. Porque dice el Señor (Lc 18,21): Es necesario orar siempre y no desfallecer. Y en 1 Tes 5,17: Orad sin interrupción.

Respondo: Que podemos hablar de la oración de dos modos: primero, de la oración en sí misma; segundo, de la oración en su causa. Ahora bien: la causa de la oración es el deseo de la caridad, del cual debe proceder nuestra oración. Tal deseo en nosotros debe ser continuo, actual o virtualmente: pues su virtud permanece en cuantas obras hacemos por caridad; y, conforme se nos dice en 1 Cor 10,31: Debemos hacerlo todo para gloria de Dios. La oración, según esto, debe ser continua. De ahí las palabras de San Agustín, Ad Probam : Mediante la fe, esperanza y caridad oramos siempre en virtud del deseo continuo.

Mas la oración, en sí considerada, no puede mantenerse ininterrumpidamente por la necesidad que tenemos de ocuparnos en otros quehaceres. Antes bien, como allí mismo dice San Agustín , por este motivo rezamos en determinadas horas y tiempos a Dios, incluso con palabras: para mantenernos vigilantes gracias a estos signos sensibles; para que vayamos conociendo los progresos que hacemos en nuestro deseo y para excitarnos más a acrecentarlo. Pero la medida de cada cosa debe guardar proporción con el fin, lo mismo que la dosis de la bebida medicinal con la salud. De ahí la conveniencia de que la oración dure tanto cuanto haga falta para excitar el fervor del deseo interior y de que, en cuanto rebase esta medida, de manera que no pueda continuarse sin hastío, no se la deba alargar más. Por eso escribe San Agustín, Ad Probam : Se dice que nuestros hermanos en Egipto oran con oraciones frecuentes, pero brevísimas, lanzadas, por así decirlo, como dardos, para que la atención tensa y vigilante, muy necesaria en quien ora, no se disipe ni embote por alargarse más de lo debido. Procediendo así, muestran también con bastante claridad que lo mismo que esa atención no debe ser mantenida con fatiga cuando no da más de sí, tampoco hay que interrumpirla prontamente si todavía perdura. E igual que hay que tener en cuenta esta advertencia en la oración privada refiriéndonos a la atención de la persona que ora, hay que tenerla en la oración común refiriéndonos a la devoción del pueblo.

A las objeciones:

1. Como escribe San Agustín, Ad Probam : Por el hecho de que la oración se prolongue, eso no quiere decir que haya exceso de palabras. Una cosa es la palabrería y otra el afecto duradero. Pues del mismo Señor ha llegado a escribirse que pernoctaba en oración, y que oraba largamente para darnos ejemplo. Y añade después : Lejos de la oración el exceso de palabras; pero que tampoco se eche de menos en ella la súplica frecuente si la atención y el fervor perseveran. Pues el hablar mucho en la oración es tratar una cosa necesaria con palabras superfluas. De ordinario, sin embargo, este negocio se realiza con gemidos más que con palabras.

2. La prolijidad de la oración no consiste en pedir muchas cosas, sino en mantenerse especialmente interesado en el deseo de una.

3. El Señor no instituyó esta oración para que sea la única, palabra por palabra, de que nos sirvamos al orar, sino porque nuestra única intención cuando oramos debe ser la impetración de lo que en ella se pide, sea cual fuere el modo de orar o de meditar.

4. Uno ora continuamente, o por la continuidad de su deseo, conforme a lo ya explicado (en la solución); o porque no omite la oración en los tiempos señalados; o por el efecto conseguido: ya en sí mismo, que después de orar se siente más devoto, ya en otras personas, cuando con sus beneficios las mueve a rogar por él, aun en aquel tiempo en que él deja de orar.

Artículo 15

¿Es meritoria la oración?

Objeciones por las que parece que la oración no es meritoria.

1. Todo mérito procede de la gracia. Pero la oración precede a la gracia, puesto que la misma gracia se impetra por medio de la oración, según aquello de Lc 11,13: Vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a quienes se lo piden. Luego la oración no es acto meritorio.

2. si algo merece la oración, parece que habrá de ser, más que ninguna otra cosa, lo que se pide al orar. Pero esto no siempre se merece, pues muchas veces las oraciones, aun las de los santos, no son escuchadas, como no se escuchó a San Pablo cuando pedía verse libre del aguijón de la carne. Luego la oración no es acto meritorio.

3. la oración se basa principalmente en la fe, según lo que leemos en Sant 1,6: Mas pida basándose en su fe, sin vacilar. Ahora bien: la fe no es suficiente para merecer, como lo evidencia el caso de los que tienen fe informe. Luego la oración no es acto meritorio.

Contra esto: está lo que, sobre las palabras del salmo 34,13: Mi oración volverá a entrar en mi pecho, dice la Glosa : Aunque a ellos no les aprovechó, a mí sí, no dejándome sin premio. Luego la oración es meritoria.

Respondo: Que, tal como expusimos (a.13), la oración, además del efecto presente, el consuelo espiritual, tiene una doble virtualidad con respecto a su efecto futuro: la de merecerlo e impetrarlo . Como cualquier otro acto virtuoso, la oración tiene valor meritorio en cuanto que procede de la raíz de la caridad, cuyo objeto propio es el bien eterno de que merecemos gozar. Pero no debemos olvidar que la oración procede de la caridad no inmediatamente, sino mediante la religión, de la que es acto, como antes dijimos (a.3); y con el concurso de algunas otras virtudes que la bondad de la oración requiere, es decir, de la humildad y de la fe. A la religión, en efecto, le compete ofrecer a Dios nuestra oración, mientras que a la caridad le compete el deseo de lo que en la oración pedimos que se cumpla. La fe, a su vez, nos es necesaria por lo que respecta a Dios, a quien oramos: para que creamos que podemos obtener de él lo que pedimos. La humildad, en cambio, es necesaria por parte de la persona que pide, para hacerle reconocer su indigencia. Y necesaria es también la devoción, pero ésta pertenece a la religión, constituyendo el primero de sus actos, necesario para todos los demás, como ya queda dicho (a.3 ad 1; q.82 a.1.2).

El valor impetratorio le viene de la gracia de Dios, a quien oramos, y que, incluso, nos invita a orar. De ahí lo que dice San Agustín en el libro De Verb. Dom. : No nos aconsejaría que pidiésemos si no quisiera dar. Y el Crisóstomo dice : Nunca niega sus beneficios al que ora quien le instiga piadosamente para que nunca deje de orar.

A las objeciones:

1. Sin la gracia santificante no es meritoria la oración, lo mismo que no lo es ningún otro acto virtuoso. Y es que aun la misma oración con que se impetra la gracia santificante procede de una cierta gracia como de don gratuito, pues

incluso el mismo orar es don de Dios, como dice San Agustín en el libro De Perseverantia .

2. El mérito de la oración tiene como objeto principal, a veces, algo distinto de lo que pedimos: pues el mérito se ordena principalmente a la bienaventuranza, mientras que la petición que hacemos en la oración directamente se refiere, a veces, a algunas otras cosas , como consta por lo dicho (a.6). Por tanto, si esas otras cosas que alguien pide para sí no le van a ser útiles para conseguir la bienaventuranza, no sólo no las merece, sino que, a veces, por el mero hecho de pedir las y desearlas, pierde el mérito: como en el caso de pedir a Dios el cumplimiento del deseo de pecar, modo de orar que nada tiene de piadoso. Otras veces lo que se pide no es necesario para la salvación eterna ni manifiestamente contrario a la misma. En este caso, aunque el orante puede merecer con su oración la vida eterna, no merece, sin embargo, la obtención de lo que pide. De ahí las palabras de San Agustín en el libro Sententiarum Prosperi : A quien pide a Dios con fe verse libre de las necesidades de esta vida, no menor misericordia es desoírle que escucharle. Lo que conviene al enfermo, mejor que él lo sabe el médico. Por esta razón precisamente, porque no le convenía, no fue escuchado San Pablo cuando pidió verse libre del agujijón de la carne. En cambio, si lo que se pide es útil para la bienaventuranza del hombre, como conducente a su salvación, se lo merece en este caso no sólo con la oración, sino también con las demás obras buenas. Recibe por eso, sin la menor duda, lo que pide; pero a su debido tiempo. A este propósito escribe San Agustín, Super lo. : Algunas cosas no se las niega, sino que se las aplaza, para darlas en el momento oportuno. Y aun esto puede frustrarse si no se pide con perseverancia. Es por lo que dice San Basilio : La razón por la que a veces pides y no recibes es porque pides de mala manera, o sin fe, o con ligereza, o lo que no te conviene, o sin perseverancia. Ahora bien: puesto que un hombre no puede merecer con mérito de condigno la vida eterna para otro, como antes se dijo (1-2 q.114 a.6), tampoco, lógicamente, puede merecer en algún caso para otros con mérito de condigno lo que a ella conduce. Por esta razón, no siempre es escuchado quien ruega por otro, como antes se dijo (a.7 ad 2).

Se ponen, en consecuencia, cuatro condiciones para que, si se dan juntas, uno impetere siempre lo que pide, a saber: pedir por sí mismo, pedir cosas necesarias para la salvación, hacerlo con piedad y con perseverancia.

3. La oración se basa principalmente en la fe, no en cuanto a su eficacia meritoria, pues ésta depende sobre todo de la caridad, sino en cuanto a su eficacia impetratoria. Por la fe, en efecto, el hombre tiene noticia de la omnipotencia y misericordia divinas, que es de donde la oración impetra lo que pide.

Artículo 16

¿Consiguen algo de Dios con su oración los pecadores?

Objeciones por las que parece que los pecadores, con su oración, no alcanzan nada de Dios.

1. Leemos en Jn 9,3: Sabemos que Dios no escucha a los pecadores. Y algo semejante se nos dice en Prov 28,9: Será execrable la oración de quien aparta sus oídos para no oír la ley. Pero la oración execrable no impetra nada de Dios. Luego los pecadores no impetran nada de Dios.

2. los justos impetran de Dios lo que merecen, como ya expusimos (a.15 ad 2). Pero los pecadores no pueden merecer nada por carecer tanto de la gracia como de la caridad, que constituyen de hecho lo esencial de la piedad, conforme

dice la Glosa sobre aquel texto de 2 Tim 3,5: Que con apariencias de piedad niegan en realidad lo esencial de ella. No oran, por consiguiente, con piedad, requisito necesario, como antes dijimos (a.15 ad 2), para que la oración tenga valor impetratorio. Luego los pecadores, con su oración, no impetran nada.

3. el Crisóstomo dice, en su comentario Super Mt. : El Padre no escucha de buena gana la oración que su Hijo no dictó. Pero en la oración dictada por Cristo decimos: Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores (Mt 6,12), y esto los pecadores no lo cumplen. Luego o mienten al decirlo, y en tal caso no son dignos de ser escuchados, o se lo callan, y entonces tampoco se los escucha, por no atenerse a la forma de orar establecida por Cristo.

Contra esto: está lo que San Agustín dice en su comentario Super Io. : Si Dios no escuchase a los pecadores, en vano habría dicho el publicano: «Señor, sé propicio a mí, pecador». Y el Crisóstomo dice Super Mt. : Todo el que pide recibe, sea justo, sea pecador.

Respondo: Que en el pecador se han de considerar dos cosas, a saber: la naturaleza, que Dios ama; y la culpa, a la que odia. Luego si el pecador, en su oración, pide algo en cuanto pecador, esto es, algo acorde con sus deseos de pecado, Dios, por misericordia, no lo escucha; aunque hay ocasiones en que sí, como castigo, cuando permite que el pecador se hunda todavía más en sus pecados. Como dice San Agustín : Dios niega cosas propicio que otorga enojado.

Dios, a pesar de todo, escucha la oración del pecador si procede de un buen deseo natural, no como si en justicia tuviese obligación de hacerlo, pues no se lo merece el pecador, sino por pura misericordia, con tal de que se cumplan las cuatro condiciones antes mencionadas (a.15 ad 2), a saber: que pida para sí, que pida lo necesario para la salvación y que lo haga con piedad y con perseverancia .

A las objeciones:

1. , como escribe San Agustín en su comentario Super Io. , pertenecen esas palabras a un ciego que, hasta ese momento, sólo ha sido ungido; pero que no ha sido todavía iluminado del todo. Por eso no merecen una aprobación total. Aunque puede asegurarse que expresan una verdad, si se las aplica al pecador en cuanto tal. Y éste es también el sentido en que se dice que su oración es execrable.

2. El pecador no puede orar piadosamente, como si su oración estuviese informada por el hábito virtuoso de la piedad. Puede, sin embargo, ser piadosa su oración en cuanto que pide algo perteneciente a la piedad, del mismo modo que el que no tiene la virtud de la justicia puede desear una cosa justa, como consta por lo que hemos dicho anteriormente (q.59 a.2). Y, aunque su oración no es meritoria, puede, no obstante, ser impetratoria; porque el mérito se basa en la justicia, mientras que la impetración depende de la gracia.

3. , como antes explicamos (a.7 ad 1), las palabras de la oración dominical se profieren en nombre de la comunidad constituida por la Iglesia en su totalidad. Por tanto, si uno que no quiere perdonar al prójimo sus deudas reza la oración dominical, no miente, aunque lo que está diciendo, por lo que respecta a su persona, sea falso, pues no lo es en cuanto que ora en nombre de la Iglesia, fuera de la cual se encuentra, y no sin motivo, y por eso se ve privado del fruto de su oración. Hay, a veces, pecadores que, a pesar de todo, están dispuestos a perdonar a sus deudores. En consecuencia, cuando oran son escuchados, según aquello del Eclo 28,2: Perdona a tu prójimo cuando te hace mal, y así, cuando tú pidas perdón, tus pecados serán perdonados.

Artículo 17

¿Está bien dicho eso de que las obsecraciones, «oraciones, peticiones y acciones de gracias», son las partes en que se divide la oración?

Objeciones por las que parece que no está bien que se diga que las obsecraciones, oraciones, peticiones y acciones de gracias, son las partes en que se divide la oración.

1. La obsecración, según parece, no es otra cosa que una clase de conjuro. Pero, como escribe Orígenes, Super Mt. , es impropio del varón deseoso de vivir conforme al Evangelio conjurar a otro, pues, si no es lícito jurar, tampoco, lógicamente, el conjurar. Luego no está bien mencionar la obsecración entre las partes en que se divide la oración.

2. La oración, según el damasceno , es la petición a Dios de lo que conviene. Luego no está bien contraponer oraciones y peticiones.

3. la acción de gracias se refiere al pasado, mientras que las otras partes mencionadas se refieren al futuro. Pero lo pasado es anterior a lo futuro. Luego la acción de gracias al final de la enumeración no está en su sitio.

Contra esto: está la autoridad de San Pablo (1 Tim 2,1) .

Respondo: Que para la oración se requieren tres cosas. La primera, que el orante se acerque a Dios, a quien ora. Tal es el significado de la palabra oración, ya que orar es levantar el alma a Dios . Se requiere, en segundo lugar, la petición, que es lo que la palabra postulación significa, ya en el caso de que la petición se proponga de forma determinada, que es a lo que algunos con propiedad llaman postulación; ya en el de que se la proponga de forma indeterminada, como cuando alguien sencillamente le pide a Dios que le ayude, y esto es a lo que llamamos súplica; o cuando se narra únicamente un suceso, como en aquel texto de Jn 11,3: Mira, aquel a quien amas está enfermo, y a esto se le da el nombre de insinuación. Se requiere, en tercer lugar, que haya una razón para alcanzar lo que se pide: y esto tanto por parte de Dios como por parte de la persona que pide. Por parte de Dios, la razón para alcanzar lo que pedimos es su propia santidad. Por ella pedimos ser escuchados, tal como lo hacía el profeta Daniel (Dan 9,17-18): Por ti mismo, Dios mío, inclina tu oído y escucha. Esto es a lo que se llama obsecración, que es la súplica por motivos sagrados, como cuando decimos : Por tu nacimiento, líbranos, Señor. Mas la razón para impetrar, por parte de la persona que pide, es la acción de gracias, pues, como leemos en una colecta del misal , dando gracias por los beneficios recibidos, merecemos recibir otros mayores.

De ahí el que diga la Glosa (1 Tim 2,1) que en la misa las preces que preceden a la consagración son las obsecraciones, y en ellas se hace mención de ciertas cosas sagradas; las que coinciden con la consagración, que es donde el alma más se eleva a Dios, son oraciones; son postulaciones las peticiones que vienen después; y al final están las acciones de gracias. En la mayor parte de las colectas de la Iglesia pueden encontrarse estos cuatro elementos. Por ejemplo, en la colecta de la Trinidad, las palabras Omnipotente y sempiterno Dios corresponden a la elevación del alma a Dios; las palabras que has concedido a tus siervos, etc., a la acción de gracias; estas otras: concédenos, te rogamos, pertenecen a la postulación; las que se ponen al fin: Por nuestro Señor, etc., a la obsecración.

En las Colaciones de los Padres se dice que la obsecración es la imploración por nuestros pecados; hay oración cuando ofrecemos algo a Dios; postulación, cuando pedimos por los demás. Con todo, la primera explicación es

la mejor.

A las objeciones:

1. La obsecración no es un conjuro para exigir por la fuerza --tal conjuro se prohíbe--, sino para implorar misericordia.

2. La oración, entendida en sentido general, incluye todos estos elementos de que aquí hablamos. Pero en un sentido más preciso, por contraposición a otras palabras, significa propiamente elevación a Dios.

3. , en sucesos diferentes, el pasado precede al futuro; pero que una misma cosa antes es futura que pasada. Por tanto, tratándose de beneficios diferentes, la acción de gracias por unos precede a la petición de otros; pero un mismo beneficio primeramente se pide y, finalmente, una vez que se haya recibido, se dan las gracias por él. La postulación, a su vez, va precedida de la oración, por la que nos acercamos a aquel a quien pedimos. Y la obsecración precede a la oración, pues por la consideración de la bondad divina es por lo que nos atrevemos a allegarnos a Dios.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 83

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 84

Cuestión 84. La adoración

Trataremos a continuación de los actos exteriores de latría (cf. q.82 introd.). Primeramente, de la adoración, por la que con nuestro cuerpo damos muestras de veneración a Dios. En segundo lugar, de aquellos actos con que ofrecemos a Dios parte de nuestros bienes exteriores (q.85). En tercer lugar, de aquellos actos por los que hacemos uso de cosas divinas (q.89) .

Acerca de lo primero se plantean tres preguntas:

1. La adoración, ¿es acto de latría?
2. La adoración, ¿supone actos interiores y exteriores?
3. La adoración, ¿requiere un lugar determinado?

Artículo 1

¿La adoración es acto de latría o religión?

Objeciones por las que parece que la adoración no es acto de latría o religión.

1. El culto religioso se debe sólo a Dios. Pero la adoración no se debe únicamente a Dios, pues leemos en Gén 18,2 que Abrahán adoró a los ángeles; y en 2 Re 1,23 se dice que el profeta Natán, habiendo entrado adonde se encontraba el rey David, postrándose en tierra, lo adoró. Luego la adoración no es acto de religión.

2. se le debe a Dios culto de religión en cuanto que, según explica San Agustín, en El es donde se encuentra nuestra bienaventuranza (X De Civ. Dei) . Pero la adoración se le debe por razón de su majestad, pues al comentar la Glosa aquello del salmo 95,9: Adorad al Señor en su atrio santo, dice: De estos atrios se pasa al atrio donde su majestad es adorada. Luego la adoración no es acto de latría.

3. debe ser único por parte de la religión el culto a las tres Personas. Pero no lo es la adoración a las mismas, sino que doblamos la rodilla a la invocación de cada una de las tres. Luego la adoración no es acto de latría.

Contra esto: está la cita en Mt 4,10 del texto del Deuteronomio (Dt 6,13): Adorarás al Señor tu Dios, y a El sólo servirás.

Respondo: Que la adoración se ordena a testimoniar la debida reverencia a aquel a quien se adora. Ahora bien: es evidente, por lo que antes dijimos (q.81 a.2.4), que lo propio de la religión es testimoniar nuestra reverencia a Dios. Por tanto, la adoración con que Dios es honrado es acto de religión.

A las objeciones:

1. A Dios se le debe reverenciar por su excelencia, la cual se comunica a algunas criaturas, no en condiciones de igualdad, sino de una cierta participación . Y así, con una veneración honramos a Dios, lo cual pertenece al culto de latría, y con otra a algunas criaturas excelentes, lo cual pertenece a la dulía, culto del que se hablará más adelante (q.103). Y puesto que nuestros actos exteriores son signos de la reverencia interior, hay actos reverenciales con que la mostramos a las criaturas excelentes, el principal de los cuales es la adoración, y hay a su vez uno, el sacrificio, que se ofrece sólo a Dios. De ahí las palabras de San Agustín en X De Civ. Dei : Muchos ritos hemos tomado abusivamente del culto divino y los transferimos al ceremonial humano; por exceso de humildad en unos casos, y en otros, por pestilente adulación. Y se llega a tanto que, de las personas así honradas, por una parte decimos que son hombres y, por otra, que son dignas de culto y veneración, y, si se exagera mucho, incluso de adoración. Pero ¿quién pensó jamás que el sacrificio debe ofrecerse sino a aquel de quien se sabe, se cree

o se imagina que es Dios.

Así, pues, la reverencia debida a las criaturas excelentes fue lo que indujo a Natán a adorar a David. Y la reverencia debida a Dios fue el motivo por el que Mardoqueo, temeroso de tributar a un hombre honores divinos, no quiso adorar a Aman, como leemos en Est 13,14. De manera semejante, por razón de la reverencia debida a las criaturas excelentes, Abrahán adoró a los ángeles, y otro tanto hizo Josué (Jos 5,15). Aunque podría aquí entenderse que uno y otro adoraron con adoración de latría a Dios, que se les aparecía y hablaba en figura de ángel. A San Juan, por el contrario, se le prohibió adorar a un ángel por la reverencia debida a Dios (Ap, últ., 8,9): fuese porque se quería mostrar la gran dignidad que el hombre había alcanzado por Cristo, dignidad que le igualaba a los ángeles, y de ahí lo que allí se añade: Soy consiervo tuyo y de tus hermanos; o porque se quería alejar el peligro de idolatría, y de ahí lo de Adora a Dios.

2. Por majestad divina aquí se entiende toda excelencia de Dios; de ella depende el que en él, como sumo bien, hallemos nuestra bienaventuranza.

3. , por ser única la excelencia de las tres Personas, se les debe un solo honor y reverencia; y, por consiguiente, una sola adoración. Se prefigura esto cuando leemos en Gén 18,2.3 que se le aparecieron tres varones, y él, adorando a uno, dijo: Señor, si he hallado gracia, etc. Por otra parte, la triple genuflexión es signo de que son tres las personas; pero no de la diversidad de adoraciones.

Artículo 2

¿La adoración implica actos corporales?

Objeciones por las que parece que la adoración no implica actos corporales.

1. Se lee en Jn 4,23: Los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad. Pero lo que se realiza en espíritu nada tiene que ver con los actos corporales. Luego la adoración no implica actos corporales.

2. la palabra adoración proviene de oración. Pero la oración consiste principalmente en actos interiores, según aquello de 1 Cor 14,15: Oraré con el espíritu, oraré con la mente. Luego la adoración implica sobre todo actos espirituales.

3. los actos corporales pertenecen al conocimiento sensible. Pero a Dios no lo alcanzamos con los sentidos del cuerpo, sino con los de la mente. Luego la adoración no implica actos corporales.

Contra esto: está el que sobre aquello del Ex 20,5: No los adorarás ni les darás culto, dice la Glosa : Ni les rindas culto con tu afecto ni los adores exteriormente.

Respondo: Como escribe el Damasceno , puesto que estamos compuestos de doble naturaleza --la intelectual y la sensible--, ofrecemos doble adoración a Dios: una espiritual, que consiste en la devoción interna de nuestra mente, y otra corporal, que consiste en la humillación exterior de nuestro cuerpo. Y porque en todos los actos de latría lo exterior se refiere a lo interior como lo secundario a lo principal, por eso es por lo que la misma adoración exterior se subordina a la interior, para que mediante los signos corporales de humildad se sienta empujado nuestro afecto a someterse a Dios, pues lo connatural en nosotros es llegar por lo sensible a lo inteligible.

A las objeciones:

1. También la adoración corporal se hace en espíritu, en cuanto que procede de la devoción espiritual y a ella se ordena.

2. Al igual que la oración está primordialmente en la mente, y lo secundario es expresarla mediante palabras, como antes dijimos (q.83 a.12), así la adoración consiste principalmente en la reverencia interior a Dios y, secundariamente, en ciertos signos corporales de humildad, tal como en arrodillarnos, significando con ellos nuestra incapacidad en comparación con Dios, y en postrarnos, con lo que confesamos que no somos nada.

3. , si bien es cierto que mediante lo sensible no podemos llegar a Dios, no lo es menos el que los signos sensibles estimulan nuestra mente para que tienda hacia El.

Artículo 3

¿Requiere la adoración un lugar determinado?

Objeciones por las que parece que la adoración no requiere un lugar determinado.

1. Se lee en Jn 4,31: Llegó la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre. Pero esta misma razón parece igualmente aplicable a los demás lugares. Luego no requiere la adoración un lugar determinado.

2. la adoración exterior se ordena a la interior. Pero la adoración interior se hace a Dios como presente en todas partes. Luego la adoración exterior no requiere un lugar determinado.

3. es un mismo Dios al que se adora en el Nuevo y Antiguo Testamento. Pero en el Antiguo Testamento la adoración se hacía mirando a Occidente, ya que la puerta del tabernáculo miraba hacia Oriente, conforme lo escrito en Ex 26,18ss. Luego, por la misma razón, también ahora debemos adorar mirando al Occidente, si es que se requiere para adorar un lugar determinado.

Contra esto: está lo que leemos en Is 56,7 y se cita en Jn 2,16: Mi casa será llamada casa de oración.

Respondo: Hay que responder: Que, conforme a lo dicho (a.2), en la adoración lo principal es la devoción interior de la mente, y que es secundario lo relativo exteriormente a los signos corporales. Mas nuestro espíritu concibe interiormente a Dios como exento de límites locales, mientras que los signos corporales se hallan necesariamente en un lugar y sitio determinados. Por tanto, la determinación del lugar no se requiere como principal para la adoración, cual si se tratase de algo necesario para ella, sino como algo conveniente, lo mismo que ocurre con los demás signos corporales.

A las objeciones:

1. El Señor, con estas palabras predice el cese tanto de la adoración según el ritual de los judíos, que adoraban en Jerusalén, como el de la adoración según los ritos samaritanos, que adoraban en el monte Garizim. Ambos ritos, por tanto, cesaron al llegar la verdad espiritual del Evangelio, según la cual se ofrecen sacrificios en todo lugar a Dios, tal como leemos en Mal 1,11. 2. Lo de escoger un lugar determinado para adorar no se requiere por parte de Dios, a quien adoramos, como si se hallase allí recluido, sino por parte del propio adorador. Y esto por una triple razón. La primera, por la consagración del lugar que hace concebir en los orantes una especial devoción y confianza en ser escuchados con mayor seguridad, como nos consta por la adoración de Salomón (3 Re 8). La segunda, por los sagrados misterios y otros objetos sagrados que contiene tal lugar. La tercera, por la concurrencia de muchos adoradores, por lo que la oración se hace más digna de ser escuchada, según aquello de Mt 18,20: Donde hay dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.

3. Por ciertas razones de conveniencia adoramos vueltos hacia Oriente. En primer lugar, por el indicio de la majestad divina que se nos manifiesta en el movimiento del cielo desde el Oriente. En segundo lugar, por hallarse el Paraíso situado al Oriente, como leemos en Gén 2,8, según la versión de los Setenta, como si buscásemos volver de nuevo a él. En tercer lugar, por Cristo, que es la luz del mundo (Jn 8,12), recibe el nombre de Oriente (Zac 6,5), y asciende sobre los cielos de los cielos hacia el Oriente (Sal 67,34); e incluso se espera que vendrá de Oriente, según aquello de Mt 24,27: Como sale el relámpago del Oriente y brilla hasta el Occidente, así será la llegada del Hijo del hombre.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 84

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 85

Cuestión 85. Los sacrificios

Vamos a tratar ahora de los actos con que se ofrecen a Dios cosas exteriores (cf. q.84 introd.). Cabe a propósito de ellos una doble consideración: la primera, acerca de lo que los fieles dan a Dios; la segunda, acerca de los votos con que le prometen algo (q.88). Trataremos, con respecto a lo primero, de los sacrificios, obligaciones (q.86), primicias (q.86 a.4) y diezmos (q.87) .

Cuatro problemas plantearémos respecto a los sacrificios:

1. ¿Es de ley natural ofrecer sacrificios a Dios?
2. ¿Sólo a Dios se han de ofrecer sacrificios?
3. Ofrecer sacrificios, ¿es un acto especial de virtud?
4. ¿Todos están obligados a ofrecer sacrificios?

Artículo 1

¿Es de ley natural ofrecer sacrificios a Dios?

Objeciones por las que parece que el ofrecer sacrificios a Dios no es de ley natural.

1. Porque lo que es de ley natural es común a todos. Pero esto no sucede con los sacrificios, pues leemos que algunos, como se nos dice de Melquisedec (Gén 14,18), ofrecieron a Dios en sacrificio pan y vino, y que unos ofrecían una clase de animales y otros otra. Luego la oblación de sacrificios no es de ley natural.

2. todos los justos guardaron lo que es de derecho natural. Pero no consta que Isaac ofreciera sacrificios; ni tampoco Adán, de quien se dice, sin embargo (Sab 10,2) que la sabiduría lo liberó de su delito. Luego la oblación de sacrificios no es de ley natural.

3. San Agustín dice en el libro X De Civ. Dei que los sacrificios son ofrendas significativas de algo. Pero las palabras, que son las principales entre los signos, como él mismo escribe en el libro De Doct. Christ. , no tienen un significado natural, sino convencional, según el Filósofo. Luego los sacrificios no son de ley natural.

Contra esto: está el que en cualquier época y en cualquier nación los hombres ofrecieron siempre sacrificios. Pero lo que hay en todo lugar y tiempo parece ser natural. Luego también la oblación de sacrificios parece ser natural.

Respondo: Que la razón natural dicta al hombre, a causa de las deficiencias que experimenta en sí mismo, en las que necesita ayuda y dirección de un ser superior, el que se someta a él. Y cualquiera que éste sea, es a quien todos llaman Dios. Y al igual que, en las cosas naturales, naturalmente las inferiores se someten a las superiores, del mismo modo la razón natural dicta, conforme a la natural inclinación del hombre, que dé muestras a su modo de sumisión y honor a quien está por encima de él. Ahora bien: lo connatural al hombre es servirse de signos sensibles para expresarse, por ser de lo sensible de donde recibe sus conocimientos. Luego, según la razón natural, el hombre debe servirse de cosas sensibles y ofrecerlas a Dios como signo de la sumisión y del honor que le debe, asemejándose con tal proceder a quienes ofrecen algo a sus señores en reconocimiento de su señorío. Pero esto pertenece esencialmente a la idea de sacrificio. Y, por tanto, la oblación de sacrificios pertenece al derecho natural .

A las objeciones:

1. , como dijimos antes (1-2 q.95 a.2), hay cosas que, aunque en general son de derecho natural, su determinación en cada caso es de derecho positivo. La

ley natural, por ejemplo, ordena que se castigue a los malhechores; pero el que se les imponga este o el otro castigo depende de la ley divina o humana. De modo semejante, la oblación de sacrificios en general es de ley natural, y es por lo que en esto están todos de acuerdo; pero la determinación de los sacrificios en cada caso es de institución divina o humana, y es por lo que en esto hay diferencias.

2. Adán e Isaac, al igual que los demás justos, ofrecieron sacrificios a Dios del modo que convenia en la época en que lo hicieron, como consta por lo que dice San Gregorio, según el cual, en la antigüedad, se perdonaba el pecado original a los niños mediante la oblación de sacrificios. Mas no se hace mención en la Escritura de todos los sacrificios de los justos, sino de aquellos únicamente en que hubo algo especial.

Sin embargo, la razón por la que no se lee en la Escritura que Adán haya ofrecido sacrificios puede ser ésta: porque no se lo considere como origen del pecado y se simbolice en él al mismo tiempo el origen de la santificación. Y, en cuanto a Isaac, fue figura de Cristo por haber sido ofrecido en sacrificio (Gén 22,9). No convenía, por tanto, representarlo ofreciendo sacrificios.

3. Expresar con signos sus conceptos es connatural al hombre, mientras que la determinación de tales signos es algo convencional.

Artículo 2

¿Sólo al Dios supremo se han de ofrecer sacrificios?

Objeciones por las que parece que no sólo al Dios supremo se han de ofrecer sacrificios.

1. Porque, debiendo ofrecerse el sacrificio a Dios, parece que también debe ofrecerse a quienes se hacen partícipes de su divinidad. Pero también los santos se hacen partícipes de la naturaleza divina, como se nos dice en 2 Pe 1,4; y de ahí también lo que de ellos leemos en el salmo 81,6: Yo dije: sois dioses. Y asimismo a los ángeles se los llama hijos de Dios, como nos consta por las palabras de Job 1,6. Luego a todos éstos se les deben ofrecer sacrificios.

2. cuanto mayor es la persona, tanto mayor es también el honor que se le debe. Pero los ángeles y los santos son mucho mayores que cualquiera de los príncipes de la tierra, a quienes, no obstante, sus súbditos, postrándose ante ellos y ofreciéndoles presentes, les rinden un honor mayor que lo que supone la oblación de un animal u otra cosa en sacrificio. Luego con mayor razón pueden ofrecerse sacrificios a los ángeles y a los santos.

3. se construyen los templos y altares para ofrecer sacrificios. Pero hay templos y altares edificados en honor de los ángeles y santos. Luego se les puede también ofrecer sacrificios.

Contra esto: está lo que se nos dice (Ex 22,20): Quien ofrece sacrificios a dioses distintos del único Señor, es reo de muerte.

Respondo: Que, como ya expusimos, la oblación del sacrificio se hace con la idea de significar algo, pues el sacrificio que se ofrece exteriormente es signo del sacrificio interior espiritual con que el alma se ofrece a sí misma a Dios, conforme a aquello del salmo 50,19: Es un sacrificio a Dios el corazón contrito, ya que, como antes dijimos (q.81 a.7; q.84 a.2), los actos exteriores de la religión se ordenan a los interiores. A su vez, el alma se ofrece a Dios en sacrificio como a su principio creador y a su término beatificador, y, conforme enseña nuestra verdadera fe, Dios solo es el creador de nuestras almas, como queda dicho en la Primera Parte (q.90 a.3; q.118 a.2). También es verdad que sólo en El consiste la bienaventuranza de nuestra alma, como ya dijimos (1-2 q.1 a.8; q.2 a.8; q.3

a.1,7,8). Por tanto, así como sólo al Dios altísimo debemos ofrecer el sacrificio espiritual, a El solo también se le han de ofrecer los sacrificios exteriores: lo mismo que, cuando oramos o alabamos, dirigimos nuestras voces significativas a aquel a quien ofrecemos en nuestro interior las mismas cosas que significamos, como dice San Agustín en el libro X De Civ. Dei . Vemos asimismo que así es como se procede en todos los estados, donde se honra a su jefe supremo con un honor especial, y quien lo rindiera a otro sería reo de lesa majestad. Por ello, en la ley divina, se establece la pena de muerte para quienes rinden a otros el honor debido a Dios (Ex 21,20; 30,31).

A las objeciones:

1. El nombre de Dios se aplica a algunos seres, pero no en condiciones de igualdad con El, sino por participación. Y, en consecuencia, no se les debe igual honor que a Dios.

2. En la oblación del sacrificio no cuenta el precio del animal inmolado, sino el significado de la acción, en cuanto que se pretende honrar con ella al supremo Rector de todo el universo. De ahí que, como dice San Agustín en el libro X De Civ. Dei , Los demonios no disfrutan con el tufo que exhalan las víctimas, sino con los honores divinos que se les rinde.

3. Como escribe San Agustín en el libro VIII De Civ. Dei , no erigimos templos y sacerdocios en honor de los mártires, porque no a ellos, sino al Dios de ellos, es a quien nosotros tenemos por Dios. Por este motivo, el sacerdote no dice: Te ofrezco a ti, Pedro, o a ti, Pablo, este sacrificio, sino que damos gracias a Dios por los triunfos que ellos obtuvieron y nos animamos a imitarlos.

Artículo 3

¿La oblación de sacrificios es acto especial de virtud?

Objeciones por las que parece que la oblación de sacrificios no es acto especial de una virtud.

1. Porque dice San Agustín en el libro X De Civ. Dei : Verdadero sacrificio es toda obra que realizamos con el fin de unirnos en santa alianza con Dios. Pero no toda obra buena es acto especial de una virtud determinada. Luego la oblación de sacrificios no es acto especial de una virtud determinada.

2. la maceración del cuerpo con ayunos pertenece a la abstinencia; la llevada a cabo mediante la continencia es acto de castidad; la que se soporta en el martirio pertenece a la fortaleza. Todo esto parece incluir en sí la oblación del sacrificio, según aquello de la carta a los Rom 12,1: Presentad vuestros cuerpos como hostia viva. Y lo que dice asimismo el Apóstol (Heb, últ., 16): No os olvidéis de la beneficencia y buenas relaciones de unos con otros, pues con tales víctimas os ganáis el favor de Dios. Ahora bien: la beneficencia y buenas relaciones de unos con otros pertenecen a la caridad, a la misericordia y a la liberalidad. Luego la oblación de sacrificios no es acto especial de una virtud determinada.

3. parece que es sacrificio lo ofrecido a Dios. Pero a Dios se le ofrecen muchas cosas, tales como la devoción, la oración, los diezmos, las primicias, las ofrendas y los holocaustos. Luego el sacrificio no parece ser un acto especial de una virtud determinada.

Contra esto: está el que en la Ley se dan preceptos especiales acerca de los sacrificios, como puede verse en el comienzo del Levítico.

Respondo: Que, tal como antes expusimos, cuando el acto de una virtud se ordena al fin de otra, la primera participa en cierto modo de la especie de la

segunda, lo mismo que, cuando alguien roba para fornicar, su robo recibe en cierto modo la deformidad de la fornicación, de suerte que aun en el supuesto de que en algún caso el robo no fuese pecado, lo sería por ordenarse a la fornicación. Así, pues, el sacrificio es un acto especial cuya bondad moral depende del fin con que se hace: honrar a Dios. Por este motivo, pertenece a una virtud determinada: la religión. Pero sucede también que los actos de otras virtudes se ordenan asimismo a la honra de Dios; por ejemplo, cuando por Dios da uno limosna de sus propios bienes; o cuando alguien mortifica su propio cuerpo de algún modo para honrar con ello a Dios. En casos así, también a los actos de otras virtudes se les puede llamar sacrificios. Hay algunos actos, sin embargo, que no son moralmente buenos, a no ser porque con ellos se pretende honrar a Dios. A éstos es a los que con propiedad se llama sacrificios, y pertenecen a la virtud de la religión .

A las objeciones:

1. Este mismo deseo de unirnos en santa alianza con Dios queda dentro del ámbito de la reverencia divina. Y precisamente por esto, porque se obra con la intención de unirse en santa alianza con Dios, los actos de cualquier virtud tienen razón de sacrificio.

2. Son tres los bienes del hombre. El primero, el bien del alma, que se ofrece a Dios como sacrificio interior mediante la devoción, la oración y otros actos interiores de esta clase. Este es el acto principal. El segundo es el bien del cuerpo, que se ofrece en cierto modo a Dios por medio del martirio y por la abstinencia o continencia. El tercero son las cosas exteriores, materia del sacrificio, que se ofrecen a Dios, ya directamente, cuando de forma inmediata ofrendamos a Dios nuestros bienes, ya mediatamente, cuando los compartimos con el prójimo por Dios.

3. Llamamos propiamente sacrificios a las ofrendas hechas a Dios cuando sobre ellas recae alguna acción: como matar los animales, partir el pan, comerlo o bendecirlo. Esto es lo que significa la palabra sacrificio, pues sacrificar, etimológicamente, es hacer algo sagrado. En cambio, al acto de ofrecer alguna cosa a Dios, sin practicar sobre ella acción alguna, es a lo que llamamos directamente oblación. En este sentido, se habla de ofrecer sobre el altar dinero o panes sin ningún rito especial. De esto se deduce que todo sacrificio es oblación; pero no toda oblación es sacrificio. Las primicias, pues, son oblaciones, porque, como leemos en Dt 26, se las ofrecía a Dios; pero no son sacrificios, ya que ningún rito sagrado se practicaba sobre ellas. Los diezmos, hablando con propiedad, no son ni sacrificios ni oblaciones, porque no se ofrecen inmediatamente a Dios, sino a los ministros del culto divino.

Artículo 4

¿Están obligados todos a ofrecer sacrificios?

Objeciones por las que parece que no todos están obligados a ofrecer sacrificios.

1. Escribe el Apóstol (Rom 3,19): Cuanto dice la Ley, lo dice a los que están bajo la Ley. Pero la ley acerca de los sacrificios no se dio a todos, sino sólo al pueblo hebreo. Luego no todos están obligados a los sacrificios.

2. los sacrificios se ofrecen a Dios para significar algo. Pero no todos entienden su significado. Luego no todos están obligados a ofrecer sacrificios.

3. a los sacerdotes se los llama sacerdotes por ofrecer sacrificios a Dios. Pero no todos son sacerdotes. Luego no todos están obligados a ofrecer

sacrificios.

Contra esto: está el que la oblación de sacrificios es de ley natural, como ya queda dicho (a.1). Pero lo que es de ley natural obliga a todos. Luego todos están obligados a ofrecer sacrificios.

Respondo: Que son dos las clases de sacrificios, como antes se dijo (a.2). La primera y principal la constituye el sacrificio interior, que obliga a todos, pues todos están obligados a ofrecer a Dios un espíritu devoto. Consiste la segunda en el sacrificio exterior, que, a su vez, se subdivide en dos. Uno es el que tan sólo es laudable, porque con él ofrecemos algo exterior como testimonio de nuestra sumisión a Dios. A ofrecerlo están obligados, aunque de manera diferente, quienes viven bajo la ley nueva o la antigua y los que no están bajo la ley. En efecto, los que están bajo la ley están obligados a ofrecer determinados sacrificios conforme a los preceptos de la ley. En cambio, aquellos que no tenían ley ninguna estaban obligados a expresar con prácticas exteriores su deseo de honrar a Dios, tal como convenía que se hiciera entre las gentes con quienes vivían; pero no con estas u otras prácticas determinadas. El segundo sacrificio exterior es aquel en que se emplean los actos externos de las otras virtudes para honrar a Dios. De éstos, unos caen bajo precepto, y obligan a todos; otros, a los que no todos están obligados, son de supererogación.

A las objeciones:

1. No todos estaban obligados a aquellos sacrificios determinados que preceptuaba la Ley; pero sí lo estaban, como acabamos de decir, a ofrecer algunos sacrificios interiores o exteriores.

2. , aunque no todos conozcan claramente el valor del sacrificio, sí lo conocen implícitamente, del mismo modo que tienen fe implícita (q.2 a.6-8).

3. Los sacerdotes ofrecen, no sólo por sí mismos, sino también por los demás, los sacrificios que se ordenan especialmente al culto divino. Y que hay otros sacrificios que puede ofrecer cualquiera por sí mismo a Dios, como consta por lo dicho (sol.; a.2).

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 85

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 86

Cuestión 86. Las oblaciones y primicias

Trataremos a continuación de las oblaciones y primicias (cf. q.85, introd.)

. Formulamos sobre este particular cuatro preguntas:

1. ¿Hay alguna oblación que obligue bajo precepto?
2. ¿A quiénes deben hacerse las oblaciones?
3. ¿Qué cosas se deben ofrecer?
4. Hablando en especial de las primicias, ¿están los hombres obligados a ofrecerlas necesariamente?

Artículo 1

¿Están los hombres obligados bajo precepto a hacer oblaciones?

Objeciones por las que parece que los hombres no están obligados bajo precepto a hacer oblaciones.

1. Porque, tal como queda dicho (1-2 q.103 a.3), los hombres en los tiempos evangélicos no están obligados a la observancia de los preceptos ceremoniales de la antigua ley. Pero el hacer oblaciones forma parte de los preceptos ceremoniales de la antigua ley, pues leemos (Ex 23,14): Tres veces al año celebraréis fiestas en mi honor; y a continuación (v.15) se añade: No aparecerás ante mí con las manos vacías. Luego actualmente los hombres no están obligados bajo precepto a hacer oblaciones.

2. las oblaciones dependen, antes de hacerse, de la voluntad del hombre, como nos consta por lo que dice el Señor: Si haces tu ofrenda ante el altar, cual si esto lo dejase al arbitrio de los oferentes. Pero una vez que se han hecho las ofrendas, ya no hay posibilidad de repetirlas. Luego de ningún modo está uno obligado bajo precepto a hacer oblaciones.

3. a todo aquel que está obligado a entregar algo a la Iglesia, si no cumple con su obligación, se le puede forzar mediante la negación de los sacramentos eclesíasticos. Pero parece ilícito denegar los sacramentos a quienes no hayan querido hacer ofrendas, según el Decreto aquel del Sexto Sínodo , recogido en 1 q.1: El que dispensa la sagrada comunión no exija nada de quien recibe tal gracia: si exige algo, que se lo deponga. Luego no están obligados los hombres necesariamente a hacer oblaciones.

Contra esto: está lo que dice San Gregorio : Procure todo cristiano ofrecer algo a Dios para el culto solemne de la misa.

Respondo: Que, conforme a lo explicado (q.85 a.3 ad 3), se da comúnmente el nombre de ofrenda a todas las cosas que se ofrecen y destinan al culto de Dios. Pero de tal modo que, si una cosa se ofrece para ser consumida a honra y gloria de Dios, como intentando cumplir al ofrecerla un rito sagrado obligatorio, no sólo es en este caso ofrenda, sino también sacrificio. Es por lo que se dice (Ex 29,18): Ofrecerás todo el carnero en holocausto sobre el altar: es ofrenda que se hace al Señor el olor suavísimo de la víctima de Dios; y en otra parte (Lev 2,1): Si alguien ofreciere la oblación de un sacrificio al Señor, su ofrenda será flor de harina. Pero si de tal modo se hace la entrega que permanece íntegra la ofrenda que deberá destinarse al culto divino o gastarse en lo que los ministros necesiten, entonces será oblación, no sacrificio.

Tales oblaciones, por tanto, son por naturaleza voluntarias, según aquello del Ex 25,2: Las recibiréis de quien espontáneamente las ofrece. Y, sin embargo, hay cuatro razones por las que uno puede estar obligado a hacerlas: la primera, por un convenio anterior, como en el caso en que a alguien se le concede una posesión eclesíastica con la obligación de hacer determinadas oblaciones en

determinadas fechas; si bien esto, hablando con propiedad, tiene razón de censo. La segunda, por manda o promesa anterior, como cuando alguien ofrece una donación entre vivos o deja en su testamento algo a la Iglesia, sean bienes muebles o inmuebles, que han de entregársele más tarde. La tercera, por necesidad de la Iglesia, como en el caso en que sus ministros no tuvieran con qué sustentarse. La cuarta, por una costumbre establecida, y así están obligados los fieles en algunas solemnidades a hacer la ofrenda acostumbrada. Sin embargo, en estos dos últimos casos, la oblación sigue siendo, en cierto modo, voluntaria en cuanto a la cantidad y la especie de los bienes ofrendados.

A las objeciones:

1. Los hombres en la nueva ley no están obligados a hacer oblaciones en virtud de las solemnidades legales, tal como prescribe el Éxodo, sino por algunas otras causas, como acabamos de decir.

2. Están obligados algunos a las oblaciones, no sólo antes de que se hayan hecho, como en el primero, tercero y cuarto modos, sino también después de que por manda o promesa se las da ya por hechas; pues se debe realmente hacer entrega de los bienes que a modo de manda se han ofrecido a la Iglesia.

3. Quienes no hacen las oblaciones debidas pueden ser castigados con la negación de los sacramentos; pero no por el mismo sacerdote a quien se deben hacer las ofrendas, para no dar la impresión de que exige algo por administrar los sacramentos, sino por algún superior.

Artículo 2

¿Las oblaciones se deben sólo a los sacerdotes?

Objeciones por las que parece que no sólo a los sacerdotes se deben las oblaciones.

1. Parece ser que las oblaciones principales son las víctimas destinadas a los sacrificios. Pero la Escritura llama víctimas a lo que se da a los pobres, conforme se lee en Heb, últ., 16: No os olvidéis de la beneficencia y de compartir con otros vuestros bienes, ya que con tales víctimas se gana el favor de Dios. Luego mucho más que a otros se deben las oblaciones a los pobres.

2. en muchas parroquias los monjes participan de las ofrendas. Pero no es lo mismo ser clérigo que ser monje, como dice San Jerónimo. Luego no sólo a los sacerdotes se deben hacer ofrendas.

3. los seglares, por voluntad de la Iglesia, compran tales ofrendas, por ejemplo, panes y cosas por el estilo. Pero no las compran sino con la idea de emplearlas para sus usos. Luego las oblaciones también pueden pertenecer a los seglares.

Contra esto: está lo que dice el canon del papa San Dámaso : Tan sólo a los sacerdotes que vemos que sirven a diario al Señor les es lícito comer y beber de las ofrendas presentadas dentro de la Iglesia, pues ya en el Antiguo Testamento prohibió el Señor a todos los israelitas, menos a Aarón y a sus hijos, comer los panes santos.

Respondo: Que el sacerdote está constituido, en cierto modo, como arbitro y medianero entre Dios y el pueblo, como leemos de Moisés (Dt 5), y por ello es el encargado de hacer llegar al pueblo los dogmas divinos y los sacramentos, y, a su vez, también por medio de él deben ofrecerse a Dios las cosas del pueblo, como las preces, sacrificios y oblaciones, conforme a aquel texto del Apóstol (Heb 5,1): Todo pontífice, tomado de entre los hombres en favor de los hombres, es instituido en las cosas que miran a Dios para ofrecer dones y sacrificios por

los pecados. Por tanto, las oblaciones que el pueblo presenta a Dios quedan a disposición de los sacerdotes, no sólo para que tomen de ellas lo que necesitan, sino también para distribuir las como administradores fieles, empleando una parte en atender al culto divino; otra, en el sustento propio, pues quienes sirven al altar del altar toman su parte; y una tercera, para los pobres, a quienes hay que mantener, en la medida de lo posible, con los bienes de la Iglesia, pues también el Señor, como escribe San Jerónimo, Super Mt., reservaba una porción para los pobres.

A las objeciones:

1. Lo mismo que las limosnas dadas a los pobres propiamente no son sacrificios, pero se las llama así porque se hacen por amor de Dios, de igual modo, y por la misma razón, se las puede llamar oblaciones, aunque tampoco en este caso hablamos con propiedad, ya que no se ofrecen inmediatamente a Dios. Realmente, las oblaciones propiamente dichas se ponen al servicio de los pobres, no por manos de los oferentes, sino a través del ministerio de los sacerdotes.

2. Los monjes o los demás religiosos pueden recibir ofrendas por tres razones. La primera, como pobres: por ministerio del sacerdote o por disposición de la Iglesia. La segunda, si son ministros del altar, en cuyo caso pueden recibir directamente las ofrendas que espontáneamente les ofrecen. La tercera, si las parroquias son suyas, y en este caso pueden recibirlas, porque se les deben, como rectores que son de una iglesia.

3. Ciertas ofrendas --los cálices, por ejemplo, y los ornamentos sagrados--, una vez que hayan sido consagradas, no pueden ser usadas por los seglares. Es así como hay que entender el decreto de San Dámaso. En cambio, de lo que no está consagrado sí pueden usar, porque lo administran los sacerdotes, y de ellos pueden adquirirlo a modo de donación y de venta.

Artículo 3

¿Pueden los hombres hacer oblaciones de todo lo que poseen lícitamente?

Objeciones por las que parece que no pueden los hombres hacer oblaciones de todo lo que poseen lícitamente.

1. Porque, según las leyes humanas, hace mal la meretriz en serlo; aunque no es inmoral el que cobre lo pactado, y, según esto, posee legítimamente. Pero no le es lícito hacer oblación de lo así ganado, según aquello de Dt 23,18: No harás oblación en la casa del Señor, tu Dios, del precio de la prostitución. Luego no es lícito hacer oblación de todo cuanto se posee legítimamente.

2. en ese mismo libro se prohíbe ofrecer en la casa de Dios el precio pagado por un perro. Pero es evidente que es justa la posesión de lo pagado por un perro en una venta justa. Luego no es lícito hacer oblación de todos los bienes poseídos legítimamente.

3. en Mal 1,8 se nos dice: Si se ofrece lo que está cojo o enfermo, ¿acaso no se obra mal? Pero es lícito poseer un animal cojo o enfermo. Luego, según parece, no de todo lo justamente poseído se puede hacer oblación.

Contra esto: está lo que se dice (Prov 3,9): Honra al Señor con los bienes de tu hacienda. Pero a la hacienda del hombre pertenece todo cuanto posee justamente. Luego de todo lo justamente poseído se puede hacer oblación.

Respondo: Que, como escribe San Agustín en su libro De Verb. Dom.: Si, después de haber robado a un inválido, con parte de los despojos sobornases a un juez para que dictara sentencia a tu favor, es tan grande la fuerza de la justicia, que una acción así a ti mismo tendría que parecer mal. Y tu Dios no es cual no

debes ser tú. Es por lo que se nos dice en Eclo 34,21: Impura es la oblación de quien inmola lo injustamente adquirido. Por lo que está claro que no se puede hacer oblación de los bienes que se han adquirido o se poseen injustamente.

En la antigua ley, en que todo era figura, a algunas cosas, por lo que significaban, se las tenía por impuras, y era ilícito ofrecerlas; pero en la nueva ley a toda criatura de Dios se la considera pura, conforme a lo que se nos dice en la carta a Tito 1,15. Así, pues, por razón de su naturaleza, cualquier cosa legítimamente poseída puede servir de oblación. Sólo accidentalmente ocurre que un bien legítimamente poseído no pueda ofrecerse. Por ejemplo, cuando tal ofrenda va en perjuicio de otro, como en el caso del hijo que ofrece a Dios lo que tiene obligación de emplear para el sustento de su padre, lo cual reprueba el Señor (Mt 15,5), o también por razones de escándalo, menosprecio o cosas por el estilo .

A las objeciones:

1. En la antigua ley se prohibía ofrecer el precio de la prostitución por su impureza. En la nueva ley, en cambio, por razón de escándalo: para que nadie piense que la Iglesia está a favor del pecado si acepta la ofrenda que se le hace de lo que pecando se ha obtenido.

2. Al perro, según la ley, se le tenía por animal impuro. Otros animales impuros, a pesar de serlo, eran rescatados y se podía ofrecer su precio, según aquello del Lev, últ., 27: Si se trata de un animal impuro, lo rescatará el que lo ofreciere. Pero al perro ni se le ofrecía ni se le rescataba: fuera porque los idólatras empleaban perros en los sacrificios a los ídolos, o también porque eran símbolo de la rapiña, que no puede constituir materia de oblación (Is 61,8). A pesar de todo, esta prohibición cesó en la nueva ley.

3. La ofrenda de un animal ciego o cojo se hacía ilícita por tres razones. La primera, por razón de aquel a quien se destinaba. De ahí aquellas palabras de Mal 1,8: Si ofrecéis para inmolarlo un animal ciego, ¿acaso no obráis mal? Pues convenía que en los sacrificios no hubiese defecto alguno. La segunda, por menosprecio. Porque allí mismo se añade en el versículo 12: Vosotros profanasteis mi nombre diciendo: La mesa del Señor está contaminada, y lo que se pone sobre ella es despreciable. La tercera, por un voto hecho anteriormente, por el que el hombre se comprometió a dar íntegro lo que había prometido. De ahí lo que se añade allí mismo (v.14): Maldito el fraudulento, que, teniendo en el rebaño machos y habiendo hecho un voto, sacrifica a Dios lo estropeado.

Estas mismas razones siguen en pie en la nueva ley. Pero, si cesasen, tal oblación no sería ilícita.

Artículo 4

¿Obliga a todos los hombres el pago de las primicias?

Objeciones por las que parece que no obliga a todos el pago de las primicias.

1. En Ex 13,9, después de haber dado la ley de los primogénitos, se añade: Esto será como señal en tu mano, con lo que parece que se trata de un precepto ceremonial. Pero los preceptos ceremoniales no son obligatorios en la nueva ley. Luego no obliga el pago de las primicias.

2. las primicias se ofrecían al Señor por algún beneficio especial hecho por El a su pueblo. De ahí lo que se dice en Dt 26,2.3: Tomarás las primicias de todas tus cosechas, te presentarás al sacerdote en funciones durante esos días, y le dirás: «Yo confieso hoy delante del Señor, tu Dios, que he entrado en la tierra

que El juró a nuestros padres que nos había de dar». Luego las demás naciones no están obligadas al pago de las primicias.

3. lo que uno tiene obligación de cumplir debe estar bien determinado. Pero la cantidad de las primicias no se determina ni en la nueva ni en la antigua ley. Luego no están los hombres obligados necesariamente al pago de las primicias.

Contra esto: está lo que se dice : Todo el pueblo tiene obligación de pagar a los sacerdotes los diezmos y primicias a las que tienen derecho, tal como hemos decretado.

Respondo: Que las primicias pertenecen a alguna de las clases de oblationes, porque se ofrecen a Dios con especial profesión de homenaje, conforme se lee en Dt 26,3 Tal es el motivo por el que allí mismo (v.4) se añade: El sacerdote, tomando la cesta de las primicias de manos de quien las trae, la pondrá delante del altar del Señor, tu Dios. Y a continuación (v. 10) se añade le manda que diga: Por ello ofrezco ahora los frutos de la tierra que el Señor me dio. Se ofrecían, pues, las primicias por una causa especial, a saber: en reconocimiento del beneficio divino, como queriendo testimoniar con ellas que recibían de Dios los frutos de la tierra y que, por tanto, se sentían obligados a ofrecer parte de ellos a Dios, según aquello de 1 Par, últ, 14: Lo que recibimos de tu mano, te lo damos. Y, puesto que a Dios debemos ofrecerle lo mejor, se preceptuó ofrecerle las primicias, como porción principal de los frutos de la tierra. Y habida cuenta de que al sacerdote se le instituye en favor del pueblo en las cosas que se refieren a Dios (Heb 5,1), por eso las primicias ofrecidas por el pueblo se las destinaba al uso de los sacerdotes, por lo cual leemos (Núm 18,8): Habló así el Señor a Aarón: Mira que te encomiendo la guarda de mis primicias.

Pertenece asimismo al derecho natural el que el hombre ofrezca en honor de Dios parte de las cosas que El le ha dado. Pero el que esta parte se entregue a tales personas, o se tome de los primeros frutos, o en tal cantidad, esto, ciertamente, se determinó en la antigua ley por derecho divino; en la nueva se lo determinó por una disposición eclesiástica por la que los hombres quedan obligados a pagar las primicias según las costumbres de cada lugar y la necesidad de los ministros de la Iglesia.

A las objeciones:

1. Los preceptos ceremoniales eran propiamente prefiguraciones del futuro, y así cesaron ante la presencia de la verdad prefigurada. Por el contrario, la ofrenda de las primicias simbolizaba un beneficio pasado, que, según el dictamen de la razón natural, daba origen a un deber de gratitud. Por eso, esta obligación, en lo que tiene de general, permanece.

2. Las primicias se ofrecían en la antigua ley no sólo por el beneficio de la tierra de promisión que Dios les había dado, sino también por el de los frutos de la tierra dados por Dios. Por eso se lee (Dt 26,10): Ofrezco las primicias de los frutos de la tierra que el Señor Dios me ha dado. Y esta segunda causa es común a todos los hombres.

Puede decirse también que así como la tierra de promisión fue un beneficio especial de Dios, de igual modo fue beneficio general hecho a todo el género humano la concesión del dominio de la tierra, según aquellas palabras del salmo 113,16: El ha dado la tierra a los hijos de los hombres.

3. , conforme escribe San Jerónimo : Por tradición recibida de nuestros mayores sabemos que, los que más, daban como primicias a los sacerdotes la cuadragésima parte, y los que menos, la sexagésima. Parece, pues, que entre

estos dos extremos debe fijarse la cuantía de las primicias que deben ofrecerse, de acuerdo con las costumbres del lugar. Se obró, sin embargo, razonablemente al no concretar con una ley la cantidad exacta de las primicias, porque, como ya hemos dicho, se las da a manera de ofrenda, y es esencial en las ofrendas el que sean voluntarias.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 86

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 87

Cuestión 87. Los diezmos

Trataremos ahora de los diezmos. Sobre esta materia planteamos cuatro problemas:

1. ¿Es obligatorio--b ajo precepto--el pago de los diezmos?
2. ¿De que cosas se deben dar los diezmos?
3. ¿A quiénes se deben dar?
4. ¿Quiénes están obligados a pagarlos?

Artículo 1

¿Están obligados los hombres con necesidad de precepto al pago de los diezmos?

Objeciones por las que parece que no están los hombres obligados bajo precepto al pago de los diezmos.

1. Porque el precepto de pagar los diezmos se dio en la ley antigua, como consta por estas palabras (Lev 27,30): Todos los diezmos de la tierra, así de la cosecha en grano como de los frutos de los árboles, son del Señor; y más adelante (v.32): Las décimas del ganado ovino, bovino y caprino, de todo cuanto pasa bajo el cayado del pastor, será consagrado al Señor. Pero este precepto no puede incluirse en el grupo de los preceptos morales, pues la razón natural no dicta el que deba preferirse la décima parte a la novena o la undécima. Luego se trata de un precepto judicial o ceremonial. Ahora bien: como antes se dijo (1-2 q.103 a.3; q.104 a.3), en el actual tiempo de la gracia, los hombres no estamos obligados a cumplir ni los preceptos ceremoniales ni los judiciales de la antigua ley. Luego tampoco al pago de los diezmos.

2. sólo aquello estamos obligados a observar los hombres, en los tiempos de gracia, que Cristo nos ha mandado por medio de sus apóstoles, conforme lo que se nos dice (Mt, últ., 20): Enseñándonos a guardar todo cuanto os he mandado; y a lo que dice San Pablo (Hech 20,27): Pues yo no anduve con subterfugios al anunciaros todo el plan de Dios. Pero ni la enseñanza de Cristo ni la de los apóstoles contiene nada referente al pago de los diezmos, pues las palabras del Señor (Mt 23,23): Bien estuvo hacer aquello, parece que deben referirse al tiempo pasado de las observancias legales, como dice San Hilario en su comentario Super Mt. : Este diezmo de las legumbres, útil para prefigurar los sucesos futuros, no debía omitirse. Luego los hombres, en el actual tiempo de la gracia, no están obligados al pago de los diezmos.

3. los hombres en este tiempo de la gracia no estamos más obligados a las observancias legales que los de antes de la ley. Pero los de antes de la ley no daban los diezmos obedeciendo a un mandato, sino únicamente en cumplimiento de un voto, pues leemos que Jacob (Gén 28,20) hizo un voto diciendo: Si Dios está conmigo y me protege en el camino por el que ando, etc., te ofreceré el diezmo de todo cuanto me dieres. Luego tampoco los del tiempo de la gracia estamos obligados a pagar los diezmos.

4. los hombres en la antigua ley estaban obligados a pagar tres clases de diezmos. Una se pagaba a los levitas, por lo que se dice (Núm 18,24): Los levitas se contentarán con la ofrenda de los diezmos que he puesto aparte para sus usos y menesteres. Había otra clase de diezmos de los que está escrito (Dt 14,22-23): Separarás la décima parte de todos los frutos cosechados cada año en tus tierras y comerás en la presencia del Señor, tu Dios, en el lugar que El elija. Y, finalmente, una tercera, de la que en el mismo capítulo (v.28-29) se añade: De tres en tres años pondrás aparte otro diezmo de todos los productos de ese tiempo

y lo dejarás a la entrada de tu casa, y vendrá el levita, que no tiene otra porción ni otra herencia entre vosotros, y el extranjero, el huérfano y la viuda que conviven contigo en tu ciudad, y comerán y se saciarán. Pero a los diezmos de la segunda y tercera clase no estamos obligados los hombres en el actual tiempo de la gracia. Luego tampoco a los de la primera.

5. lo que se debe sin determinación de tiempo obliga bajo pena de pecado si ordinariamente no se paga. Por tanto, si los hombres, en el actual tiempo de la gracia, estuviesen obligados bajo precepto al pago de los diezmos, en los lugares donde no se pagan estarían todos en pecado mortal y, por consiguiente, incurrirían también en él los ministros de la Iglesia por hacer la vista gorda. Pero esto parece un despropósito. Luego los hombres en el actual tiempo de la gracia no están obligados necesariamente al pago de los diezmos.

Contra esto: está lo que San Agustín dice, y hallamos también en el (Decreto de Graciano) XVI q. 1 : El pago de los diezmos constituye una deuda: quien se niega a pagarlos retiene bienes ajenos.

Respondo: Que los diezmos en la antigua ley se daban para el sustento de los ministros, por lo que se dice en Mal 3,10: Traed todos los diezmos a mi granero, para que haya alimentos en mi casa. De donde se deduce que el precepto del pago de los diezmos era en parte moral, como dictado por la razón natural, y en parte judicial, por proceder su fuerza obligatoria de su institución divina. En efecto, la razón natural dicta que el pueblo provea de lo necesario a los ministros encargados para bien del mismo del culto divino; al igual que debe sostener a su costa a quienes cuidan del bien común, como son los príncipes, los soldados y cualesquiera otros. De ahí el argumento del Apóstol (1 Cor 9,7) basado en las costumbres humanas: ¿Quién jamás milita a sus propias expensas? ¿Quién planta una viña y no come de sus frutos? Pero la determinación de la parte que en concreto se debía entregar a los ministros del culto divino no es de derecho natural, sino introducida por disposición divina de acuerdo con las condiciones de vida del pueblo al que se daba la ley. Estando éste dividido en doce tribus, la duodécima entre ellas, o sea, la de Leví, dedicada toda ella al servicio del culto divino, carecía de posesiones, por lo que convenía establecer, y así se hizo, que las once tribus restantes le diese el diezmo de sus cosechas (Núm 18,21) para que los levitas viviesen con cierto desahogo, y porque no habrían de faltar quienes por negligencia incumpliesen esta ley. Así, pues, en cuanto a la determinación de la décima parte, tal ley era un precepto judicial, al igual que muchas otras, dadas allí especialmente para mantener la igualdad entre unos y otros en conformidad con las peculiaridades de aquel pueblo. A todas estas leyes se les da el nombre de judiciales, aunque esto lógicamente no es óbice para que con ellas se simbolice el futuro, como sucedía con todos sus hechos, según aquellas palabras (1 Cor 10,11): Todas estas cosas les sucedían a ellos en figura. Coinciden en esto con los preceptos ceremoniales, establecidos principalmente para significar algo futuro. De ahí el que también el precepto de pagar los diezmos tenga su valor simbólico, por el hecho de que la décima parte es signo de perfección. Y lo es porque el diez es, en cierto modo, número perfecto, por ser el primer límite de todos los números, más allá del cual éstos no pasan, sino que se repiten a partir del uno. Se queda el contribuyente con las otras nueve partes como queriendo dar a entender que lo suyo es la imperfección, y que la perfección, que Cristo ha de traer, hay que esperarla de Dios. Eso sí, a pesar de todo, el precepto de los diezmos no es ceremonial, sino judicial, como se ha dicho.

Existe también esta diferencia entre los preceptos ceremoniales y los

judiciales de la ley, conforme a lo expuesto (1-2 q.104 a.3): que es ilícita la observancia de los ceremoniales en los tiempos de la nueva ley; los judiciales, en cambio, aunque no obligan en los tiempos de la gracia, pueden observarse sin pecado; y pueden incluso ser obligatorios si así lo establece la autoridad competente. Y así como hay un precepto judicial de la antigua ley que ordena que devuelva cuatro ovejas quien haya robado una (Ex 22,1) --precepto que, si un rey renovase, sus súbditos tendrían obligación de cumplir--, hay asimismo un mandamiento de la Iglesia, la cual con sentido humanitario y haciendo uso de su autoridad, obliga a los suyos en estos tiempos de la nueva ley al pago de los diezmos. Lo hace, sin duda, para que el pueblo del Nuevo Testamento dé a sus ministros más que el pueblo del Antiguo a los suyos por el hecho de que el pueblo de la nueva ley está obligado a una perfección mayor, según aquello de Mt 5,20: Si no abunda vuestra justicia más que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos; y habida cuenta, asimismo, de que los ministros del Nuevo Testamento superan en dignidad a los del Antiguo, como demuestra el Apóstol (2 Cor 3,7).

Así, pues, es manifiesto que los hombres están obligados a pagar los diezmos en parte por derecho natural y en parte porque así lo manda la Iglesia, la cual, pesadas las circunstancias de tiempo y personas, podría determinar que se pagase una cantidad distinta de la que se paga .

A las objeciones:

1. Basta y sobra con lo dicho para responder a la primera.
2. El precepto del pago de los diezmos, en lo que tenía de moral, lo recogió el Señor en el Evangelio cuando dijo (Mt 10,10): Digno es el obrero de su recompensa. Y otro tanto dice el Apóstol (1 Cor 9,4ss). Mas la determinación exacta de la cantidad que hay que pagar está reservada a la Iglesia.
3. Antes de la antigua ley no había determinados ministros encargados del culto divino. No obstante, se nos dice que los primogénitos eran los sacerdotes, y ellos recibían porción doble. Por tanto, aún no se había determinado la parte que debería entregarse a los ministros del culto, sino que cuando oficiaban, cada cual les daba espontáneamente lo que bien le parecía. Así es como Abrahán, por cierto instinto profético, dio el diezmo a Melquisedec, sacerdote del Dios altísimo (Gen 14,20). Y algo semejante hizo Jacob al comprometerse con voto a dar el diezmo; aunque no parece que hubiese hecho el voto como obligándose con él a entregarlo a algún ministro, sino a destinarlo al culto divino, o sea, a la oblación de sacrificios; de ahí lo que expresamente dice: Te ofreceré el diezmo.
4. La segunda clase de diezmos, los que se reservaban para la oblación de sacrificios, en la nueva ley ya no tienen razón de ser por el cese de las víctimas legales. Por el contrario, los de la tercera clase, los que debían comer juntamente con los pobres, en la nueva ley son más cuantiosos, porque el Señor no sólo manda entregar a los pobres la décima parte, sino todo lo superfluo, según aquel texto de Lc 22,41: Lo que os sobra, dadlo como limosna. Incluso los mismos diezmos que se dan a los ministros deben ellos distribuirlos, poniéndolos al servicio de los pobres.
5. Los ministros de la Iglesia deben preocuparse más de promover el bien espiritual del pueblo que de recoger los bienes temporales. Tal es la causa por la que el Apóstol no quiso usar del derecho que el Señor le había concedido, a saber: el de ser sustentado por aquellos a quienes predicaba el Evangelio, para no poner con ello algún impedimento al Evangelio de Cristo (1 Cor 9,12). Y no pecaban, a pesar de todo, quienes no le socorrían, ya que, de lo contrario, el

Apóstol no hubiese dejado de corregirlos. Es igualmente laudable la conducta de los ministros de la Iglesia que no reclaman los diezmos eclesiásticos donde no se podría hacer sin escándalo, por la falta de costumbre o por alguna otra causa. Y no están, a pesar de todo, en estado de condenación aquellos que no los pagan en donde la Iglesia no los pide: a no ser, si acaso, por obstinación, en el supuesto de que hayan hecho propósito de no pagarlos aun cuando se los pidiesen.

Artículo 2

¿Hay obligación de dar los diezmos de todas las cosas?

Objeciones por las que parece que los hombres no están obligados a dar los diezmos de todas las cosas.

1. El pago de los diezmos parece haber sido introducido por la antigua ley. Pero en la antigua ley no se da ningún precepto acerca de los diezmos personales (llamamos así a los que se pagan de lo que una persona adquiere por su propio trabajo, por ejemplo, con el comercio o la milicia). Luego nadie está obligado a pagar el diezmo de tales bienes.

2. no debe hacerse oblación de lo mal adquirido, como antes dijimos (q.86 a.3). Pero las oblaciones que se hacen directamente a Dios parece que pertenecen con mayor razón al culto divino que los diezmos que se dan a sus ministros. Luego tampoco se deben pagar los diezmos de lo mal adquirido.

3. en el Levítico (últ., 30,32) no se manda pagar el diezmo a no ser de los productos de la tierra, de los frutos de los árboles y de los animales que pasan bajo la vara del pastor. Pero, además de todo esto, hay otras cosas menudas de las que el hombre obtiene beneficios, tales como las hierbas que nacen en el huerto, y de lo demás por el estilo. Luego tampoco de nada de esto hay obligación de dar el diezmo.

4. no puede pagar el hombre sino lo que tiene en su poder. Ahora bien: no todo cuanto el hombre recoge como fruto de la tierra o de los animales permanece en su poder, pues hay cosas que le son arrebatadas por el hurto o la rapiña; otras pasan, porque las vende, a ser propiedad ajena; y otras, finalmente, las debe a distintas personas, por ejemplo, el pago de los tributos a los príncipes y el salario a los obreros. Luego no hay obligación de pagar el diezmo de tales bienes.

Contra esto: está lo que leemos (Gén 28,22): De todo lo que me dieres, te ofreceré el diezmo. Pero todo lo que el hombre tiene es don de Dios. Luego de todo debe dar el diezmo .

Respondo: Que se ha de juzgar de cada cosa atendiendo, ante todo y sobre todo, a su raíz. Mas la raíz en que se funda el pago de los diezmos es la obligación de recompensar con bienes temporales a los sembradores de bienes espirituales, según aquello del Apóstol (1 Cor 9,11): Si sembramos en vosotros bienes espirituales, ¿qué mucho que recojamos bienes materiales? En esto se funda, pues, la Iglesia para exigir el pago de los diezmos. Ahora bien: todo cuanto posee el hombre se halla comprendido en el grupo de los bienes materiales. Por tanto, de todo cuanto posee tiene que pagar los diezmos.

A las objeciones:

1. Había una razón especial para que en la antigua ley no se diera un precepto acerca de los diezmos personales. Se fundaba en la condición especial de aquel pueblo. Y es que en él las otras tribus tenían todas ellas posesiones con las que podían proveer suficientemente a los levitas, que carecían de ellas; si bien es verdad que no se les prohibía a estos últimos la obtención de beneficios con

otras ocupaciones honestas. En cambio, el pueblo de la nueva ley está esparcido por todo el mundo, y una gran mayoría de fieles no tiene posesiones, sino que vive a base de algún negocio. Estos no contribuirían con nada al sustento de los ministros si no pagasen los diezmos del fruto de su trabajo. Por si fuera poco, a los ministros de la nueva ley se les prohíbe inmiscuirse en negocios lucrativos, según aquello de 2 Tim 2,4: Ninguno de los que militan para Dios debe andar metido en negocios seculares. De ahí el que en la nueva ley haya obligación de pagar los diezmos personales, según la costumbre del país y la necesidad de los ministros. De ahí también lo que San Agustín dice, y encontramos asimismo en XVI q.1 cap. Décimas : Para el diezmo del lucro de la milicia, del negocio y de la industria.

2. Los bienes se adquieren mal de dos modos. Primero, porque la misma adquisición es injusta, como cuando provienen del robo o de la usura, en cuyo caso el hombre está obligado a restituirlos, no a dar el diezmo de ellos. Sin embargo, si un usurero compra un campo con lo ganado mediante la usura, debe pagar el diezmo de los frutos que recoge, ya que tales frutos no proceden de la usura, sino que son don de Dios. Segundo, por emplear para adquirirlos medios deshonestos, como en el caso de la prostitución, la farándula y otros similares. Estos no hay obligación de restituirlos. De ahí el que deba pagarse el diezmo de ellos como cualquier otro diezmo personal. La Iglesia, sin embargo, no debe aceptarlos mientras vivan en pecado quienes los ofrecen, para no dar la impresión de ser cómplice del mismo; pero, una vez que se hayan arrepentido, no hay inconveniente en recibirlos.

3. De lo que se ordena a un fin se ha de juzgar cual corresponde a tal fin. Los diezmos, pues, deben pagarse no fijándose en la naturaleza de lo que se da, sino en el fin con que se dan, que es ayudar a los ministros, con cuya dignidad está reñido el que reclamen aún lo más menudo con todo rigor. Tal proceder, en efecto, se lo tomarían a mal, como el Filósofo enseña en el IV Ethic. . Y éste es el motivo por el que la antigua ley no determinó nada acerca del pago de estas pequeneces, sino que lo dejó al arbitrio de quien quisiera pagarlos, por aquello de que lo muy pequeño casi no se tiene en cuenta. De ahí que los fariseos, como reivindicando para sí la perfecta observancia de la ley, pagasen incluso el diezmo de tales minucias (Mt 23,23). Y no es por esto por lo que el Señor los reprende, sino únicamente porque menospreciaban lo más importante, o sea, los preceptos espirituales. Nos da a entender, sin embargo, que por su minuciosidad eran más bien encomiables cuando dice: Bien estaba el practicar tales cosas, refiriéndose sin duda a los tiempos de la ley, como expone el Crisóstomo. Parece asimismo que en todo esto hay más de conveniencia que de obligación. Y así, en la actualidad, nadie está obligado a pagar los diezmos de estas menudencias, a no ser, si acaso, por la costumbre del país.

4. De los bienes hurtados o robados no está obligado el dueño a pagar los diezmos hasta que los recupere, a no ser que el daño le sea achacable por su propia culpa o negligencia, pues no por ello la Iglesia debe sufrir daño alguno. Pero en el supuesto de que venda el trigo antes de pagar los diezmos, puede la Iglesia exigirlos no tan sólo al comprador, por tener en su poder la parte que le pertenece a ella, sino también al vendedor, que, en lo que está de su parte, es culpable de este fraude. Mas si uno de los dos paga, el otro no está obligado a pagar. Se debe pagar, pues, el diezmo de los frutos de la tierra en cuanto que son un don de Dios. De donde se sigue que el pago de los diezmos no es de menos importancia que el de los tributos o el del salario debido a los obreros. Por tanto,

no deben deducirse los tributos y el salario de los obreros antes de pagar los diezmos, sino que se han de tomar de la totalidad de los frutos .

Artículo 3

¿Se deben pagar los diezmos a los clérigos?

Objeciones por las que parece que no hay obligación de pagar los diezmos a los clérigos.

1. Se les daban en la antigua ley los diezmos a los levitas porque carecían de posesiones (Núm 18,23.24). Pero los clérigos en el Nuevo Testamento tienen no sólo las posesiones patrimoniales --en algunos casos--, sino también las eclesiásticas. Reciben, además, las primicias y las ofrendas por los vivos y difuntos. Luego está de sobra el pago de los diezmos.

2. sucede a veces que un agricultor tiene su domicilio en una parroquia y cultiva campos que posee en otra; o que un pastor tiene su rebaño parte del año en los términos de una parroquia y el resto del año en los de otra; o que tiene su redil en una parroquia y apacienta en otra sus ovejas. Pero en estos y otros casos semejantes, no parece que pueda saberse a ciencia cierta a qué clérigos deben pagarse los diezmos. Luego no parece que deban pagarse los diezmos a determinados clérigos.

3. existe en algunos países la costumbre de que los soldados reciban de la Iglesia los diezmos a título de feudo. También reciben diezmos ciertos religiosos. Luego no parece que se dan sólo a los clérigos que tienen cura de almas.

Contra esto: está lo que leemos (Núm 18,21): Yo di a los hijos de Leví todos los diezmos de Israel en posesión por el servicio que me prestan en el tabernáculo. Pero los clérigos son los sucesores de los hijos de Leví en el Nuevo Testamento. Luego sólo a ellos deben pagarse los diezmos.

Respondo: Que, al hablar de los diezmos, se han de tener en cuenta dos cosas, a saber: el derecho a recibirlos y los bienes que se dan y designan con el nombre de diezmos . El derecho a recibir los diezmos es espiritual, por ser correlativo al deber de cargar, pagándolos a los ministros del altar, con los gastos de su ministerio; y de recompensar con bienes temporales a quienes siembran en nosotros bienes espirituales (1 Cor 9,11), lo cual se refiere únicamente a los clérigos que tienen cura de almas. Por consiguiente, sólo ellos tienen tal derecho. En cambio, las cosas que se entregan y designan con el nombre de diezmos son bienes materiales. De ahí el que puedan redundar en beneficio de cualquiera y el que incluso los seglares puedan hacer uso de ellos.

A las objeciones:

1. En la antigua ley, como expusimos (a.1 ad 4), había diezmos especialmente destinados al socorro de los pobres. Pero en la nueva ley se dan los diezmos al clero, no para su sustento únicamente, sino también para socorrer con ellos a los pobres. No son, pues, algo superfluo, sino necesario para lograr este fin las posesiones eclesiásticas, las oblaciones y las primicias juntamente con los diezmos.

2. Los diezmos personales se deben a la iglesia de la parroquia en que se habita. En cambio, los diezmos de la tierra parece que pertenecen a la iglesia en cuyos términos se encuentran las fincas. Sin embargo, el derecho establece que en esto debe uno atenerse a las costumbres de largo arraigo. En cuanto al pastor que en diversas épocas apacienta su rebaño en dos parroquias, debe pagar los diezmos a una y otra proporcionalmente. Y puesto que los frutos del rebaño provienen del pasto, se deben pagar sus diezmos a la iglesia en cuyo territorio

pace el ganado más bien que a aquella en que se encuentra el redil.

3. Al igual que la iglesia puede entregar a un laico lo que recibe como diezmo, también puede concederle que reciba los diezmos que ella debía percibir por un derecho reservado a sus ministros. Y esto puede ser por necesidad de la misma iglesia, como en el caso de los diezmos concedidos en feudo a los soldados, o para ayudar a los pobres, tales como las limosnas dadas a ciertos religiosos laicos o a los que no tienen cura de almas. Hay, sin embargo, ciertos religiosos que, por tener cura de almas, tienen derecho a recibir los diezmos.

Artículo 4

¿Están obligados también los clérigos a pagar los diezmos?

Objeciones por las que parece que incluso los clérigos están obligados a pagar los diezmos.

1. Por derecho común, la iglesia parroquial debe recibir los diezmos de las fincas que están en su territorio. Pero a veces los clérigos tienen fincas propias en el territorio de una iglesia parroquial, o se da el caso de que una iglesia tiene en otras posesiones eclesiásticas. Luego los clérigos, según parece, están obligados a pagar los diezmos de sus fincas.

2. algunos religiosos son clérigos y, a pesar de serlo, están obligados a dar los diezmos a las iglesias por fincas que cultivan ellos mismos con sus propias manos. Luego, según parece, los clérigos no están exentos del pago de los diezmos.

3. lo mismo que se preceptúa (Núm 18,21) que los levitas reciban los diezmos del pueblo, se les manda también a ellos que los den al Sumo Sacerdote (v.26ss). Luego por la misma razón que los laicos deben dar los diezmos a los clérigos, éstos están obligados a darlos al Sumo Pontífice.

4. lo mismo que los diezmos deben destinarse al sustento de los clérigos, se ha de subvenir también con ellos a las necesidades de los pobres. Luego si los clérigos están excusados del pago de los diezmos, por igual razón lo están los pobres. Pero esto segundo es falso. Luego también lo primero.

Contra esto: está lo que dice la decretal del papa Pascual II : Nuevo género de exacción es el que los clérigos exijan diezmos a los clérigos.

Respondo: Que no puede ser la misma la causa del dar y del recibir, como tampoco la del hacer y el padecer. Puede suceder, no obstante, que, tratándose de diversas causas y dones diversos, sea uno mismo el que da y el que recibe, es decir, el sujeto agente y el paciente. A los clérigos, pues, en cuanto que son ministros del altar, sembradores en el pueblo de bienes espirituales, los fieles les deben dar los diezmos. Y, según esto, los clérigos, en cuanto tales, esto es, en cuanto poseedores de bienes eclesiásticos, no están obligados al pago de los diezmos. Lo están, eso sí, por otras causas, a saber: por los bienes que poseen en propiedad, ya sea por haberlos heredado de sus padres, o por haberlos comprado, o porque los han adquirido de manera similar.

A las objeciones:

1. La primera objeción queda resuelta con lo que acabamos de decir: porque los clérigos, lo mismo que los demás, están obligados a pagar los diezmos de sus propias posesiones a la iglesia parroquial, aunque formen parte de la misma, ya que una cosa es tener algo como propio y otra como bien común. Los bienes eclesiásticos no están obligados a pagar los diezmos, aunque se hallen en los términos de otra parroquia.

2. Los religiosos clérigos, si tienen cura de almas, por el hecho de

dispensar al pueblo bienes espirituales, no sólo no tienen obligación de dar los diezmos, sino que están facultados para recibirlos. Pero es distinto el caso de los restantes religiosos, aun tratándose de clérigos, que no proveen al pueblo de bienes espirituales. Estos están obligados por derecho común a dar los diezmos, si bien gozan de cierta inmunidad por diversas concesiones hechas a su favor por la Sede Apostólica .

3. En la antigua ley las primicias se debían a los sacerdotes y las décimas a los levitas. Y como los levitas estaban subordinados a los sacerdotes, el Señor mandó que ellos, en lugar de primicias, pagasen al Sumo Sacerdote el diezmo del diezmo. De ahí, por la misma razón, el que ahora los clérigos deberían pagar el diezmo al Sumo Pontífice, si así lo exigiera, pues la razón natural dicta que a la persona que tiene a su cargo el bien común del pueblo se le provea de los recursos con que llevar a cabo lo que a todos interesa.

4. Los diezmos deben llegar como ayuda a los pobres a través de la administración de los mismos por los clérigos. Por tanto, no hay motivo para que los pobres los reciban, sino que están obligados a darlos.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 87

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 88

Cuestión 88. El voto

A continuación trataremos del voto, por el que se promete una cosa a Dios (cf. q.85, introd.). Y sobre este tema hacemos doce preguntas:

1. ¿Qué es el voto?
2. ¿Qué cosas son materia de voto?
3. ¿Hay obligación de cumplirlo?
4. ¿Conviene hacer votos?
5. ¿De qué virtud es acto el voto?
6. ¿Hay mayor mérito en la acción con voto que sin él?
7. ¿Qué es lo que da solemnidad al voto?
8. ¿Pueden hacer votos los que están bajo la potestad de otros?
9. ¿Pueden los niños obligarse con voto a entrar en religión?
10. ¿Se pueden dispensar o conmutar los votos?
11. ¿Puede dispensarse el voto solemne de continencia?
12. ¿Se debe recurrir al superior para obtener la dispensa del voto?

Artículo 1

¿Consiste el voto solamente en el propósito de la voluntad?

Objeciones por las que parece que el voto consiste únicamente en el propósito de la voluntad.

1. Para algunos, el voto es la concepción de un buen propósito por el que, con firme deliberación, alguien se obliga ante Dios a hacer una cosa o a no hacerla. Pero concebir un buen propósito, con todo lo que esto conlleva, puede consistir en un solo movimiento de la voluntad. Luego el voto consiste en el solo propósito de la voluntad.

2. el mismo nombre de voto se deriva, al parecer, de voluntad: pues se dice que uno hace según su propio voto aquello que hace voluntariamente. Pero el propósito es un acto de la voluntad, mientras que la promesa lo es de la razón. Luego el voto consiste únicamente en un acto de la voluntad.

3. el Señor dice (Lc 9,62): Nadie que después de poner la mano en el arado vuelve su vista atrás es apto para el reino de los cielos. Pero uno, por el propio hecho de proponerse obrar bien, pone ya su mano en el arado. Luego, si mira hacia atrás, desistiendo de su buen propósito, no es apto para el reino de Dios. Por tanto, por sólo el buen propósito, está uno ya obligado ante Dios, aun cuando no haya hecho ninguna promesa. Luego, según parece, el voto consiste únicamente en el propósito de la voluntad.

Contra esto: está lo que leemos (Ecl 5,3): Si has hecho un voto a Dios, no tardes en cumplirlo: pues le desagradan la promesa infiel y la imprudente. Luego hacer un voto es prometer, y el voto es una promesa.

Respondo: Que el voto implica cierta obligación de hacer o de omitir algo. Mas los hombres nos obligamos los unos a los otros por medio de promesas, y toda promesa es acto de la razón, facultad de ordenar. Y es que, así como los hombres por el mandato o la súplica ordenan en cierto modo qué es lo que los otros deben hacer para ellos, de igual modo, por la promesa, ordenan qué es lo que ellos han de hacer para bien de los demás. Pero las promesas de hombre a hombre no pueden hacerse sino con palabras o cualesquiera otros signos exteriores. A Dios, en cambio, se le puede hacer una promesa sólo mentalmente, porque, como se nos dice (1 Re 16,7): Los hombres ven lo que aparece fuera; Dios, en cambio, escudriña el corazón. Nos valemos, sin embargo, en algunos casos, de palabras para excitarnos a nosotros mismos, como ya se dijo al tratar de

la oración (q.83 a.12), o para poner a otros como testigos, de modo que desistamos de infringir el voto no sólo por el temor de Dios, sino también por respeto a los hombres. La promesa, a su vez, procede del propósito de hacer algo. Y el propósito, por su parte, exige previa deliberación: pues es un acto de la voluntad deliberada. Por tanto, se requieren necesariamente para el voto estas tres cosas: primero, la deliberación; segundo, el propósito de la voluntad; finalmente, la promesa, que es lo que constituye la esencia del voto. Sin embargo, se añaden, a veces, otras dos cosas como refuerzo del voto, a saber: la pronunciación de la palabra, según aquello del salmo 63,13: Te cumpliré mis votos: los que pronunciaron mis labios; y, a su vez, el testimonio de otras personas. De ahí las siguientes palabras del Maestro : El voto es testificación de una promesa voluntaria que debe hacerse a Dios, de cosas que son de Dios. Bien es verdad que la palabra testificación podría referirse, hablando con propiedad, al testimonio interior.

A las objeciones:

1. La concepción de un buen propósito no se refuerza con la deliberación, a no ser cuando tal deliberación va seguida de una promesa.

2. La voluntad mueve a la razón a prometer algo de lo que está sometido a su imperio. Y, por tanto, al voto le viene el nombre de la palabra voluntad, porque, por así decirlo, ésta es su primer motor.

3. El que pone la mano en el arado ya hace algo. Sin embargo, el que sólo se lo propone, todavía no hace nada. En cambio, aquel que promete ya comienza a dar los primeros pasos, aunque no cumpla aún lo prometido: como aquel que pone la mano en el arado todavía no ara, pero pone ya manos a la obra.

Artículo 2

El voto que se hace, ¿debe tener siempre como materia un bien mejor?

Objeciones por las que parece que el voto que se hace no debe tener siempre como materia un bien mejor.

1. Porque llamamos bien mejor a lo que es materia de supererogación. Pero se hacen votos no sólo en materia de supererogación, sino también en cosas necesarias para nuestra salvación. Y así, en el bautismo hacen los hombres el voto de renunciar al diablo y a sus pompas y de mantenerse en la fe, como dice la Glosa sobre aquellas palabras del salmo 75,12: Haced votos al Señor, vuestro Dios, y cumplidlos. Y Jacob hizo voto de tener al Señor por su Dios (Gén 28,21). Pero las cosas de que aquí se trata son del todo necesarias para nuestra salvación. Luego los votos no se hacen sólo de un bien mejor.

2. nos consta que a Jefté se le menciona en el catálogo de los santos (Heb 11,32). Ahora bien: como leemos en Jue 11,39, él mismo mató a su hija inocente en cumplimiento de un voto. Luego si tenemos en cuenta que la occisión de un inocente no es un bien mejor, sino algo de suyo ilícito, parece que puede hacerse voto no sólo de un bien mejor, sino también de lo ilícito.

3. lo que redunde en detrimento de la persona, o lo que no sirve para nada, no tienen razón de bien mejor. Pero a veces se hacen votos de vigiliias y ayunos desmesurados, que ponen en peligro a la persona. También, en algunos casos, de cosas indiferentes y de cosas que no valen para nada. Luego no siempre la materia del voto es un bien mejor.

Contra esto: está lo que leemos (Dt 23,22): Si nada prometes, no pecas.

Respondo: Que, como expusimos antes (a.1), el voto es una promesa hecha a Dios. Pero la promesa trata de lo que uno quiere realizar en favor de

otro; pues no sería una promesa sino una amenaza el que uno asegurase a otro que iba a hacer algo contra él. Sería asimismo vano prometerle a otro lo que no le agrada. Y, según esto, puesto que todo pecado va en contra de Dios, y que nada le es acepto sino lo que es virtuoso, sigúese que no se deben hacer votos de ninguna cosa ilícita ni de cosas indiferentes, sino sólo de actos de virtud.

Pero, por el hecho de que el voto implica una promesa voluntaria, y que la necesidad excluye la voluntariedad, lo que absoluta y necesariamente tiene que ser o no ser no es de ningún modo materia de voto, pues sería una necesidad el que uno prometiese, por ejemplo, morir o volar. En cambio, lo que no implica necesidad absoluta, sino sólo necesidad de fin, y esto porque sin ello no puede haber salvación, es materia de voto en cuanto tiene de acción voluntaria, mas no en lo que tiene de necesidad. Por último, lo que no supone necesidad absoluta, ni es tampoco necesario para conseguir el fin, es del todo voluntario y constituye la materia más propia del voto. A esto es a lo que se llama bien mayor, en comparación con el bien que comúnmente es necesario para nuestra salvación. Tal es la razón por la que, hablando con propiedad, decimos que el voto es de un bien mejor .

A las objeciones:

1. Son materia de voto en los bautizados la renuncia a las pompas del diablo y el guardar la fe de Cristo, porque, aunque se trata de cosas necesarias para la salvación, se hacen voluntariamente. Y algo parecido hay que decir del voto de Jacob. Aunque también podría pensarse que hizo voto de tener al Señor por Dios, en cuanto que se comprometió con ello a tributarle un culto especial al que no estaba obligado. Nos referimos a la oblación de diezmos y otras cosas por el estilo de que se hace mención allí mismo (v.22).

2. Hay cosas que, pase lo que pase, siempre son buenas, como las obras virtuosas. Estas pueden constituir de manera absoluta materia de voto. Algunas, por el contrario, suceda lo que suceda, siempre son malas, como las que de suyo son pecado. Y éstas de ningún modo pueden ser materia de voto. Otras, finalmente, en sí consideradas, son buenas, y según esto, no hay inconveniente en que sean materia de voto; pero pueden acabar mal, y en este caso no obliga su cumplimiento. Tal fue el triste desenlace en el voto de Jefe, el cual, según se nos dice (fue 11,30-31), hizo voto al Señor diciendo: Si pusieses en mis manos a los hijos de Ammón, el primero que a mi vuelta, regresando ya en paz, salga de las puertas de mi casa a mi encuentro, lo ofreceré en holocausto al Señor. Esta promesa, efectivamente, podía tener mal desenlace si salía a su encuentro un animal no sacrificable, por ejemplo, un asno, o si salía un hombre, que fue lo que sucedió. De ahí lo que a este propósito dice San Jerónimo : Fue un necio al hacer el voto, por falta de discreción, y despiadado al cumplirlo. A pesar de todo, se comienza advirtiendo en ese mismo pasaje que el Espíritu del Señor actuó sobre él: porque la fe y devoción que le movieron a hacer el voto provenían del Espíritu Santo. Por eso se le pone en el catálogo de los santos, y también por la victoria que obtuvo, y porque probablemente se arrepintió de tal iniquidad, que, a pesar de todo, era figura de un bien.

3. La mortificación del propio cuerpo con vigiliias y ayunos, por ejemplo, no es algo grato a Dios, a no ser por lo que tiene de acto de virtud, esto es, en la medida en que se hace con la debida discreción, de manera que sirva de freno a la concupiscencia y la naturaleza no se resienta por excederse en la carga. Con tales precauciones se puede hacer de estos ejercicios penosos materia de voto . Por lo que el Apóstol, después de haber dicho (Rom 12,1): Presentad vuestros cuerpos

como víctima viva, santa, grata a Dios, añada: sea éste vuestro culto razonable. Y porque, en lo que a nosotros mismos se refiere, con facilidad incurrimos en excesos, lo mejor será que tales votos se cumplan u omitan según el parecer del superior. De tal forma, sin embargo, que, si el cumplimiento del voto resulta grave y manifiestamente incómodo, no habrá en este caso obligación de guardarlo.

Y lo que es todavía más, los votos de cosas vanas e inútiles, más bien que cumplirlos, hay que reírse de ellos.

Artículo 3

¿Todo voto obliga a su cumplimiento?

Objeciones por las que parece que no todo voto obliga a su cumplimiento.

1. El hombre necesita de la ayuda de otros hombres más que Dios, que no tiene necesidad de nuestros bienes (Sal 15,2). Pero una simple promesa hecha a un hombre no obliga a su cumplimiento, según las leyes humanas, basadas, según parece, en la inconstancia de la voluntad del hombre. Luego mucho menos obligatoria es la simple promesa hecha a Dios, a la que llamamos voto.

2. nadie está obligado a lo imposible. Pero, a veces, resulta a uno imposible cumplir lo que prometió con voto, o porque es algo que depende de lo que decidan otros, como cuando uno hace voto de entrar en un monasterio y los monjes de éste no le quieren recibir; o por algún contratiempo con el que no se contaba, como en el caso de la mujer que hizo voto de virginidad y más tarde fue violada; o en el del varón que prometió dar dinero y después lo perdió. Luego no siempre los votos son obligatorios.

3. aquello que uno tiene obligación de pagar, debe pagarlo cuanto antes. Pero no está uno obligado a cumplir sin demora lo que prometió con voto, sobre todo cuando el voto depende de una condición futura. Luego el voto no siempre es obligatorio.

Contra esto: está lo que dice el Ecl 5,3-4: Cumple cuanto has prometido. Mucho mejor es no hacer un voto que dejar de cumplir la promesa que has hecho.

Respondo: Que el cumplimiento de las promesas es un deber de fidelidad humana; por lo que dice San Agustín que, fidelidad se deriva de *fiunt dicta* (se cumple la palabra dada). Ahora bien: más que a nadie, debe el hombre fidelidad a Dios, no sólo por razón de su dominio, sino también por los beneficios que de El ha recibido. Y, por tanto, es muy grande la obligación que el hombre tiene de cumplir los votos que hizo, ya que esto pertenece a la fidelidad que debe a Dios, y el quebrantamiento de los votos es una especie de infidelidad. Por eso Salomón, señalando el motivo por el que deben cumplirse los votos, dice: La promesa infiel desagrada a Dios.

A las objeciones:

1. Por cuestión de honestidad moral obliga cualquier promesa de hombre a hombre: se trata de una obligación de derecho natural. Pero, para que uno se sienta obligado por su promesa ante la ley civil, hacen falta algunos otros requisitos. Por lo que a Dios se refiere, aunque no necesita de nuestros bienes, nuestra obligación para con El es máxima. Y así el voto que a El se le hace es el más obligatorio.

2. Si lo que se prometió con voto termina siendo, por cualquier causa, imposible, debe cumplir el hombre lo que está en su mano, de suerte que tenga por lo menos prontitud de voluntad para hacer lo que puede. Por tanto, el que hizo voto de entrar en un monasterio, debe esforzarse cuanto pueda para

conseguir que lo admitan en él. Y si, en realidad, su intención principal fue obligarse a entrar en religión y, como consecuencia de esto, eligió esta orden o este lugar como los más aptos, en este caso está obligado a entrar en otro sitio si no puede lograr que lo reciban donde tenía proyectado. Pero si su intención principal fue obligarse a ingresar precisamente en tal orden religiosa o en determinado monasterio por la especial complacencia que le causan tal religión o tal sitio, no queda obligado a entrar en otros si éstos no quieren admitirle.

Y si, por su culpa, se le hizo a uno imposible el cumplimiento del voto, está obligado además a hacer penitencia por la falta cometida. Así, la mujer que hizo voto de virginidad, si después se deja seducir, no sólo debe guardar lo que puede, es decir, perpetua continencia, sino que además tiene que hacer penitencia por el pecado cometido.

3. La propia voluntad y la intención son la causa de la obligatoriedad del voto; por lo que se dice (Dt 23,23): Observarás lo que una vez pronunciaron tus labios, y obrarás como prometiste al Señor, tu Dios, y expresaste voluntariamente con tu boca. Por tanto, si la intención y voluntad del que hace el voto es obligarse a cumplirlo inmediatamente, está obligado a cumplirlo sin demora. Pero si al compromiso adquirido se le fija tiempo o se le hace depender de alguna condición, no quedará obligado a cumplirlo inmediatamente. Aunque tampoco debe tardar uno más de lo que propuso al obligarse, pues allí mismo se dice: Cuando hicieres un voto al Señor, tu Dios, no tardarás en cumplirlo, pues el Señor, tu Dios, te lo reclamará; y si te retrasares, te será imputado a pecado.

Artículo 4

¿Es conveniente hacer votos?

Objeciones por las que parece que no conviene hacer votos.

1. A nadie le conviene privarse de un bien que Dios le concedió. Pero la libertad es uno de los mayores bienes que ha concedido Dios al hombre, y de la que, al parecer, se ve uno privado por la necesidad que impone el voto. Luego al hombre, al parecer, no le conviene hacer votos.

2. nadie debe exponerse a peligros. Pero todo aquel que hace un voto se pone en peligro, pues lo que, antes de hacerlo, podía omitirse sin riesgo, si no se cumple después de haberlo hecho, es peligroso. De ahí las palabras de San Agustín en su carta Ad Armentarium et Paulinam : Como ya te has comprometido con voto, te has atado, y no te es lícito hacer otra cosa. No serás, si incumples el voto, tal cual habrías sido si nada semejante hubieras prometido. Entonces hubieras sido menor, mas no peor. Ahora, en cambio, si quebrantas la palabra dada a Dios --El te libre de ello --, serás tanto más miserable cuanto más dichoso serás si la cumples. Luego no conviene hacer votos.

3. el Apóstol dice (1 Cor 4,16): Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo. Pero no nos consta que hayan hecho votos ni Cristo ni los apóstoles. Luego, según parece, no es conveniente hacer votos.

Contra esto: está lo que se nos dice (Sal 75,12): Haced votos al Señor, vuestro Dios, y cumplidlos.

Respondo: Que, tal como expusimos (a.1.2), el voto es una promesa hecha a Dios. Pero una es la razón por la que se promete algo a un hombre, y otra por la que se le promete a Dios. A un hombre se le promete una cosa por su utilidad, y le resulta útil no sólo el que se la demos, sino el que antes le garanticemos que se la vamos a dar. En cambio, no hacemos una promesa a Dios porque suponga algo útil para El, sino por lo que tiene de útil para nosotros. Por esta causa escribe San

Agustín en la carta antes citada : Es cobrador benigno, no indigente. Es tal que no prospera con las rentas, sino que hace prosperar a los arrendatarios. Y del mismo modo que lo que a Dios damos no es útil para El, sino para nosotros, pues, como dice allí mismo San Agustín , lo que se le paga, El lo reintegra al haber de quien se lo ha pagado, así también la promesa de algo a Dios que hacemos con el voto no redundará en utilidad suya --que no necesita el que nosotros con ella le garanticemos nada--, sino en beneficio nuestro, en cuanto que, haciendo un voto, consolidamos nuestra voluntad de hacer lo que conviene. Es provechoso, pues, hacer votos.

A las objeciones:

1. Lo mismo que el no poder pecar no disminuye la libertad, tampoco la necesidad causada por la firme adhesión de la voluntad al bien la menoscaba, como vemos que ocurre en Dios y en los bienaventurados. Y no es otra la necesidad que impone el voto, pues hay en ella cierta semejanza con la confirmación en el bien de los bienaventurados. Por eso dice San Agustín en la misma carta : Dichosa necesidad que empuja hacia lo mejor.

2. , cuando el peligro nace de la misma acción, entonces tal acción no es conveniente: la acción, por ejemplo, de pasar un río por un puente que amenaza ruina. En cambio, si el peligro amenaza porque el hombre realiza mal la acción, ella no deja por eso de ser conveniente, como es conveniente el montar a caballo, aunque se corra el riesgo de caer. De lo contrario, habría que desistir de toda obra buena que, accidentalmente, por cualquier contratiempo, pudiera ser peligrosa. Dice a este propósito Ecl 11,4: El que anda observando el viento, no siembra; y el que se fija en las nubes, jamás segará. No amenaza, pues, peligro alguno por razón del voto en sí, sino por culpa del nombre que, después de haberlo hecho, cambia de voluntad y lo quebranta. Tal es la razón por la que San Agustín escribe en la misma carta : No te pese de haber hecho el voto. Alégrate más bien, porque ya no te es lícito lo que con perjuicio tuyo te estaba permitido.

3. El hacer votos de suyo era algo impropio de Cristo. En parte, porque era Dios. En parte también, porque, en cuanto hombre, tenía su voluntad confirmada en el bien, como quien de hecho se hallaba en estado de comprensor. Y aunque por cierta acomodación según la Glosa sobre el salmo 2,26, se ponen en boca de Cristo estas palabras: Cumpliré mis votos en presencia de los que me temen, tales expresiones se han de atribuir a su cuerpo, que es la Iglesia. En cuanto a los apóstoles, se supone que hicieron los votos correspondientes al estado de perfección, cuando, abandonándolo todo, siguieron a Cristo (Mt 4,18).

Artículo 5

El voto, ¿es acto de latría o religión?

Objeciones por las que parece que el voto no es acto de latría o religión.

1. Todo acto de virtud es materia de voto. Pero, según parece, pertenecen a una misma virtud el prometer alguna cosa y el cumplir lo prometido. Luego el voto pertenece a cualquier virtud y no especialmente a la de la religión.

2. según dice Tulio , lo propio de la religión es dar el debido culto y homenaje a Dios. Pero la persona que hace un voto no da todavía nada a Dios, sino que únicamente promete algo. Luego el voto no es acto de religión.

3. el culto de religión no debe tributarse sino a Dios. Pero el voto no sólo se hace a Dios, sino también a los santos y a los prelados, a quienes los religiosos prometen obediencia al profesar. Luego el voto no es acto de religión.

Contra esto: está lo que leemos en Is 19,21: Le rendirán culto con

víctimas y oblaciones; y harán votos al Señor y los cumplirán. Luego el voto es acto de latría o religión.

Respondo: Que, como antes expusimos (q.81 a.1 ad 1; a.4 ad 1-2), todo acto de virtud pertenece a la religión o latría a modo de acto imperado, siempre y cuando se lo ordene al honor de Dios, fin propio de la latría. Pero ordenar los actos ajenos al fin propio pertenece a la virtud imperante, no a las imperadas. Por tanto, la misma ordenación de los actos de cualquier virtud al servicio divino es un acto propio de latría. Ahora bien: nos consta por lo que queda dicho (a.1) que el voto es una promesa hecha a Dios, y que la promesa no es otra cosa que una ordenación de lo que se promete a aquel a quien se promete. Luego el voto es una ordenación de lo que en él se promete al culto o servicio divino. Es así evidente que hacer votos es acto propio de latría o religión .

A las objeciones:

1. La materia del voto, a veces, es acto de otras virtudes, por ejemplo, el ayunar o guardar continencia; mientras que en otros casos es acto de religión, por ejemplo, el ofrecer sacrificios o el orar. Sea lo que fuere, la promesa que de lo uno o de lo otro se hace a Dios es acto de religión, por la razón que acabamos de dar. Esto nos demuestra que unos votos pertenecen a la religión únicamente por razón de la promesa hecha a Dios, la cual constituye la esencia del voto; otros, en cambio, pertenecen a la religión, además de esto, por razón de la misma cosa prometida, que es la materia del voto.

2. Quien promete, por el hecho de obligarse a dar, en cierto modo ya da lo prometido; del mismo modo que decimos de una cosa que es un hecho cuando es ya un hecho su causa, porque en la causa se halla contenido virtualmente su efecto. De ahí el que demos las gracias no sólo al que nos da algo, sino también al que nos lo promete.

3. El voto tan sólo se hace a Dios. La promesa, en cambio, cabe hacerla también a los hombres. Eso sí, esta misma promesa de un bien hecha a un hombre puede ser materia de voto si versa sobre alguna obra virtuosa. De este modo hay que entender los votos con que se promete algo a los santos o a los prelados: la promesa misma que se les hace constituye la materia del voto, en cuanto que el hombre hace voto a Dios de cumplir lo que promete a los santos o a los prelados.

Artículo 6

¿Es más laudable y meritorio hacer algo sin voto que con él?

Objeciones por las que parece que es más laudable y meritorio hacer algo sin voto que con él.

1. Dice Próspero en el libro De Vita Contempl. : De tal manera debemos abstenernos y ayunar que no convirtamos esto en una necesidad: no vaya a ser que cumplamos, no por devoción, sino a la fuerza, actos de suyo voluntarios. Pero el que hace voto de ayunar se somete al ayuno necesariamente. Luego sería mejor si ayunase sin voto.

2. el Apóstol (2 Cor 9,7) dice: Cada uno haga lo que se propuso en su corazón, no de mala gana o por necesidad, pues Dios ama a quien da con alegría. Pero hay algunos que cumplen con tristeza los votos que hacen, lo cual parece deberse a la necesidad que el voto lleva consigo, pues la necesidad causa tristeza, como leemos en V Metaphys. . Luego es mejor hacer una cosa sin voto que con él.

3. el voto es necesario para que la voluntad del hombre esté más firmemente resuelta a hacer lo que promete, como antes dijimos (a.4). Pero nunca

puede estar la voluntad más firmemente resuelta a hacer una cosa que cuando ya la está haciendo. Luego no es mejor hacer algo con voto que sin él.

Contra esto: está el que sobre aquel texto del salmo 75,12: Haced votos y cumplidlos, dice la Glosa : Se le aconseja a la voluntad que haga votos. Pero el objeto del consejo no es otro que el bien mejor. Luego es mejor hacer las cosas con voto que sin él, porque el que las hace sin voto cumple un solo consejo: el de realizarlas; mientras que el que las hace con voto cumple dos: el de hacer votos y el de ponerlos por obra.

Respondo: Que por tres razones es mejor y más meritorio realizar la misma obra con voto que sin él. La primera, porque el voto, como queda dicho (a.5), es acto de latría, que es la principal virtud entre las morales. Ahora bien: cuanto más noble es la virtud, tanto mejores y más meritorios son sus actos. Por tanto, el acto de una virtud inferior es mejor y más meritorio por el hecho de ser imperado por una virtud superior que actúa mandando. Los actos de fe y de esperanza, por ejemplo, son mejores si son imperados por la caridad. Por esta razón, los actos de las restantes virtudes, tales como el ayuno, que lo es de la abstinencia, y el contenerse, que lo es de la castidad, son mejores y más meritorios si se hacen con voto, por el hecho de ser en este caso actos de culto divino, a manera de sacrificios a Dios. De ahí las palabras de San Agustín en su libro De Virginitate : Ni siquiera la virginidad merece honra especial por lo que tiene de virginidad, sino por su consagración a Dios: su fomento y su custodia es objeto de la continencia religiosa.

La segunda, porque quien hace voto a Dios de algo y lo cumple se somete más perfectamente a Dios que el que se limita a obrar bien. En efecto, su sometimiento a Dios no es tan sólo en cuanto al acto, sino también en cuanto a la potencia, ya que en adelante no podrá hacer otra cosa. Así el que regala un árbol con sus frutos da más que el que entrega únicamente los frutos, como dice San Anselmo en el libro De Similitud. . Tal es la razón por la que a los que prometen se les dan también las gracias, como antes dijimos (a.5 ad 2).

La tercera, porque por el voto la voluntad se adhiere firmemente al bien. Y el hacer algo con la voluntad firmemente adherida al bien pertenece a la perfección de la virtud, como consta por lo que dice el Filósofo en II Ethic. , lo mismo que el pecar con el espíritu obstinado en el mal agrava la falta, y es lo que se llama pecado contra el Espíritu Santo, como antes dijimos (q.14 a.2).

A las objeciones:

1. El texto en cuestión se refiere a la necesidad de coacción, que hace involuntario el acto y excluye la devoción. Por eso afirma sin dejar lugar a dudas: No sea que hagamos sin devoción y a la fuerza una cosa que de suyo es voluntaria. Pero de la necesidad del voto es causa la firmeza inmutable de la voluntad: de ahí el que no sólo refuerza la voluntad, sino que acrecienta además la devoción. Por tanto, de esta objeción no se sigue lo que se pretende demostrar con ella.

2. La necesidad de coacción por ser contraria a la voluntad causa tristeza, según dice el Filósofo. En cambio, la necesidad del voto en quienes están bien dispuestos, por el hecho de reforzar la voluntad, no causa tristeza, sino gozo. De ahí las palabras de San Agustín en su carta Ad Armentarium et Paulinam : No te pese de haber hecho el voto, antes alégrate de que ya no te es lícito de este modo aquello que antes lo era con perjuicio para ti.

Pero, aun en el caso de que el acto en sí considerado se torne triste e involuntario después del voto, si permaneciere la voluntad de cumplirlo, la obra

seguirá siendo más meritoria que si se hiciese sin voto, pues el cumplimiento del voto es acto de religión, virtud superior a la abstinencia, cuyo acto es el ayuno.

3. El que hace una cosa sin voto tiene fija su voluntad únicamente en el acto particular que realiza y en el momento en que lo hace; pero no la mantiene del todo firme en lo que respecta al futuro, como lo está la del que hace voto, el cual, aun antes de llevar a efecto una obra en particular, se ha comprometido voluntariamente a hacerla, y quizás a repetirla muchas veces.

Artículo 7

¿Quedan solemnizados los votos por la recepción de una orden sagrada y por la profesión de una regla determinada?

Objeciones por las que parece que los votos no se solemnizan por la recepción de una orden sagrada y por la profesión de una regla determinada.

1. El voto, como antes se dijo (a.4), es una promesa hecha a Dios. Pero las acciones exteriores destinadas a dar solemnidad al voto parece que no se ordenan a Dios, sino a los hombres. Luego sólo accidentalmente tienen que ver con el voto. Por tanto, tal solemnidad no es una condición propia del voto.

2. lo que pertenece a la condición de una cosa parece que debe hallarse en todo aquello en que se encuentra tal cosa. Pero muchas cosas pueden ser materia de voto que nada tienen que ver ni con una orden sagrada ni con una regla determinada, como cuando lo que se promete es ir en peregrinación o cosa parecida. Luego la solemnidad con que se celebra la recepción de una orden sagrada o la profesión de una regla determinada nada tiene que ver con la condición propia del voto.

3. voto solemne y público parece que son la misma cosa. Pero muchos otros votos pueden hacerse en público, distintos del que se emite en la recepción de una orden sagrada o en la profesión de una regla determinada, e incluso estos mismos pueden hacerse en secreto. Luego no sólo estos votos son solemnes.

Contra esto: está el que sólo los votos así hechos impiden el matrimonio que se va a contraer y dirimen el ya contraído, siendo éste el efecto del voto solemne, como se dirá más adelante, en la tercera parte de esta obra.

Respondo: Que a cada cosa se la solemniza según su condición. Y así, una es la solemnidad con que se celebra el ingreso en la milicia, con exhibición aparatosa de caballos, armas y concurrencia de soldados; y otra, la solemnidad de una boda, que consiste en la pompa exterior de que hacen gala el novio y la novia, y en la asistencia al acto de los parientes. Ahora bien: el voto es una promesa hecha a Dios, por lo que su solemnidad debe consistir en algo espiritual relacionado con Dios, es decir, en una cierta bendición o consagración espiritual que se emplea, por institución de los apóstoles: la bendición, en la profesión de una regla determinada; la consagración, a un segundo nivel, en la recepción de las órdenes sagradas, como dice San Dionisio en Eccles. Hier. .

Y la razón de esto es que no se acostumbra a solemnizar nada más que la total entrega de alguien a una cosa. Así, la solemnidad nupcial no se emplea nada más que en la celebración del matrimonio, cuando cada uno de los cónyuges concede al otro la potestad sobre su cuerpo. Y de modo semejante, la solemnidad del voto tiene lugar cuando a alguien, por la recepción de una orden sagrada, se le destina al ministerio divino; y en la profesión de una determinada regla, cuando por la renuncia al mundo y a la propia voluntad se abraza al estado de perfección .

A las objeciones:

1. Compete esta solemnidad no sólo a los hombres, sino también a Dios, en cuanto que implica alguna consagración o bendición espirituales de las que Dios es autor, aunque el hombre actúe como ministro suyo, conforme a aquellas palabras de Núm 6,27: Invocarán mi nombre sobre los hijos de Israel y yo los bendeciré. Por esto es por lo que el voto solemne tiene más fuerza obligatoria ante Dios que el voto simple, y peca más gravemente quien lo infringe. Y lo que se dice de que el voto simple no obliga ante Dios menos que el solemne se ha de entender que lo que significa es que el transgresor de uno y otro peca mortalmente.

2. No acostumbramos a solemnizar los actos particulares, sino la inauguración de un nuevo estado de vida. Por eso, cuando alguien promete realizar actos particulares, como una peregrinación o algún ayuno especial, tal voto no tiene por qué hacerse con solemnidad, sino que debe solemnizarse sólo aquel con que uno se consagra totalmente al ministerio o servicio divinos; voto este, por otra parte, en el que, como en voto universal, se incluyen muchos actos particulares.

3. Los votos pueden tener cierta solemnidad humana por el mismo hecho de hacerse en público; pero no una solemnidad espiritual y divina, como la que tienen estos de que hemos hablado, aun en el caso de que asista al acto poca gente. Luego una cosa es que un voto sea público y otra que sea solemne.

Artículo 8

A quienes están sujetos al poder de otras personas, ¿les impide esto hacer votos?

Objeciones por las que parece que los que están sujetos al poder de otras personas no se hallan impedidos de hacer votos.

1. Al vínculo menor lo supera el mayor. Pero la obligación con que un hombre está sometido a otro hombre es un vínculo menor que el voto con el que alguien se somete obligatoriamente a Dios. Luego a quienes están sujetos a un poder ajeno, esto no les impide el que hagan votos.

2. los hijos se hallan bajo la patria potestad. Pero los hijos pueden hacer profesión en una orden religiosa aunque no sea ésta la voluntad de sus padres. Luego por el hecho de estar en poder de otro no se le impide a una persona el hacer votos.

3. Por otra parte, más es hacer que prometer. Pero los religiosos que están bajo el poder de sus preladados pueden hacer sin su licencia algunas cosas, como recitar algunos salmos o practicar algunas abstinencias. Luego parece que con mucha más razón pueden prometer cosas así con voto a Dios.

4. peca todo aquel que hace lo que no tiene derecho a hacer. Pero los súbditos no pecan haciendo votos, pues no sabemos que nunca se haya prohibido el que los hagan. Luego parece que tienen derecho a hacerlos.

Contra esto: está lo que se manda en Núm 30,4ss: Si una mujer, que vive en la casa de su padre y es menor de edad, hace algún voto, no está obligada a cumplirlo si su padre no se lo consiente. Y otro tanto dice en el v.7 de la mujer casada. Luego, por la misma razón, tampoco las demás personas sometidas a la potestad de otras pueden obligarse con votos.

Respondo: Que, como antes expusimos (a.7), el voto es una promesa hecha a Dios. Y que nadie puede obligarse firmemente con una promesa a realizar lo que depende de otro, sino únicamente a lo que está plenamente en su poder. Ahora bien: cualquier persona sometida al poder de otro, en aquello en

que le está sometida no tiene derecho a hacer lo que quiere, sino que depende en esto de la voluntad de aquél. Y, por consiguiente, no puede obligarse firmemente con voto en las cosas en que está sometida a otro sin el consentimiento de su superior.

A las objeciones:

1. Sólo las obras de virtud, como expusimos antes (a.2), constituyen el objeto de las promesas hechas a Dios. Pero el que un hombre ofrezca a Dios lo de otro es contrario a la virtud, tal como queda dicho (q.86 a.3). Luego no puede quedar a salvo en modo alguno la razón de voto cuando un subordinado promete lo que depende de otro, si no es con la condición de que la persona bajo cuya potestad está no se oponga a ello.

2. , una vez que el hombre de condición libre llega a los años de la pubertad, puede ya disponer de sí mismo en lo referente a su persona, por ejemplo, para obligarse con voto al ingreso en religión o contraer matrimonio. Mas no es independiente en lo relativo a la administración de la casa. De ahí el que en esta materia no pueda hacer votos válidos sin el consentimiento de su padre. Y en lo que se refiere a los esclavos, por depender de su señor, incluso en sus actos personales, no pueden hacer votos obligatorios de abrazar la vida religiosa, en virtud de los cuales se emanciparían del servicio debido a sus señores.

3. El religioso es súbdito del prelado en toda actividad que esté de acuerdo con la regla profesada. Y, en consecuencia, aunque pueda hacer algo cuando el superior no lo tiene ocupado en otras cosas, sin embargo, como no hay ningún momento, como caso de excepción, en que el superior no pueda tenerlo ocupado en algo, ningún voto suyo será firme sin el consentimiento de su superior. Como no lo son tampoco los votos de la niña que reside en casa sin el consentimiento de su padre, ni los de la esposa sin el consentimiento de su marido.

4. Aunque los votos de los que dependen de otro no son firmes sin el consentimiento de aquel de quien dependen, no por ello pecan quienes los hacen, porque en tales votos se sobrentiende que se cumplen las debidas condiciones, a saber: que a los superiores les parezca bien o que no se opongan .

Artículo 9

¿Pueden los niños hacer voto obligatorio de ingresar en religión?

Objeciones por las que parece que los niños no pueden obligarse con voto al ingresó en religión.

1. Al requerirse, para que haya voto, deliberación, no pueden hacerlo sino los que tienen uso de razón. Pero carecen de él no sólo los niños, sino también los dementes y furiosos. Luego, así como los dementes y furiosos no pueden hacer votos obligatorios, tampoco los niños, según parece, pueden obligarse con voto al ingreso en religión.

2. lo que uno puede hacer lícitamente no puede ser anulado por otro. Pero el voto de entrar en religión que hizo un niño o una niña puede ser revocado por sus padres o por su tutor, como puede verse en XX q.2 cap. Puella . Luego no pueden, según parece, los niños y niñas, antes de cumplir los catorce años, hacer votos válidos.

3. a quienes ingresan en religión se les da un año de prueba, según la Regla de San Benito y el Segundo Estatuto de Inocencio IV , para que el ensayo preceda a la obligación del voto. Luego parece ser ilícito el que los niños, antes del año de prueba, se obliguen con voto a abrazar la religión.

Contra esto: está el que lo que no se hizo debidamente es inválido, aunque nadie lo revoque. Pero el voto de una niña, aunque lo haya hecho antes de los años de la pubertad, es válido si en el término de un año no lo revocan sus padres, como consta en XX q.2 cap. Puella . Luego lícita y válidamente pueden obligarse con voto los niños al ingreso en religión incluso antes de los años de la pubertad.

Respondo: Que, como consta por lo expuesto (a.7), hay dos clases de votos: los simples y los solemnes. Y porque la solemnidad del voto consiste, como ya se dijo (a.7), en cierta bendición y consagración espirituales conferidas por ministerio de la Iglesia, de ello se deduce que la solemnización del mismo es dispensable por la Iglesia. En cambio, el voto simple toma su eficacia de la deliberación con que el que lo hace decide obligarse. El hecho, pues, de que tal obligación carezca de firmeza puede ocurrir de dos maneras. En primer lugar, por la falta de razón, como es evidente en el caso de los furiosos y locos, que no pueden comprometerse con voto a cosa alguna mientras permanezca su enajenación mental. En segundo lugar, porque el que hace el voto depende de un superior, como antes se dijo (a.8). Ambas circunstancias se dan juntas en los niños que no han llegado a los años de la pubertad: porque no sólo carecen de la razón suficiente en la mayoría de los casos, sino que están, como es natural, bajo la custodia de sus padres o de los tutores, que hacen las veces de sus padres. Sus votos, por esta doble causa, no tienen fuerza obligatoria. Sin embargo, hay casos en que por disposición natural --la cual no depende de leyes humanas-- se adelanta el uso de la razón, y de estos niños precoces se dice que son capaces de malicia. Sin embargo, no por esto están exentos en algo de la sumisión a sus padres exigida por la ley humana, que contempla únicamente los casos que ocurren más frecuentemente.

Hay que decir, por tanto, que si un niño o niña, antes de los años de la pubertad, todavía no tienen uso de razón, en modo alguno pueden obligarse con voto a hacer algo. Pero, si llegan al uso de razón antes de los años de la pubertad, pueden, en lo que está de su parte, obligarse; si bien sus padres, bajo cuya tutela permanecen aún sumisos, pueden anular sus votos. Y, por más que uno sea capaz de malicia, no puede obligarse con voto solemne de religión antes de los años de la pubertad, porque así está establecido por la Iglesia , que atiende a lo que sucede en la mayoría de los casos. Pero una vez que han pasado los años de la pubertad, pueden ya obligarse con votos religiosos, simples o solemnes, aunque sea otra la voluntad de sus padres .

A las objeciones:

1. Esta objeción se refiere a los niños que no han llegado aún al uso de razón, cuyos votos, como hemos dicho , son inválidos.

2. Los votos de quienes dependen de otros llevan una condición implícita, a saber: la de que no sean revocados por su superior. Según esto, son lícitos y válidos si se da tal condición, como ya queda dicho (a.8 ad 4).

3. Esta objeción se refiere al voto solemne que se hace en la profesión.

Artículo 10

¿Son dispensables los votos?

Objeciones por las que parece que en los votos no puede haber dispensa.

1. Es menos conmutar los votos que dispensarlos. Pero los votos no pueden conmutarse, según aquellas palabras del Lev 27,9-10: Si alguien ofreciere con voto un animal de los que pueden sacrificarse al Señor, tal animal será sagrado, y

no se podrá cambiar bueno por malo ni malo por bueno. Luego mucho menos razón hay para que pueda darse dispensa en los votos.

2. lo que es de ley natural y los preceptos divinos no pueden ser dispensados por los hombres; y en especial los preceptos de la primera tabla, que se ordenan directamente al amor de Dios, fin último de los mandamientos. Pero el cumplimiento de los votos es de ley natural; es también precepto de la ley humana, como consta por lo dicho anteriormente (a.3); y pertenece a los preceptos de la primera tabla por ser acto de latría. Luego en los votos no cabe dispensa.

3. el fundamento de la obligación de los votos es la fidelidad que el hombre debe a Dios, como antes dijimos. Pero de ésta nadie puede dispensar. Luego tampoco de los votos.

Contra esto: está el que parece tener mayor firmeza lo que procede de la voluntad común que lo que procede de la voluntad de una sola persona. Pero las leyes, que toman su fuerza de la voluntad común, pueden ser dispensadas por el hombre. Luego parece que también los votos pueden ser dispensados por el hombre.

Respondo: Que la dispensa del voto puede concebirse como dispensa en la observancia de una ley; y que, como antes se dijo (1-2 q.96 a.6; q.97 a.4), se legisla atendiendo a lo que es bueno en la mayoría de los casos. Pero, porque ocurre que hay casos excepcionales en que no lo es, por eso hubo necesidad de que alguien determinase que en este o aquel caso particular no obligaba la observancia de la ley. Esto y no otra cosa es, propiamente hablando, la dispensa de la ley, ya que, según parece, la dispensa importa una cierta distribución o aplicación proporcional de algo común a los casos particulares en sí comprendidos, del mismo modo que se habla de dispensar (o distribuir) el alimento a la familia.

Ahora bien: de manera similar, el que hace un voto se impone a sí mismo una ley obligándose a algo que de suyo y en la mayoría de los casos es bueno. Pero puede acontecer que en algún caso concreto sea del todo malo, inútil o impeditivo de un bien mayor, lo que sería contrario a la esencia del voto, como consta por lo antedicho (a.2). Es, por tanto, necesario que se determine que en tal caso no debe guardarse el voto. Si se declara de un modo absoluto la no obligación de un voto, decimos que hubo dispensa; mientras que si se sustituye una obligación por otra damos a esto el nombre de conmutación del voto. Luego es menos conmutar que dispensar un voto. Bien es verdad que la Iglesia puede lo uno y lo otro.

A las objeciones:

1. Al animal sacrificable, por el mismo hecho de ser ofrecido con voto se lo reputaba sagrado, como destinado al culto divino: tal era la razón por la que no se lo podía conmutar, como tampoco podría alguien ahora cambiar por algo mejor o peor la cosa prometida con voto una vez consagrada, por ejemplo un cáliz o una casa. En cambio, el animal no sacrificable, por no ser apto para la inmolación, podía y debía ser rescatado, conforme dice la ley en ese mismo pasaje (v.11ss). De igual modo, ahora también se pueden conmutar los votos, a no ser que lo impida la consagración.

2. Así como los hombres están obligados por derecho natural y por precepto divino a cumplir los votos, de igual modo y por lo mismo lo están a obedecer a la ley o mandato de los superiores. Y, a pesar de todo, cuando se dispensa de una ley humana, no se hace con la intención de desobedecerla, lo

cual es ir contra la ley natural y el mandato divino, sino para que lo que en otros casos era ley, no lo sea en este caso. Así también, por la autoridad del superior que dispensa, lo que antes comprendía el voto ahora queda fuera de él, al declarar que en este caso no es materia apta del mismo. Así, pues, cuando el superior eclesiástico dispensa del voto, no dispensa de un precepto de derecho natural o divino, sino que fija el alcance de la obligación contraída por la deliberación humana, que, como tal, es incapaz de prever todas las circunstancias .

3. La fidelidad debida a Dios no obliga al hombre a poner por obra lo que como materia de voto es malo, inútil o impeditivo de un bien mayor. Tal es el objeto de la dispensa del voto, por lo que no es contraria a la fidelidad debida a Dios.

Artículo 11

¿Puede dispensarse el voto solemne de continencia?

Objeciones por las que parece que puede dispensarse el voto solemne de continencia.

1. Una razón que justifica la dispensa del voto es el que resulte un obstáculo para conseguir un bien mayor, como antes se dijo (a.10). Pero el voto de continencia, incluso el solemne, puede ser obstáculo para un bien mayor, pues el bien común es superior en excelencia al bien de un solo individuo, y la continencia de uno puede impedir el bien de toda una multitud; por ejemplo, cuando el matrimonio entre personas que han hecho voto de castidad podría procurar la paz a la patria. Luego parece que puede dispensarse el voto de continencia.

2. la latría es una virtud más noble que la castidad. Pero, si uno promete con voto un acto de latría, como el de ofrecer un sacrificio a Dios, puede obtener dispensa de este voto. Luego con mayor razón puede dispensarse el voto de continencia, que es acto de la castidad.

3. así como la observancia del voto de abstinencia puede convertirse en un peligro para la persona, otro tanto puede seguirse de la guarda del voto de continencia. Pero del voto de abstinencia puede dispensarse cuando se convierte en un peligro corporal para quien lo hace. Luego, por igual razón, puede haber también dispensa del voto de continencia.

4. lo mismo que en la profesión religiosa, de la que toman los votos su solemnidad, va implícito el voto de continencia, lo van también los votos de pobreza y obediencia. Pero en los votos de pobreza y obediencia puede haber dispensa, como lo evidencia el caso de los que, después de la profesión, son elevados al episcopado. Luego parece que cabe también la dispensa en el voto solemne de continencia.

Contra esto: está lo que se dice en el Eclo 26,20: Todo lo que se diga es poco para lo que merece el alma continente.

Además, en Extra De statu monach. , al final de la decretal Cum ad monasterium, leemos: La renuncia a la propiedad, lo mismo que la guarda de la castidad, están tan estrechamente vinculadas a la regla monástica que ni el sumo pontífice puede conceder dispensa de ellas.

Respondo: Que en el voto solemne de continencia pueden considerarse tres cosas: en primer lugar, la materia del voto, es decir, la propia continencia; en segundo lugar, la perpetuidad del voto: lo que significa que uno se compromete, al hacerlo, a la observancia perpetua de la continencia; y en tercer lugar, la misma solemnidad del voto. Así, pues, dicen algunos que el voto solemne no se

puede dispensar por razón de la propia continencia, con la que nada se puede comparar, como consta por la autoridad aducida. Se basan algunos para esto en que por la continencia el hombre triunfa de su enemigo doméstico, o en que por la continencia el hombre se configura perfectamente con Cristo en cuanto a la pureza de alma y cuerpo. Pero tales argumentos, al parecer, no son válidos. Pues los bienes del alma, tales como la contemplación y la oración, son muy superiores a los del cuerpo y nos asemejan más a Dios; y, a pesar de todo, puede haber dispensa en los votos de oración y de contemplación. Por tanto, no parece haber razón alguna para que no se pueda dispensar el voto de continencia si nos fijamos exclusivamente en su dignidad. Sobre todo, si se tiene en cuenta que el Apóstol (1 Cor 7,34) incita a la práctica de la continencia diciendo que la mujer no casada piensa en las cosas de Dios, pues el fin es superior a los medios que a él se ordenan. Por eso, otros señalan la razón de ser de este hecho tomando como punto de partida la perpetuidad y universalidad de este voto. Dicen, según esto, que el voto de continencia no puede omitirse sin caer de lleno en el pecado contrario, lo que jamás en voto alguno es lícito. Pero esto es a todas luces falso, porque lo mismo que la cópula carnal es lo contrario a la continencia, el comer carne o beber vino es de igual modo contrario a la abstinencia, y, a pesar de todo, en los votos sobre esta materia puede haber dispensa.

Es por lo que a otros les parece que el voto solemne de continencia puede dispensarse por alguna utilidad o necesidad comunes, como se demuestra con el ejemplo aducido de la pacificación de países mediante la celebración de un matrimonio.

Ahora bien: puesto que la decretal citada dice expresamente que ni el sumo pontífice puede dispensar a los monjes de la guarda de la castidad, se ha de explicar, según parece, la cuestión de otra manera: porque, como queda dicho (a.10 ad 1) y leemos en Lev, últ., v.9-10,28ss: Lo que una vez se consagró al Señor, no debe conmutarse luego, destinándolo a otros usos. No puede, pues, ningún prelado eclesiástico hacer que lo consagrado pierda su consagración, ni aun tratándose de cosas inanimadas; por ejemplo, que un cáliz consagrado deje de estarlo mientras permanezca entero. En consecuencia, y con mucha más razón, no puede hacer un prelado que el hombre consagrado a Dios deje de estar consagrado mientras viva. Y es que la solemnidad del voto consiste en cierta consagración o bendición del que lo hace, como antes se dijo (a.7). De donde se deduce que ningún prelado eclesiástico puede hacer que el que emitió un voto solemne se vea privado de aquello para lo que se le consagró; por ejemplo, que el que es sacerdote deje de serlo. Bien es verdad que el prelado puede, por algún motivo, privar a éste del ejercicio de su sacerdocio. Por una razón semejante, el papa no puede hacer que el que ha hecho la profesión religiosa deje de ser religioso, a pesar de que algunos juristas dicen ignorantemente lo contrario.

Luego hay que tratar de descubrir si la continencia está esencialmente vinculada a aquello para lo que se solemniza el voto, porque, de no estarlo, puede darse la solemnidad de la consagración sin la obligación de la continencia, lo que no puede ocurrir si va esencialmente vinculada a aquello para lo cual se solemniza el voto. Ahora bien: la continencia obligatoria no está esencialmente vinculada a las órdenes sagradas sino porque así lo ha establecido la Iglesia. Por lo que parece que la Iglesia puede dispensar el voto de continencia solemnizado por la recepción de las órdenes sagradas. En cambio, la obligación de la continencia es esencial al estado religioso, por el que el hombre, consagrado totalmente al servicio de Dios, renuncia al siglo, lo cual resulta incompatible con

el matrimonio, sobre el que pesa la necesidad de cuidar de la esposa, hijos, familia y de las cosas que para ello se requieren. De ahí aquellas palabras del Apóstol (1 Cor 7,33): Quien tiene mujer se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer, y está dividido. Por eso, el nombre de monje se deriva en griego de una palabra que significa unidad, por ser lo opuesto a la separación antes mencionada. En consecuencia, el voto solemnizado por la profesión religiosa no puede ser dispensado por la Iglesia . Y la razón de ello nos la da la decretal : Porque la castidad, dice, está ligada a la regla monacal.

A las objeciones:

1. A los peligros que amenazan en las cosas humanas hay que enfrentarse con medios humanos, y no con el empleo de las cosas divinas para usos humanos. Pero los religiosos profesos están muertos para el mundo y viven para Dios. Luego no hay que retraerlos a su vida humana con ocasión de un evento cualquiera.

2. El voto de continencia temporal se puede dispensar, al igual que el de oración o abstinencia temporal. Y que el hecho de que no pueda haber dispensa del voto de continencia solemnizado por la profesión religiosa no es porque se trate de un acto de castidad, sino porque, por la profesión religiosa, ha empezado a pertenecer a la latría.

3. El alimento se ordena directamente a la conservación de la persona, por lo que la abstinencia del mismo puede ponerla directamente en peligro. Según esta razón, pues, el voto de abstinencia es dispensable. Pero el coito no se ordena directamente a la conservación de la persona, sino de la especie. Por tanto, el abstenerse del coito por la continencia no pone en peligro a la persona. Y si, accidentalmente, de ella se deriva algún peligro, hay otros recursos; por ejemplo, la abstinencia u otros remedios corporales.

4. El religioso hecho obispo, así como no queda absuelto del voto de continencia, no queda libre tampoco del de pobreza, ya que no debe tener nada como propio, sino como administrador de los bienes comunes de la Iglesia. Por lo mismo, no queda absuelto tampoco del voto de obediencia, aunque, por circunstancias especiales, no tiene obligación de obedecer si no tiene un superior. Otro tanto ocurre con el abad de un monasterio, que, a pesar de serlo, no queda absuelto del voto de obediencia.

En cuanto al texto en contra del Eclesiástico, se lo ha de entender en el sentido de que ni la fecundidad carnal ni ningún bien corporal merece ser comparado con la continencia, la cual figura en el apartado de bienes del alma, como dice San Agustín en el libro De Sancta Virginitate . Por esto, con razón el texto habla del alma continente, no de la carne continente.

Artículo 12

¿Se requiere la autoridad del prelado para conmutar o dispensar los votos?

Objeciones por las que parece que no se requiere la autoridad del prelado para la conmutación o dispensa de los votos.

1. Se puede entrar en religión sin la autorización de un prelado superior. Pero por el ingreso en religión queda uno absuelto de los votos hechos en el siglo, incluso del de peregrinar a Tierra Santa. Luego la conmutación o dispensa de los votos puede darse sin la autorización de un prelado.

2. parece ser que la dispensa consiste en determinar en qué circunstancias un voto no debe ser observado. Pero si tal determinación del prelado fuera desacertada, el que hizo el voto no queda, al parecer, libre del mismo, pues

ningún prelado puede dispensar contraviniendo al precepto divino, que manda cumplir los votos, como antes se dijo (a.10 ad 2; a.11). De manera semejante, si alguien por sí y ante sí establece sin error en qué caso no debe cumplir un voto, parece que tal voto no le obliga, puesto que el voto no obliga, como antes se dijo (a.2 ad 2), cuando degenera en algo peor. Luego la dispensa del voto no requiere la autoridad de un prelado.

3. si la dispensa de los votos es una de las atribuciones del prelado, tal facultad de dispensar corresponde por igual a todos ellos. Pero no todos pueden dispensar de cualquier voto. Luego la facultad de dispensar los votos no forma parte de las atribuciones del prelado.

Contra esto: está el que tanto la ley como el voto obligan a hacer algo. Ahora bien: para dispensar de los preceptos de la ley se requiere la autoridad del superior, como ya se dijo (1-2 q.96 a.6; q.97 a.4). Luego, por la misma razón, también en la dispensa del voto.

Respondo: Que, según lo expuesto (a.2), el voto es la promesa hecha a Dios de algo que le es grato. Mas depende del arbitrio de aquel a quien se promete decidir qué es lo que en la promesa le resulta grato. Y como el prelado hace en la Iglesia las veces de Dios, sigúese que en la conmutación o dispensa de los votos se requiere la autoridad del prelado para que determine, en nombre de Dios, qué es lo que a Dios le es acepto, según aquello de 2 Cor 2,10: Pues también yo por amor a vosotros lo perdoné, haciendo las veces de Cristo. Y dice clara y distintamente por amor a vosotros, porque toda dispensa pedida al prelado debe ser para honor de Cristo, cuyas veces hace el que dispensa, o para utilidad de la Iglesia, que es su cuerpo.

A las objeciones:

1. Todos los otros votos tratan de la realización de algunas obras especiales, mientras que por la religión el hombre consagra su vida entera al servicio de Dios. Y por eso dice la decretal que no se considera culpable de haber quebrantado un voto al que conmuta un servicio temporal por la observancia perpetua de la religión. Y, en último término, el que ingresa en religión no está obligado a cumplir los votos de ayunos, oraciones o cosas parecidas que hizo en el siglo, porque, al entrar en religión, murió a la vida pasada; aparte de que tales prácticas particulares tampoco se avienen con la vida religiosa y de que el peso de la religión es ya una carga lo bastante pesada para el hombre como para que convenga sobreañadir otras.

2. Algunos dijeron que los prelados pueden dispensar de los votos a su gusto, porque en cualquier voto va implícita, condicionándolo, la voluntad del prelado superior, conforme a lo dicho (a.8 ad 1-4) de que en los votos de los súbditos, por ejemplo, los siervos o los hijos, se sobrentiende esta condición: Si les parece bien a mi padre o a mi señor, o con tal de que no se opongan. Y así, el súbdito podría hacer caso omiso del voto sin ningún remordimiento de conciencia, siempre que el prelado lo dispusiera.

Pero esta opinión se basa en un falso supuesto. Porque, habida cuenta de que la potestad espiritual del prelado --que no es dueño, sino administrador--le ha sido dada, como nos consta por 2 Cor 10,8, para edificar y no para destruir, del mismo modo que no puede mandar lo que de suyo desagrada a Dios, es decir, lo que es pecado, tampoco puede prohibir lo que de por sí es del agrado de Dios, es decir, los actos de virtud. Por tanto, el hombre puede hacer votos libremente.

Sin embargo, corresponde al buen juicio del prelado decidir qué es lo más virtuoso y acepto a Dios. Por esto, en los casos evidentes, la dispensa del prelado

no excusaría de culpa; por ejemplo, si el prelado dispensase a uno del voto de ingresar en religión sin ninguna causa aparente. Pero si hay una causa aparente, por la que por lo menos resulta el caso dudoso, puede uno atenerse al juicio del prelado, que dispensa o conmuta. No debe uno, en cambio, atenerse al juicio propio, pues uno mismo no hace las veces de Dios, a no ser en el caso en que lo prometido con voto fuese manifiestamente ilícito, y no hubiese posibilidad de recurrir a tiempo al superior.

3. Por hacer el sumo pontífice las veces de Cristo plenariamente en la Iglesia entera, tiene plenitud de potestad para dispensar todos los votos dispensables. En cambio, a los otros prelados les está encomendada la dispensa de los votos que se hacen comúnmente y necesitan frecuentemente dispensa, con el fin de que los hombres tengan a quien recurrir con facilidad, como son los votos de ir en peregrinación , de ayunar y otros por el estilo. Pero los votos mayores, por ejemplo, el de continencia y el de peregrinar a Tierra Santa , están reservados al sumo pontífice.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 88

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 89

Cuestión 89. El juramento

A continuación trataremos de los actos exteriores de latría por los que los hombres usan algo divino (cf. q.84, introd.), ya sea un sacramento, ya el mismo nombre de Dios. Pero del uso que hacen de los sacramentos nos ocuparemos en la Tercera Parte de esta obra (q.60). Ahora vamos a tratar del empleo que hacemos del nombre de Dios. Los hombres emplean el nombre de Dios de tres maneras: en primer lugar, a modo de juramento, para dar mayor firmeza a sus propias palabras; en segundo lugar, a modo de conjuro, para persuadir a otros (q.90); y, por último, a modo de invocación, para orar o para alabarle (q.91). Por consiguiente, vamos a tratar primero del juramento. Sobre este tema formulamos diez preguntas:

1. ¿Qué es el juramento?
2. ¿Es lícito?
3. ¿Qué comitiva lleva consigo el juramento?
4. ¿De qué virtud es acto?
5. ¿Se lo debe desear y repetir a menudo como cosa útil y buena?
6. ¿Es ilícito jurar por las criaturas?
7. ¿Es obligatorio el juramento?
8. ¿Qué obligación es mayor: la del juramento o la del voto?
9. ¿Puede dispensarse el juramento?
10. ¿A quiénes y cuándo les es lícito jurar?

Artículo 1

¿Jurar es invocar a Dios como testigo?

Objeciones por las que parece que jurar no es poner a Dios por testigo.

1. Todo el que invoca la autoridad de la Sagrada Escritura pone por testigo a Dios, cuyas palabras se nos proponen en la Sagrada Escritura. Por consiguiente, si jurar es invocar como testigo a Dios, seguiríase que jura todo el que invoca la autoridad de la Sagrada Escritura. Pero esto segundo es falso. Luego también lo primero.

2. por el hecho de que uno ponga a otro por testigo, nada le da. Pero quien jura por Dios da algo a Dios, conforme a lo que se lee en Mt 5,33: Cumplirás al Señor tus juramentos; y San Agustín dice que jurar es adjudicar a Dios el derecho a la verdad. Luego jurar no es poner a Dios por testigo.

3. uno es el oficio del juez y otro el del testigo, como consta por lo antedicho (q.67.70). Pero a veces, al jurar, implora el hombre el juicio divino, según aquello del salmo 7,5: Si a quienes me hacían bien hice mal, siga yo despojado de todo justamente en las garras de mi enemigo. Luego jurar no es poner a Dios por testigo.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en un sermón sobre el perjurio : ¿Qué quiere decir «por Dios» sino que «Dios es testigo»?

Respondo: Que, según las palabras del Apóstol (Heb 6,16), el juramento se ordena a la confirmación. Y que la confirmación en materias científicas es obra de la razón, partiendo de ciertos principios naturalmente conocidos e infaliblemente verdaderos. Pero los hechos particulares y contingentes de los hombres no pueden confirmarse con razones necesarias, y de ahí el que lo que se dice acerca de ellos suela acreditarse mediante testigos. Con eso y con todo, el testimonio humano no basta para confirmarlos por dos razones. La primera, por falta de veracidad en los hombres, ya que muchos de ellos mienten, según aquello del salmo 16,10: Sus bocas dicen mentira. La segunda, por falta de conocimiento:

porque los hombres no pueden conocer las cosas futuras, ni los secretos del corazón, ni las cosas ausentes. De estas materias hablan, a pesar de todo, y conviene, para la buena marcha de los asuntos humanos, que se tenga acerca de ellas alguna certeza. De ahí el que fuese necesario recurrir al testimonio divino, ya que Dios ni puede mentir ni hay cosa alguna que ignore. Mas a poner a Dios por testigo es a lo que llamamos jurar, ya que ha prevalecido entre los hombres el derecho, por así decirlo, a que se tenga por verdad lo que se dice invocando el testimonio divino.

Ahora bien: el testimonio divino se alega en ocasiones para confirmar cosas presentes o pasadas, y esto es lo que recibe el nombre de juramento asertorio. Otras veces, en cambio, se lo aduce para asegurar algo futuro, y esto es a lo que llamamos juramento promisorio. Sin embargo, para las cosas necesarias o para lo que debe investigar la razón no se emplea el juramento: pues parecería ridículo que alguien, en una cuestión científica, quisiera demostrar sus tesis a base de juramentos.

A las objeciones:

1. Una cosa es servirse del testimonio que Dios ya ha dado, lo que sucede cuando se cita un texto de la Sagrada Escritura, y otra es implorarlo como algo que en el futuro habrá de manifestarse. Esto último es lo que hacemos al jurar.

2. Decimos que alguien cumple los juramentos, o porque hace lo que ha jurado hacer, o porque, al poner a Dios por testigo, reconoce que El lo sabe todo y que su verdad es infalible.

3. Se invoca el testimonio de alguien para que como testigo manifieste la verdad acerca de lo que se está diciendo. Ahora bien: Dios manifiesta esto de dos maneras. Primera, revelando sencillamente la verdad: ya sea por una inspiración interna, ya sea presentando el hecho sin ropaje alguno, al exhibir, por ejemplo, públicamente lo oculto. En segundo lugar, imponiendo un castigo a quien miente, y en este caso es a la vez juez y testigo, pues delata la mentira castigando al mentiroso.

Por eso son dos los modos de jurar. Uno, por la invocación del testimonio sin más, como cuando alguien dice: pongo por testigo a Dios, hablo en presencia de Dios, o, lo que es lo mismo, como dice San Agustín, por Dios. El otro modo de jurar es por execración, es decir, obligándose a sí mismo o algo suyo a sufrir un castigo de no ser verdad lo que se dice.

Artículo 2

¿Es lícito el juramento?

Objeciones por las que parece que no es lícito jurar.

1. Nada de lo que se prohíbe en la ley divina es lícito. Pero el juramento se prohíbe en Mt 5,34: Yo os digo: no juréis de ningún modo; y en Sant 5,12 se nos dice: Ante todo, hermanos míos, no juréis. Luego el juramento es ilícito.

2. parece que es ilícito lo que procede del mal, porque, como se dice en Mt 7,18: No puede el árbol malo dar frutos buenos. Pero el juramento procede del mal, porque en Mt 5,37 se nos manda: Decid, pues, sí, sí; no, no: todo lo que va más allá de esto procede del mal. Luego parece que el juramento es ilícito.

3. exigir una señal extraordinaria es tentar a Dios, lo que es totalmente ilícito, según aquello del Dt 6,16: No tentarás al Señor, tu Dios. Pero el que jura parece exigir una señal extraordinaria de la divina providencia al invocar el testimonio divino mediante una intervención evidente. Luego parece que el juramento es del todo ilícito.

Contra esto: está lo que se dice en Dt 6,13: Temerás al Señor, tu Dios, y jurarás por su nombre.

Respondo: Que nada impide el que una cosa sea de suyo buena y, a pesar de serlo, haga mal a quien no usa de ella convenientemente: como es bueno recibir la Eucaristía y, no obstante, conforme se nos dice en 1 Cor 11,29, quien la recibe indignamente come y bebe su propia condenación. Así, pues, en el asunto que ahora nos ocupa ha de afirmarse que el juramento es de suyo lícito y recomendable. Esto resulta evidente por su origen y su fin. Por su origen, porque el juramento procede de la fe, virtud por la cual los hombres creen que Dios está en posesión de la verdad infalible, del conocimiento y providencia universales. También por su fin: porque el del juramento es justificar a los hombres y poner término a sus controversias, como leemos en Heb 6,16. Y, a pesar de todo, el juramento resulta perjudicial para algunos porque lo emplean mal, esto es, sin la debida necesidad y cautela. En efecto, da la impresión de que tiene poca reverencia a Dios quien por causa leve lo pone por testigo, lo que, por supuesto, no osaría hacer con un varón distinguido. Corre, por otra parte, el riesgo de caer en perjurio, ya que el hombre fácilmente peca de palabra, conforme a lo que leemos en Sant 3,2: Si uno no peca de palabra es varón perfecto. Por lo que también se dice en Eclo 23,9: No se acostumbre tu boca a jurar, que en ello hay muchas caídas.

A las objeciones:

1. San Jerónimo, en su comentario Super Mt., escribe: Has de considerar que nuestro Salvador no prohibió jurar por Dios, sino por el cielo y por la tierra; porque, como sabemos, los judíos tenían la pésima costumbre de jurar por las criaturas. Bien es verdad que esta respuesta no nos basta, porque, a la prohibición de Mateo, Santiago añade (Sant 5,12): Ni con cualquier otro juramento.

Por tanto, hay que decir que, como escribe San Agustín en el libro De Mendacio: El Apóstol, al jurar en sus epístolas, nos indica cómo se ha de interpretar aquel texto: Os digo que no juréis generalmente: No vaya a suceder que, jurando, lleguéis a hacerlo con facilidad, de la facilidad paséis a la costumbre, y terminéis cayendo por tal costumbre en perjurio. Es por lo que no nos consta que el Apóstol haya jurado sino por escrito, donde una consideración más cauta evita la precipitación y ligereza de la lengua.

2. , como escribe San Agustín en el libro De serm. Dom. in monte, si se te obliga a jurar, has de saber que necesitas hacerlo por la desconfianza de aquellos a quienes tú quieres persuadir, desconfianza que, ciertamente, es un mal. Por eso el Señor no dijo: Lo que pase de ahí es malo, pues tú, que haces buen uso del juramento para persuadir a otro de lo que conviene, de hecho estás obrando bien; sino que dijo: proviene del mal, es decir, del mal de la persona por cuya desconfianza te ves obligado a jurar.

3. Quien jura no tienta a Dios: porque ni implora el auxilio divino inútil e innecesariamente ni, por otra parte, se expone a ningún peligro en el caso de que Dios no quiera de momento dar su testimonio. Tal testimonio tendrá su momento, sin duda alguna, en el tiempo futuro, cuando ilumine lo escondido entre tinieblas y descubra los propósitos de los corazones, como se lee en 1 Cor 4,5. Con él, a favor o en contra, debe contar todo el que jura.

Artículo 3

¿Se le asignan convenientemente al juramento sus tres compañeros: la justicia, el juicio y la verdad?

Objeciones por las que parece que no se le asignan convenientemente al juramento sus tres compañeros: la justicia, el juicio y la verdad.

1. Dos cosas no deben considerarse diversas cuando una va incluida en la otra. Pero una de estas tres cosas está incluida en la otra, porque la verdad, conforme dice Tullo, es parte de la justicia, y el juicio, a su vez, como antes expusimos (q.60 a.1), es acto de la justicia. Luego no es conveniente la enumeración de los tres compañeros del juramento.

2. para el juramento se requieren muchas otras cosas, por ejemplo, la devoción y la fe, por la que creamos que Dios lo sabe todo y que no puede mentir. Luego parece que es insuficiente el número de compañeros del juramento que aquí se propone.

3. estas tres cosas son requisitos indispensables en toda obra humana, pues nada se debe hacer en contra de la justicia, de la verdad o sin juicio, según aquello de 1 Tim 5,21: Nada hagas sine praeiudicio, esto es, sin previo juicio. Luego estas tres cosas no tienen por qué ir asociadas al juramento más que a los demás actos humanos.

Contra esto: está lo que se lee en Jer 4,2: Jurarás --vive el Señor -con verdad, con juicio y con justicia, texto que comenta San Jerónimo con estas palabras: Hay que advertir que el juramento lleva consigo esta comitiva: la verdad, el juicio y la justicia.

Respondo: Que, como anteriormente expusimos (a.2), el juramento sólo es bueno para quien usa bien de él. Mas para el buen uso del juramento se requieren dos condiciones. En primer lugar, que no se jure a la ligera, sino por causa necesaria y con discreción. Para eso se necesita el juicio, es decir, el discernimiento por parte de la persona que jura. En segundo lugar, y habida cuenta de lo que se avala por medio del juramento, la condición es que ni sea falso ni ilícito. Para esto se requieren la verdad, por la que uno confirma con juramento lo que es verdadero, y la justicia, por la cual corrobora lo que es lícito.

Carece, en cambio, de juicio el juramento incauto; de verdad, el engañoso; de justicia, el juramento ilícito.

A las objeciones:

1. , como acabamos de exponer , el significado aquí de la palabra juicio no es el de ejecución de la justicia, sino el de acto de discreción. Ni tampoco consideramos aquí la verdad como parte de la justicia, sino en cuanto que es condición del lenguaje.

2. Tanto la devoción como la fe, y todo cuanto se requiere para jurar como es debido, entendemos que se hallan incluidos en el juicio. Los otros dos requisitos pertenecen, como acabamos de decir , a la materia sobre la que recae el juramento. Aunque no sería desacertado afirmar que la justicia se refiere a la causa por la que se jura.

3. Hay en el juramento un gran peligro: no tan sólo por parte de la grandeza de Dios, cuyo testimonio invocamos, sino también por la ligereza de la lengua humana, cuyas palabras reforzamos con el juramento. Por eso, estas dos cosas se requieren en el juramento más que en los demás actos humanos.

Artículo 4

¿El juramento es acto de religión o de latría?

Objeciones por las que parece que el juramento no es acto de religión o latría.

1. La materia de los actos de latría son cosas sagradas y divinas. Pero los

juramentos se emplean para dirimir las controversias humanas, conforme dice el Apóstol (Heb 6,16). Luego el juramento no es acto de religión o latría.

2. según dice Tulio , corresponde a la religión dar culto a Dios. Pero quien jura pone a Dios por testigo, mas no le da nada. Luego el jurar no es acto de religión.

3. el fin de la religión o latría es reverenciar a Dios. Pero el fin con que se jura no es ése, sino más bien confirmar lo que se dice. Luego el juramento no es acto de religión.

Contra esto: está lo que se dice en Dt 6,13: Temerás al Señor, tu Dios, a El solo servirás y jurarás por su nombre. Pero se habla en este texto de deberes de latría. Luego el jurar es acto de latría.

Respondo: Que, como consta por lo antedicho (a.1), el que jura invoca el testimonio divino para confirmar lo que dice. Pero nada se confirma si no es por algo más cierto y seguro. Luego, por el mismo hecho de jurar por Dios, el hombre declara pública y libremente que se trata de un ser superior, puesto que es indefectible su verdad y universal su conocimiento, y así, de alguna manera, honra a Dios. De ahí también el que el Apóstol diga (Heb 6,16) que los hombres juran por quienes son mayores que ellos. Y San Jerónimo, en el comentario Super Mt. , afirma que el que jura venera o ama a la persona por quien jura. El Filósofo dice también en el I Metaphys. que el juramento es honorabilísimo. Pero el reverenciar a Dios es acto propio de la religión o latría. Luego es evidente que el juramento es acto de religión o latría.

A las objeciones:

1. En el juramento hemos de considerar dos cosas, a saber: el testimonio que se alega, y esto es lo que tiene de divino; y aquello sobre lo que recae tal testimonio o que hace necesario el que se aduzca, lo cual constituye su elemento humano. Pertenece, pues, el juramento a la religión por razón de lo primero, no por razón de lo segundo.

2. Por el mismo hecho de poner por testigo a Dios, a modo de juramento, confesamos su superioridad, cosa que tiene que ver con la reverencia a Dios. Con esto, pues, damos algo a Dios: le damos honor y reverencia.

3. Todo cuanto hacemos debemos hacerlo en honor de Dios. Por tanto, nada impide que con lo mismo con que intentamos que se convenzan los hombres de la verdad de una cosa, al mismo tiempo reverenciamos a Dios. Pues nosotros debemos honrar a Dios de tal manera con nuestras acciones, que ellas redunden en utilidad del prójimo: ya que Dios obra también para su gloria y nuestra utilidad.

Artículo 5

¿El juramento debe ser deseado y frecuentado como útil y bueno?

Objeciones por las que parece que el juramento no debe ser deseado y repetido con frecuencia como útil y bueno.

1. Lo mismo el voto que el juramento son actos de latría. Pero hacer una cosa con voto es más laudable y meritorio, por ser el voto, como antes se dijo (q.83 a.5), acto de latría. Luego, por igual razón, hacer o decir algo con juramento es más laudable. Por tanto, el juramento ha de ser deseado como algo de suyo bueno.

2. San Jerónimo, en su comentario Super Mt. , dice que quien jura da prueba de veneración y amor a la persona por quien jura. Pero el venerar y amar a Dios es deseable como algo de suyo bueno. Luego también lo es el juramento.

3. el juramento se ordena a confirmar y certificar una verdad. Pero que el hombre corrobore lo que dice es bueno. Luego el juramento debe ser deseado como bueno.

Contra esto: está lo que se dice en Eclo 23,12: El hombre que jura mucho se llenará de iniquidad. Y San Agustín escribe en el libro De Mendacio : El precepto del Señor prohibiendo el juramento fue dado para que, en lo que está de tu parte, no lo desees: para que no apetezcas con placer el juramento como si se tratase de algún bien.

Respondo: Que lo que únicamente se busca como remedio de una enfermedad o defecto no entra en la cuenta de los bienes deseables por sí mismos, sino en la de las cosas necesarias, como lo evidencia el caso de las medicinas, a las que se acude para combatir la enfermedad. Ahora bien: se requiere el juramento para sanar de un defecto, a saber: de la falta de fe de un hombre en las palabras de otro. Y, en consecuencia, el juramento no debe contarse entre las cosas deseables por sí mismas, sino entre las necesarias para esta vida, de las que usa indebidamente todo aquel que traspasa las fronteras de lo necesario. De ahí las palabras de San Agustín en el libro De serm. Dom. in monte : Quien se hace cargo de que el juramento no debe ser catalogado en el grupo de los bienes, esto es, entre las cosas deseables por sí mismas, éste se resiste cuanto puede a usarlo, a no ser que la necesidad le obligue a hacerlo.

A las objeciones:

1. Una es la condición del voto y otra la del juramento. Pues por el voto ordenamos algo al honor de Dios, y de ahí el que por esto mismo se convierta en acto de religión. En el juramento, por el contrario, la reverencia debida al nombre de Dios se emplea para confirmar lo prometido. Y, en consecuencia, lo que se afirma con juramento no se convierte por ello en acto de religión; pues los actos morales se especifican por el fin.

2. Quien jura trata, sin duda, con veneración y amor a la persona por quien jura; pero no ordena su juramento a demostrarle que lo ama o que lo venera, sino a alguna otra cosa necesaria para la vida presente.

3. Así como la medicina es útil para la salud y, sin embargo, cuanto es más fuerte, tanto es más nociva si no se usa como es debido, así también el juramento sirve para dar firmeza, y es tanto más peligroso, si no se lo emplea debidamente, cuanto más respeto exige. Porque, como se dice en Eclo 23,13.14: Si alguien deja frustrado a su hermano, esto es, si lo engaña, su delito pesará sobre él; y si disimula, jurando, por ejemplo, en falso, con simulación, peca doblemente, porque, como dice San Agustín : La equidad simulada es doble iniquidad; y si jura en vano, esto es, sin la debida causa o necesidad, no será justificado.

Artículo 6

¿Es lícito jurar por las criaturas?

Objeciones por las que parece que no es lícito jurar por las criaturas.

1. Leemos en Mt 5,34ss: Yo os digo que no juréis de ninguna manera: ni por el cielo, ni por la tierra, ni por Jerusalén, ni por vuestra cabeza; exponiendo lo cual San Jerónimo escribe: Considera que el Salvador no prohíbe aquí, según parece, el que se jure por Dios, sino el jurar por el cielo, por la tierra, etc.

2. Más aún: sólo la culpa merece castigo. Pero se impone un castigo al que jura por las criaturas, pues se nos dice en XXII q.1 : El clérigo que jura por una criatura debe ser reprendido muy duramente; si persistiese en el vicio, que se le excomulgue. Luego es ilícito jurar por las criaturas.

3. el juramento es acto de latría, como antes se dijo (a.4). Pero el culto de latría no se debe a ninguna criatura, como consta por lo escrito en Rom 1,23ss. Luego no es lícito jurar por las criaturas.

Contra esto: está el que José, como se lee en Gén 42,15-16, juró por la salud del faraón. Se acostumbra igualmente a jurar por el Evangelio, por las reliquias y por los santos.

Respondo: Que, como se expuso anteriormente (a.1 ad 3), son dos las clases de juramento. Una, la del que se hace por el simple testimonio, esto es, por el mero hecho de invocar a Dios poniéndolo por testigo. Este juramento, lo mismo que la fe, se apoya en la verdad divina. La fe, en efecto, recae directa y principalmente sobre Dios, que es la verdad misma, y, secundariamente, sobre las criaturas, en las que resplandece la verdad divina, como antes se dijo (q.1 a.1). De la misma manera, el juramento se refiere principalmente al mismo Dios, cuyo testimonio se invoca; aunque, secundariamente, se jura por algunas criaturas, no por lo que son en sí, sino en cuanto que en ellas se manifiesta la verdad divina. Así, juramos por el Evangelio, es decir, por Dios, cuya verdad en él se manifiesta, y por los santos, que creyeron esta verdad y la pusieron por obra.

El otro modo de jurar es por execración. En este juramento se hace intervenir a alguna criatura, como para que recaiga sobre ella el juicio divino. Suele así el hombre jurar por su cabeza, por sus hijos o por cualquier otra cosa que ama. Incluso el Apóstol juró de esta manera diciendo (2 Cor 1,7): Yo pongo a Dios por testigo sobre mi alma. El hecho de que José hubiera jurado por la salud del faraón se puede entender de uno y otro modo: o a manera de execración, como si comprometiese con ello ante Dios la salud del mismo, o a modo de testimonio, invocando, por así decirlo, la verdad de la justicia divina, para cuya ejecución se nombra a los príncipes de la tierra .

A las objeciones:

1. El Señor prohibió jurar por las criaturas de tal forma que con ello se les tributaba el honor debido a Dios. Por lo que allí mismo añade San Jerónimo que los judíos, jurando por los ángeles y otros seres parecidos, veneraban a las criaturas con honor divino.

Por esta misma razón se imponen penas canónicas al clérigo que jura por las criaturas, lo cual es blasfemia de infidelidad. Por eso en el capítulo siguiente leemos: Si alguien jura por los cabellos de Dios o por su cabera, o de cualquier otro modo blasfema contra Dios, si ha recibido alguna orden eclesiástica, que se le deponga.

2. Esto es ya una buena respuesta a la segunda objeción.

3. Se da culto de latría a aquel cuyo testimonio invocamos al jurar. Por esto se nos manda en Ex 23,13: No juréis por el nombre de dioses extraños. Pero no se tributa culto de latría a las criaturas que se mencionan en el juramento según los modos antes explicados.

Artículo 7

¿Es obligatorio el juramento?

Objeciones por las que parece que el juramento carece de fuerza obligatoria.

1. Se emplea el juramento para confirmar la verdad de lo que se dice. Pero cuando una persona dice algo hablando del tiempo futuro, dice la verdad, aunque luego no suceda lo que dijo; y así, por ejemplo, San Pablo, a pesar de no haber ido a Corinto como había prometido (1 Cor 16,5), no mintió, como nos consta

por lo que él afirma (2 Cor 1,15). Luego, según parece, el juramento no es obligatorio.

2. Como se dice en Praedicamentis , la virtud no es contraria a la virtud. Ahora bien: aunque el juramento es acto de virtud, conforme a lo dicho (a.4), podría resultar a veces contrario a ella o impedimento de la misma el cumplirlo; por ejemplo, si uno jura que cometerá un pecado o que dejará de practicar algún acto de virtud. Luego el juramento no siempre es obligatorio.

3. Además, a veces uno, contra su voluntad, es obligado a prometer algo bajo juramento. Pero tales personas son absueltas de las ligaduras de su juramento por los romanos pontífices, conforme a lo que leemos en Extra, de iureiurando cap. Verum in ea quaestione, etc. Luego el juramento no siempre es obligatorio.

4. nadie puede ser obligado a dos cosas opuestas entre sí. Pero en algún caso hay oposición entre lo que intenta el que jura y lo que desea la persona a quien se hace el juramento. Luego el juramento no siempre puede ser obligatorio.

Contra esto: está lo que se dice (Mt 5,33): Cumplirás al Señor tus juramentos.

Respondo: Que la obligación se refiere a cosas que se han de hacer o que se han de omitir. Por lo que no parece que tenga nada que ver con el juramento asertorio, que se refiere al presente o al pasado; nitampoco con el juramento sobre cosas cuya ejecución depende de otras causas: como si se afirma con juramento que mañana va a llover; sino únicamente con aquello que el que jura ha de cumplir. Pero así como el juramento asertorio, que versa sobre lo pasado o lo presente, debe atenerse a la verdad, otro tanto hay que decir del juramento sobre lo que hemos de hacer en el futuro. Por lo que uno y otro juramento, aunque de diverso modo, implica cierta obligatoriedad. Porque, en el juramento acerca de lo pasado o presente, la obligación recae no sobre las cosas que pasaron o que pasan, sino sobre el acto mismo de jurar, o sea, sobre el que se jure lo que es verdad o lo fue. Por el contrario, en el juramento acerca de lo que se va a hacer, la obligación recae sobre lo que se aseguró con juramento. La persona, según esto, está obligada a verificar lo que juró: de no ser así, carecería de verdad su juramento.

Y si la cosa es de tal condición que no cae dentro de sus posibilidades, hay un fallo en el juicio por falta de juicio discrecional; a no ser, tal vez, que lo que era posible cuando se juró, por un imprevisto ahora resulte imposible: por ejemplo, cuando una persona juró que habría de pagar una cantidad de dinero que más tarde le sustraen violentamente o le roban. En este caso parece que está dispensada de cumplir el juramento, aun cuando queda obligada a hacer lo que pueda, lo mismo que antes dijimos al hablar de la obligación del voto (q.88 a.3 ad 20).

Pero si la cosa puede, mas no debe ponerse por obra, o porque es de suyo mala o porque impide hacer el bien, el juramento falla en este caso por defecto de justicia. De ahí el que no deba cumplirse lo que se juró si se trata de un pecado o de algo impeditivo del bien, ya que en uno y otro supuesto se pondrían las cosas peor .

Se ha de decir, por consiguiente, que quien jura que ha de hacer alguna cosa queda obligado a cumplir lo que ha jurado para dejar a salvo la verdad; pero siempre en el supuesto de que el juramento vaya acompañado de las otras dos condiciones, es decir, del juicio y de la justicia.

A las objeciones:

1. Una cosa es la simple manifestación oral y otra el juramento, en el que se invoca el testimonio divino. Basta, en efecto, para la verdad de la simple manifestación oral con que uno exprese lo que se propone hacer, porque ya esto es verdadero en su causa, es decir, en el propósito del que lo hace. El juramento, en cambio, no debe emplearse a no ser en las cosas de que uno está firmemente convencido. Por lo que, si el hombre se sirve del juramento por el respeto que le merece el testimonio divino que invoca, queda con la obligación de procurar, en lo que esté de su parte, que se verifique lo jurado, a no ser cuando con esto se ponen las cosas peor, conforme a lo que hemos dicho.

2. El juramento puede poner las cosas peor de dos maneras. La primera, porque hay fallos ya desde el principio. Y esto, o bien por tratarse de algo malo en sí mismo, como sucede cuando uno jura cometer un adulterio, o bien porque ello impide realizar un bien mayor, como es el caso del que jura que no entrará en religión, que no se hará clérigo, que no aceptará una prelación ni aun en el caso en que convenga aceptarla, o cosas por el estilo. Tales juramentos, como es lógico, son desde el principio ilícitos, aunque por razones diferentes. Porque si uno jura que ha de cometer un pecado, peca al hacer el juramento y al cumplirlo. En cambio, si jura que no ha de realizar un bien mayor, que no está, por otra parte, obligado a realizar, peca, ciertamente, en cuanto que obstaculiza la acción del Espíritu Santo, que es quien nos inspira el buen propósito; sin embargo, no peca cumpliéndolo, aunque obra mucho mejor si no lo cumple.

La segunda manera de ponerse peor las cosas es por razón de alguna novedad con la que no se contaba, como en el caso de Herodes, que juró dar a una joven bailarina todo cuanto le pidiese (Mt 14,7). Tal juramento, en efecto, podía ser lícito en un principio, supuesta la condición necesaria de que le pidiesen lo que lícitamente podría dar; su cumplimiento, en todo caso, fue ilícito. De ahí lo que dice San Ambrosio en el I De Officiis : Va en contra del deber, en ocasiones, el que se cumpla lo que se prometió con juramento, como en el caso de Herodes, que dio muerte a San Juan por no desdecirse de lo prometido.

3. En el juramento arrancado por la fuerza la obligación es doble . Una, la que se contrae con la persona a quien se hace la promesa: obligación que desaparece por razón de la coacción, pues quien hace a otro violencia merece en pago que no se le cumpla lo que se le ha prometido. Otra, la obligación para con Dios, que le obliga a uno a cumplir lo que prometió en su nombre. Esta mantiene su fuerza en el foro de la conciencia, ya que es preferible soportar un daño temporal a la violación del juramento. No obstante, se puede reclamar en juicio lo que se ha pagado, o denunciar el caso al superior, aunque se haya jurado lo contrario, porque en casos como éste el juramento pondría las cosas peor, ya que iría contra la justicia pública. Y, en efecto, los romanos pontífices han dispensado a los hombres esta clase de juramentos, no como si, al hacerlo, decretasen la no obligatoriedad de los mismos, sino para liberarlos por justa causa de tales obligaciones.

4. Cuando no es una misma la intención de quien jura y la de aquel a favor del cual se jura, en caso de que haya dolo por parte del primero, lo jurado ha de cumplirse conforme al sano criterio del segundo. De ahí lo que dice San Isidoro : Sea cual fuere la astucia en las palabras con las que se jura, Dios, en todo caso, testigo de lo que hay en la conciencia, lo toma en el sentido que le da la persona a quien se jura. Y es evidente que se trata en este texto del juramento doloso por lo que aquí se nos dice a continuación: Se hace doblemente reo quien, por una parte, toma el nombre de Dios en vano, y por otra, engaña con astucia al prójimo.

Si, por el contrario, el que jura no obra dolosamente, quedará obligado conforme a la intención con que juró. Es por lo que, a este propósito, dice San Gregorio en el libro XXVI Moral.: El oído humano juzga de las palabras conforme a lo que suena al exterior; los juicios divinos, en cambio, oyen los sonidos exteriores tal como se encuentran en nuestro interior.

Artículo 8

¿Es mayor la obligación del juramento que la del voto?

Objeciones por las que parece que la obligación del juramento es mayor que la del voto.

1. El voto es una simple promesa. Ahora bien: el juramento añade a la promesa el testimonio divino. Luego es mayor la obligación del juramento que la del voto.

2. ordinariamente lo más débil se confirma con lo más fuerte. Pero el voto se confirma a veces con juramento. Luego el juramento es más fuerte que el voto.

3. la obligación del voto tiene por causa la deliberación de nuestro espíritu, como antes se dijo (q.88 a.1). Pero la causa de donde proviene el que obligue el juramento es la verdad divina, cuyo testimonio en él se invoca. Luego, habida cuenta de que la verdad divina es más que la deliberación humana, parece que en el juramento hay más fuerza obligatoria que en el voto.

Contra esto: está el que por el voto contraemos una obligación para con Dios; por el juramento, a veces, la obligación es de hombre a hombre. Ahora bien: es mayor la obligación del hombre para con Dios que para con los hombres. Luego es mayor la obligación del voto que la del juramento.

Respondo: Que una y otra obligación, la del voto y la del juramento, tienen por causa, aunque de manera diferente, algo divino: pues la causa de la obligación del voto es la fidelidad que debemos a Dios y nos lleva a cumplir, de hecho, la promesa que le hicimos. La causa, en cambio, de la obligatoriedad del voto es la reverencia que le debemos y por la que, en conciencia, nos comprometemos a verificar lo prometido en su nombre. Pero toda infidelidad implica irreverencia, aunque no toda irreverencia suponga infidelidad, y, de hecho, la infidelidad del súbdito a su señor es, al parecer, la mayor irreverencia. Por tanto, el voto, por su misma naturaleza, tiene más fuerza obligatoria que el juramento.

A las objeciones:

1. El voto no es una promesa cualquiera, sino una promesa hecha a Dios, y que ser infiel a Dios es una falta gravísima.

2. El juramento no se añade al voto, como si se tratase de algo más firme, sino para obtener, mediante dos cosas inmutables (Heb 6,18), una firmeza mayor.

3. La resolución del espíritu da firmeza al voto en lo que depende de la persona que lo hace; pero la causa principal de su firmeza es Dios, que es a quien se ofrece el voto.

Artículo 9

¿Puede alguien dispensar del juramento?

Objeciones por las que parece que nadie puede dispensar del juramento.

1. Así como se requiere que haya verdad en el juramento asertorio --que versa sobre lo pasado y lo presente--, otro tanto hay que decir del juramento promisorio en lo referente al futuro. Pero nadie puede dispensar a otro de la obligación de no jurar en falso sobre lo ya pasado o lo presente. Luego tampoco nadie puede dispensarle de la obligación de realizar lo que, con juramento,

prometió cumplir en el futuro.

2. lo que se busca con el juramento promisorio es la utilidad de aquel a quien se hace la promesa. Pero ni siquiera él, según parece, puede quitarle parte de su obligatoriedad, porque esto sería obrar contra la reverencia a Dios debida. Luego mucha menos razón habrá para que lo dispense otro.

3. como antes se dijo (q.88 a.12 ad 3), cualquier obispo puede dispensar de los votos, excepción hecha de algunos que están reservados exclusivamente al papa. Luego, por igual razón, en el juramento, si fuera dispensable, cualquier obispo podría dispensarlo. Pero esto parece estar en contra del derecho. Luego, al parecer, en el juramento no hay dispensa posible.

Contra esto: está el que es mayor la obligación del voto que la del juramento, como acabamos de decir (a.8). Pero en el voto puede haber dispensa. Luego también en el juramento.

Respondo: Que, como antes expusimos (q.88 a.10), la causa de la necesidad de la dispensa, tanto de la ley como del voto, es que lo que considerado en sí o en general es bueno y útil, en un caso particular puede resultar inmoral y nocivo, y una cosa así no puede ser materia ni de la ley ni del voto. Pero todo lo inmoral y nocivo está reñido con las condiciones que requiere el juramento, ya que si es inmoral, se opone a la justicia, y si nocivo, se opone al juicio. Luego por la misma razón cabe dispensar también del juramento.

A las objeciones:

1. La dispensa del juramento no se extiende hasta el extremo de poder obrar contra el juramento mismo. El alcance de la dispensa es menor: se reduce a determinar que lo que antes era materia del juramento ha dejado de serlo, como algo que ya no es materia apta del mismo, lo mismo que se dijo antes al tratar del voto (q.88 a.10 ad 2). Por lo que toca a la materia del juramento asertorio, al referirse éste al pasado o al presente ha adquirido cierta necesidad y se ha hecho inmutable. Por eso la dispensa en él no puede referirse a la materia, sino al acto mismo de jurar, por lo que en este caso resultaría directamente contraria al precepto divino. En cambio, la materia del juramento promisorio es algo futuro, que puede cambiar, y esto hasta tal punto que, en casos particulares, puede convertirse en ilícita o nociva y, por consiguiente, en materia indebida del mismo. De ahí el que pueda dispensarse en el juramento promisorio, por el hecho de que tal dispensa dice relación a la materia del mismo, y no se opone al precepto divino sobre la observancia del juramento.

2. Una persona puede prometer alguna cosa a otra bajo juramento de dos modos. Primeramente, como si el objeto de su promesa pudiera resultarle provechoso: por ejemplo, si le promete bajo juramento que se va a poner a su servicio o que le dará dinero. En este caso, puede dispensar de tal promesa el beneficiario de la misma, por entenderse que se cumple lo que se le prometió cuando se obra conforme a su voluntad. De otro modo, promete un hombre a otro cosas cuyo objeto es el honor de Dios o la utilidad de un tercero, como en el caso en que se le promete a uno con juramento entrar en religión o hacer alguna obra de misericordia. En tal caso, la persona a quien tal promesa se hace no puede dispensar de ella a quien la hizo, porque el principal destinatario de la misma no es otra persona, sino Dios, a no ser que medie esta condición: Si así le parece bien a aquel a quien hago esta promesa, o algo por el estilo.

3. A veces el objeto del juramento promisorio se opone manifiestamente a la justicia: o porque se trata de un pecado, como cuando uno jura que ha de cometer un homicidio, o porque sirve de impedimento a un bien mayor, como

cuando uno jura, pongamos por caso, que no entrará en religión. Tales juramentos no necesitan dispensa, sino que, en el primer caso, a lo que uno está obligado es a no cumplirlo, y en el segundo, conforme a lo dicho anteriormente en esta misma cuestión (a.7 ad 2), será lícito el cumplirlo y el dejarlo de cumplir.

Algunas veces también se hace bajo juramento la promesa de algo acerca de lo cual se duda si es lícito o ilícito, si es provechoso o nocivo, de suyo o en algún caso. Cualquier obispo puede dispensar de esta clase de juramentos.

Por fin, se prometen a veces cosas bajo juramento que son manifiestamente lícitas y útiles y, en un juramento así, no parece tener lugar la dispensa, sino la conmutación, si se ofrece la oportunidad de contribuir con algo mejor al bien común. Tal conmutación parece estar reservada de un modo especialísimo al papa, encargado del gobierno de la Iglesia universal. También admiten total absolución, reservada asimismo al papa, todas las materias que se refieren de un modo general al gobierno de la Iglesia, sobre las cuales él tiene plenitud de potestad. De la misma manera también cualquier señor puede anular los juramentos de sus súbditos en lo que dependen de él; el padre, los de su niña; y el marido, los de su mujer, conforme a lo que se dice en Núm 30,6ss y a lo anteriormente expuesto al hablar del voto (q.88 a.8).

Artículo 10

¿Puede ser impedido el juramento por alguna circunstancia de persona o tiempo?

Objeciones por las que parece que el juramento no puede ser impedido por circunstancias de persona o tiempo.

1. El juramento sirve para confirmar, como lo evidencian las palabras del Apóstol (Heb 6,16). Pero a todos y en todo tiempo nos conviene dar mayor firmeza a nuestros dichos. Luego, según parece, no sirve de obstáculo al juramento ninguna circunstancia de persona o tiempo.

2. Por otra parte, más es jurar por Dios que por los Evangelios. De ahí lo que dice el Crisóstomo : Si hay alguna causa que justifique su juramento, hay quienes piensan que jurar por Dios es poco, que vale bastante más jurar por los Evangelios. A los que así opinan habrá que decirles: ¡Insensatos! Las Escrituras han sido hechas por Dios, no Dios por las Escrituras. Pero los hombres, cualquiera que sea su condición y en cualquier tiempo, acostumbra a jurar por Dios en su lenguaje coloquial. Luego con mayor razón les será lícito jurar por los Evangelios.

3. un mismo efecto no es el resultado de causas contrarias, porque a causas contrarias, efectos contrarios. Pero algunos son excluidos del juramento por defectos personales, como los niños menores de catorce años o los que han sido una vez perjuros. Luego no parece razonable que a otros, por ejemplo, a los clérigos, se les prohíba lo mismo por su dignidad o que se prohíba esto incluso por la solemnidad del tiempo.

4. no hay hombre vivo en el mundo comparable en dignidad con los ángeles, pues se nos dice (Mt 11,11) que el menor en el reino de los cielos es mayor que él, es decir, mayor que San Juan Bautista, que aún vivía en este mundo. Pero no hay inconveniente alguno en que un ángel jure, pues en Ap 10,6 se nos dice que el ángel juró por el que vive por los siglos de los siglos. Luego ningún hombre debe ser excluido de prestar juramento por su dignidad.

Contra esto: está lo que leemos en el Decreto de Graciano : El presbítero, en vez de ser interrogado bajo juramento, séalo en nombre de su carácter

sagrado. Y en la misma obra, más adelante : ningún eclesiástico tenga la osadía de jurar cosa alguna a los laicos por los santos Evangelios.

Respondo: Que en el juramento deben considerarse dos cosas. Una por parte de Dios, cuyo testimonio se invoca. Por esta razón, el juramento merece la máxima reverencia. Es por lo que quedan excluidos del juramento no sólo los impúberes , que no están obligados a jurar porque no tienen aún perfecto uso de razón, como para poder hacerlo con el debido respeto, sino también los perjuros. A éstos no se los admite porque, habida cuenta de su conducta anterior, se presume que no obrarán con la reverencia que el juramento requiera.

Otra, por parte del hombre, cuyos dichos se confirman por medio del juramento. Por supuesto que si necesitan de confirmación es porque se duda de ellos. Y que ya el mismo hecho de ponerlos en duda deja en mal lugar la dignidad de la persona que habla. Por eso no es conveniente que juren las personas de gran dignidad. De ahí el que en otro lugar de la misma obra se diga que los sacerdotes no deben jurar por causa leve. No obstante, les es lícito hacerlo en caso de cierta necesidad o de gran utilidad, sobre todo si se trata de asuntos espirituales. En este caso está bien que presten juramento incluso en los días solemnes, fechas en que deben dedicarse especialmente a cosas espirituales . Eso sí, deben evitarse entonces los juramentos motivados por asuntos temporales, a no ser en caso de grave necesidad .

A las objeciones:

1. Hay personas incapaces de confirmar sus dichos por algún defecto propio, y otras cuyos dichos deben ser tan ciertos que no necesitan de confirmación.

2. El juramento, en sí considerado, como dice San Agustín, Ad Publicolam , es tanto más sagrado y obligatorio cuanto mayor es aquello por lo que se jura. Según esto, es más jurar por Dios que por los Evangelios. Pero puede ocurrir lo contrario por el modo de jurar: como ocurre cuando el juramento por los Evangelios se hace con cierta deliberación y solemnidad, mientras que el juramento por Dios se hace a la ligera y sin reflexión alguna.

3. Nada impide que una misma cosa sea excluida por causas contrarias de uno de estos dos modos: por exceso o por defecto. Y así, lo que impide que algunas personas juren es que su autoridad es demasiado grande como para que queden en buen lugar si lo hacen; mientras que hay otros cuya autoridad es demasiado pequeña como para que pueda tomarse en serio su juramento.

4. Los ángeles juran, no porque haya alguna deficiencia en ellos, como si un simple dicho suyo no fuese sin más digno de crédito, sino para demostrar, al hacerlo, que procede lo que dicen de los infalibles designios de Dios. De igual modo, en la Escritura, jura incluso, a veces, Dios para poner de manifiesto la inmutabilidad de su palabra, conforme dice el Apóstol (Heb 6,17).

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 89

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 90

Cuestión 90. Sobre el empleo del nombre de Dios a manera de conjuro

Vamos a tratar ahora del empleo del nombre de Dios a modo de conjuro (cf. q.89, introd.). Y acerca de esta cuestión plantaremos tres problemas:

1. ¿Es lícito conjurar a los hombres?
2. ¿Es lícito conjurar a los demonios?
3. ¿Es lícito conjurar a las criaturas irracionales?

Artículo 1

¿Se puede conjurar licitamente a los hombres?

Objeciones por las que parece que no se puede conjurar licitamente a los hombres.

1. Porque dice Orígenes en su comentario Super Mt. : Mi opinión es que no está bien que el varón que quiere vivir de acuerdo con el Evangelio conjure a otros. Pues si, según el mandato de Cristo, el jurar no es lícito, tampoco, lógicamente, lo es el conjurar a otro. Por lo cual, sin duda alguna, el Sumo Sacerdote conjuró ilícitamente a Jesús en nombre del Dios vivo.

2. quien conjura a alguien, le hace obrar, en cierto modo, a la fuerza. Pero no es lícito forzar a otro a que haga lo que no quiere. Luego parece ilícito eso de conjurar a alguien.

3. conjurar es inducir a uno a jurar. Pero eso de inducir a otro a jurar es competencia de los superiores, los cuales pueden obligar a jurar a sus súbditos. Luego los superiores, por sus súbditos, no pueden ser conjurados.

Contra esto: está el que incluso nuestras súplicas a Dios las hacemos invocándole por algo sagrado. El mismo Apóstol insta a los fieles invocando la misericordia de Dios, como puede verse en Rom 2,1. Pero esto tiene todas las apariencias de un conjuro. Luego es cosa lícita conjurar a otros.

Respondo: Que quien, por respeto al nombre de Dios, y para confirmar con la invocación del mismo lo que promete, jura con juramento promisorio, se obliga a cumplir lo prometido, lo que equivale a comprometerse uno mismo a hacer algo sin posibilidad de echarse atrás. Pues bien: así como un hombre puede comprometerse a hacer algo, puede empeñarse también en que hagan alguna cosa otras personas, ya sea por medio de súplicas, si se trata de superiores, ya por medio de mandatos, tratándose de inferiores, como nos consta por lo anteriormente dicho (q.83 a.1). Lógicamente, una y otra disposición, cuando se la confirma mediante la invocación de algo divino, es un conjuro. Difieren, sin embargo, en esto: en que el hombre es dueño de sus propios actos y no de los que otros hombres habrán de realizar. En consecuencia, puede, por la invocación del nombre de Dios, imponerse uno a sí mismo una obligación necesaria; pero no puede imponerla a otras personas, a no ser que se trate de sus súbditos, a los que puede forzar en virtud del juramento prestado. De ahí que si alguien, invocando el nombre de Dios o el de cualquier cosa sagrada, pretende imponer con conjuros la obligación ineludible de hacer algo a quien no es súbdito suyo, como se la impone a sí mismo jurando, el tal conjuro es ilícito, porque usurpa un derecho sobre otra persona que no tiene. En cambio, los superiores, en caso de cierta necesidad, pueden obligar a sus súbditos con tal clase de conjuros. Es más, si únicamente se intenta conseguir, por reverencia al nombre de Dios o alguna otra cosa sagrada, algo de otro, sin imponerle obligación necesaria, tal conjuro, tratése de quien se trate, es lícito .

A las objeciones:

1. Orígenes habla del conjuro con el que se intenta imponer a otro una

obligación como la que se impondría uno a sí mismo jurando. Así es, efectivamente, como el Príncipe de los Sacerdotes tuvo la osadía de conjurar a nuestro Señor Jesucristo (Mt 26,63).

2. Semejante razonamiento sólo es válido si se trata del conjuro que impone necesidad.

3. Conjurar no es inducir a alguien a jurar, sino incitarle a realizar una acción valiéndose de una fórmula semejante al juramento que uno hace. Sin embargo, no es lo mismo el conjuro empleado para con Dios y para con los hombres: pues con el conjuro intentamos mudar en otra la voluntad humana por el respeto que se debe a lo sagrado, lo que, indudablemente, no pretendemos hacer cuando se trata de Dios, cuya voluntad es inmutable. El hecho, no obstante, de alcanzar alguna cosa de Dios en todo conforme con su voluntad eterna no se debe a nuestros méritos, sino a su bondad.

Artículo 2

¿Es lícito conjurar a los demonios?

Objeciones por las que parece que no es lícito conjurar a los demonios.

1. Dice Orígenes en su comentario Super Mt. : Es una práctica judía, no un poder dado por el Señor, eso de conjurar a los demonios. Pero no debemos imitar los ritos judíos, sino servirnos más bien del poder que Cristo nos ha dado. Luego no es lícito conjurar a los demonios.

2. muchos, con encantamientos nigrománticos, invocan a los demonios en nombre de algo divino, y esto y no otra cosa es lo que entendemos por conjuro. Si, pues, es lícito conjurar a los demonios, también lo es el empleo de encantamientos nigrománticos. Pero esto último es evidentemente falso. Luego también lo primero.

3. todo el que conjura a alguien se asocia por esto mismo, en cierto modo, con él. Pero es ilícita la asociación con los demonios, según aquello de 1 Cor 10,20: No quiero que os asociéis con los demonios. Luego no es lícito conjurar a los demonios.

Contra esto: está lo que leemos en Me, últ., 17: En mi nombre arrojarán los demonios. Pero el conjuro consiste en inducir a otro a hacer una cosa en nombre de Dios. Luego es lícito conjurar a los demonios.

Respondo: Que, conforme a lo que expusimos (a.1), son dos las clases de conjuro: una, la que se emplea a modo de súplica o de instigación por respeto a alguna cosa sagrada; otra, la empleada a modo de compulsión. Pues bien: del primer modo no es lícito conjurar a los demonios, porque tal conjuro es, según parece, indicio de cierta benevolencia o amistad, con la que lícitamente no se les puede tratar. Del segundo modo, en cambio, esto es, por compulsión, nos es lícito usar del conjuro para unas cosas; pero para otras, no. La razón de esto es que los demonios son, en el curso de la vida presente, nuestros enemigos. Y que sus actos no están sometidos a lo que nosotros disponemos, sino a la disposición de Dios y de los santos ángeles, porque, como dice San Agustín en III de Trinit. : El espíritu desertor es regido por el espíritu justo. Podemos, según esto, conjurándolos por el nombre de Dios, expulsarlos como a enemigos, para que ni espiritual ni corporalmente nos dañen. Obramos así de acuerdo con el poder que nos dio Cristo, como leemos en Lc 10,19: He aquí que yo os he dado virtud para andar sobre serpientes y escorpiones y sobre toda potencia enemiga, y nada os dañará . No es lícito, sin embargo, conjurarlos para aprender algo o para obtener por su medio alguna cosa, porque esto equivaldría a mantener relaciones con

ellos, a no ser, tal vez, que, por especial inspiración o revelación divina, algunos santos se sirvan de la obra de los demonios para algunos efectos. Así, se cuenta del bienaventurado Jacobo que hizo traer a su presencia a Hermógenes por medio de los demonios.

A las objeciones:

1. Orígenes no habla del conjuro que se hace imperativamente, por compulsión, sino más bien del que se hace a modo de súplica benévola.

2. Los nigromantes utilizan los conjuros e invocan a los demonios para alcanzar algo de ellos, lo cual es ilícito, como acabamos de decir. Por eso dice el Crisóstomo, comentando aquellas palabras del Señor (Mc 1,25): Cállate y sal de este hombre. Se nos da aquí una norma saludable: la de no creer jamás a los demonios, por grande que sea la verdad que nos anuncian.

3. Tal razonamiento es válido tratándose del conjuro con que se pide ayuda a los demonios para hacer o conseguir alguna cosa, lo que, según parece, es mantener alguna clase de relaciones con ellos. En cambio, el expulsar a los demonios, conjurándolos, es desechar toda asociación con ellos.

Artículo 3

¿Es lícito conjurar a las criaturas irracionales?

Objeciones por las que parece que no es lícito conjurar a las criaturas irracionales.

1. Porque el conjuro se hace por medio de palabras. Pero en vano se dirige la palabra al que no entiende, cual es, pongamos por caso, la criatura irracional. Luego es vano e ilícito conjurar a las criaturas irracionales.

2. parece que el conjuro compete al mismo a quien pertenece el juramento. Pero el juramento no pertenece a las criaturas irracionales. Luego tampoco es lícito, según parece, valerse para con ellas de conjuros.

3. como consta por lo dicho (a.1.2), hay dos clases de conjuros. Uno es el conjuro a manera de súplica, del que no podemos servirnos para con la criatura irracional, que no es dueña de sus actos. Otro es el conjuro a modo de compulsión, que tampoco, según parece, podemos emplear para con ella, porque el mandar a las criaturas irracionales no es cosa nuestra, sino de aquel de quien se dice (Mt 8,27): He aquí que los vientos y el mar le obedecen. Luego de ninguna manera, al parecer, es lícito conjurar a las criaturas irracionales.

Contra esto: está el que San Simón y San Judas, según se cuenta, conjuraron a los dragones y les mandaron retirarse a lugares desiertos.

Respondo: Que las criaturas irracionales son gobernadas por otro en sus propias operaciones. Ahora bien, una misma es la acción del ser que es gobernado o movido y la de quien lo gobierna y mueve, lo mismo que el movimiento de la saeta es igualmente operación del arquero. De ahí el que la acción de las criaturas irracionales no se atribuya sólo a ellas, sino que principalmente se atribuye a Dios, por cuya disposición se mueven todas las cosas. Interviene también en esto el diablo, el cual, por permisión divina, se vale de algunas criaturas irracionales para hacer daño a los hombres.

Así, pues, el conjuro que se dirige a las criaturas irracionales puede entenderse de dos maneras. Una, en cuanto dirigido a la criatura irracional en sí considerada, y en este sentido sería inútil. Otra, en cuanto referido a aquel que gobierna y mueve a la criatura irracional. Son también dos, según esto, los modos de conjurar a las criaturas irracionales. Uno de ellos, a modo de súplica dirigida a Dios directamente; tal es el caso de aquellos que, invocando a Dios, hacen

milagros. El otro, a modo de compulsión, referida al diablo, que se sirve de criaturas irracionales para hacernos daño. Este es el modo de conjurar que emplea la Iglesia en los exorcismos para liberar a las criaturas irracionales del poder diabólico . Téngase en cuenta, sin embargo, que no es lícito conjurar a los demonios solicitando su ayuda.

A las objeciones: es evidente por lo expuesto.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 90

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 91

Cuestión 91. Sobre el uso del nombre de Dios para invocarle por medio de la alabanza

Hablaremos ahora del uso que hacemos del nombre de Dios para invocarlo por medio de la oración o la alabanza (cf. q.89, introd.). Pero de la oración ya hemos dicho lo que había que decir (q.83). Por tanto, lo que ahora queda es tratar de la alabanza . Sobre esta cuestión hacemos, pues, dos preguntas:

1. ¿Es preciso alabar a Dios con los labios?
2. ¿Debe emplearse el canto en la alabanza divina?

Artículo 1

¿Debemos alabar a Dios con los labios?

Objeciones por las que parece que no debemos alabar a Dios con los labios.

1. Porque dice el Filósofo en I Ethic. : Lo que merecen los que más destacan por su bondad no son alabanzas, sino algo más excelente y mejor. Pero Dios está por encima en bondad de los mejores. Luego lo que se le debe no son alabanzas, sino algo mayor. Ya lo dice el Ecló 43,33: Dios está por encima de toda alabanza.

2. la alabanza de Dios forma parte del culto divino, pues es acto de religión. Pero a Dios se le da culto con la mente más que con los labios, por lo que el Señor hace mención (Mt 15,7.8) de aquel texto de Is 29,13: Este pueblo me honra con los labios; pero su corazón está lejos de mí. Luego la alabanza de Dios está en el corazón más que en los labios.

3. a los hombres se los alaba con palabras para animarlos con ello a ser mejores. Pues así como los malos se ensoberbecen con las alabanzas, a los buenos, si se los alaba, ello les sirve de acicate para mejorar, por lo que a este respecto se nos dice en Prov 27,21: Como el crisol para la plata, así es para el hombre la boca de quienes lo alaban. Pero Dios no puede ser estimulado por las palabras de los hombres a hacerse mejor, y esto no tan sólo porque es inmutable, sino también por ser la suma bondad, a la que nada se puede añadir. Luego Dios no debe ser alabado con palabras.

Contra esto: está lo que se dice en el salmo 26,6: Mi boca te alabará con labios jubilosos.

Respondo: Que es distinta la razón por la que nos servimos de palabras al dirigirnos a Dios o a los hombres. Por lo que a los hombres se refiere, lo hacemos así para expresar con ellas lo que ocultamos en el corazón: lo que ellos no pueden conocer. Esta es la causa por la que alabamos con nuestros labios a un hombre: para que él y los demás se enteren de la buena opinión que de él tenemos, y a fin de que la persona alabada se anime, por lo que decimos, a una mayor perfección, y los que escuchan nuestro elogio se sientan impulsados igualmente a pensar bien de ella, a respetarla y a imitarla.

Mas, tratándose de Dios, para quien no hay secretos en los corazones, las palabras no las empleamos para manifestarle nuestros pensamientos, sino para inducirnos a nosotros mismos y a los demás que nos oyen a respetarlo. Por consiguiente, la alabanza oral es necesaria, no precisamente por parte de Dios, sino por el bien del que le alaba, cuyos afectos para con Dios así se enardecen, según aquello del salmo 49,23: El sacrificio de alabanza me honrará; servirá de camino para darle a conocer la salvación de Dios. Y cuanto más asciende el hombre por esta escala de la alabanza divina, tanto más se aparta de lo que va contra Dios, según aquel texto de Is 48,49: Te pondré como freno mi alabanza

para que no perezcas. También es provechosa la alabanza de nuestros labios para estimular los afectos de los demás hacia Dios. De ahí lo que se nos dice en el salmo 33,2: Su alabanza estará siempre en mi boca. Y a continuación se añade (v.3.4): Que lo oigan los mansos y se alegren; cantad conmigo las grandezas del Señor.

A las objeciones:

1. De Dios podemos hablar de dos modos . Uno, en cuanto a su esencia, la cual, por ser incomprensible e inefable, supera toda alabanza. No obstante, aun en este sentido, se le debe reverencia y culto de latría. Porque supera toda alabanza, se nos dice en el Salterio de San Jerónimo : Ante ti, oh Dios, calla toda alabanza; porque se le debe reverencia y culto: A ti se te presentarán los votos. Se puede considerar a Dios también bajo otro aspecto: fijándonos especialmente en lo que hace para nuestro bien. También en este sentido estamos obligados a alabarlo. Por esto se nos dice (Is 63,7): Recordaré las misericordias del Señor; loor a Dios por todo cuanto ha hecho por nosotros. Dice asimismo Dionisio en el primer capítulo de De Div. Nom. : Hallarás que todos los himnos teológicos, esto es, toda alabanza divina, aplican a Dios nombres distintos al manifestar y celebrar los beneficios que manan, como de fuente, de la tearquía, esto es, de la divinidad.

2. La alabanza con nuestros labios es inútil para quien la hace si no va acompañada de la alabanza del corazón, que habla interiormente a Dios mientras, una y otra vez, medita con afecto sus obras magníficas. Vale, sin embargo, la alabanza externa con palabras para excitar los sentimientos interiores del que ora y para mover a los otros a alabar a Dios.

3. No alabamos a Dios para utilidad suya, sino para nuestro bien, como hemos dicho .

Artículo 2

¿Debe emplearse el canto en la alabanza divina?

Objeciones por las que parece que no debe emplearse el canto en la alabanza divina.

1. Porque dice el Apóstol (Col 3,16): Enseñándoos y animándoos unos a otros con salmos, himnos y cánticos espirituales. Ahora bien: nada debe emplearse en el culto divino a no ser lo autorizado por la Sagrada Escritura. Luego parece que en las divinas alabanzas no deben emplearse cánticos corporales, sino sólo espirituales.

2. San Jerónimo , comentando aquel texto de Ef 5: Cantando y salmodiando en vuestros corazones al Señor, dice: Oigan esto los jovencitos encargados en la Iglesia de cantar los salmos. No se debe cantar a Dios con los labios, sino con el corazón, ni hay que suavizar con medicinas la garganta y boca, como en las tragedias, para que se escuchen en la Iglesia melodías y cánticos teatrales. Luego no hay que emplear cánticos en las alabanzas divinas.

3. conviene que a Dios lo alaben tanto los pequeños como los mayores, según aquel texto del Ap 19,5: Alabad a nuestro Dios todos sus siervos y cuantos lo teméis, pequeños y grandes. Pero los mayores en la Iglesia no está bien que canten, porque San Gregorio dice, y así consta en los Decretos : Por el presente decreto ordeno que en esta Sede los ministros sagrados del altar no canten. Luego no conviene que haya cánticos en la alabanza divina.

4. Por otra parte, en la ley antigua se alababa a Dios con instrumentos músicos y cánticos humanos, según aquellas palabras del salmo 32,2.3: Alabad al

Señor con la cítara, cantadle salmos tañendo el salterio de diez cuerdas; entonad un cántico nuevo. Pero la Iglesia no emplea en las divinas alabanzas instrumentos músicos, como salterios y cítaras, para no dar la impresión de que judaiza. Luego, por la misma razón, no hay que servirse de cánticos en las divinas alabanzas.

5. la alabanza de la mente es más importante que la oral. Pero para la alabanza mental el canto sirve de estorbo, bien porque la atención de los cantantes se distrae y no se fija en lo que cantan, al centrarse toda ella en la música; bien porque lo que se canta no lo entiende tan bien el auditorio como si se recitase. Luego no hay que emplear el canto en la alabanza divina.

Contra esto: está el que San Ambrosio introdujo el canto en la iglesia de Milán, como refiere San Agustín en el libro IX Confess. .

Respondo: Que, conforme a lo anteriormente expuesto (a.1), la alabanza vocal es necesaria para elevar los afectos del hombre hacia Dios. Por consiguiente, todo lo que puede resultar útil para este fin, bueno será incorporarlo a la alabanza divina. Ahora bien: es evidente que, de acuerdo con la diversidad de melodías, se generan diversas disposiciones en el espíritu humano, como consta por lo que dice el Filósofo en el VIII Polit. y Boecio en el prólogo sobre la Música. Por eso es saludable la práctica establecida de valerse del canto en la alabanza divina, con el fin de estimular más con él la devoción de los espíritus débiles. Tal es el motivo por el que San Agustín dice, en el libro X Confess. : Me siento inclinado a dar por buena la práctica del canto en la iglesia para que por el halago de mis oídos mi alma, demasiado débil, remonte su vuelo hada afectos de piedad. Y, hablando de sus propios sentimientos, dice en el libro IX Confess. 11 : Lloré con tus himnos y cánticos, muy emocionado con las voces de tu Iglesia, por lo suavemente que sonaban.

A las objeciones:

1. No sólo pueden llamarse espirituales los cánticos que suenan únicamente en el interior de nuestro espíritu, sino también los que expresamos exteriormente con palabras, en la medida en que con ellos se aviva la devoción del espíritu.

2. San Jerónimo no reprueba sin más ni más el canto, aunque, eso sí, censura a los que cantan teatralmente en la iglesia no para excitar la devoción, sino por deseos de figurar o por gusto. De ahí lo que dice San Agustín en el libro X Confess. : Cuando ocurre que me emociona más el canto que el contenido real de lo cantado, confieso que, al proceder así, falto y merezco castigo. Preferiría en estos casos no oír al cantante.

3. La enseñanza y la predicación son medios más apropiados que el canto para mover a devoción a los hombres. Por eso los diáconos y prebostes, encargados de levantar el espíritu de los hombres hacia Dios por medio de ellas, no deben preocuparse demasiado de los canucos, no vaya a ser que por ellos descuiden deberes más importantes. De ahí lo que allí mismo dice San Gregorio : Es conducta muy digna de reprensión el que los ordenados de diáconos se dediquen servilmente a perfeccionarse en el canto, cuando lo propio de ellos es entregarse al oficio de la predicación y a la distribución de las limosnas.

4. , como dice el Filósofo en el VIII Polit. : No se debe incluir en la enseñanza el aprendizaje del manejo de la flauta y algunos otros instrumentos músicos, por ejemplo, la cítara y los demás por el estilo, sino únicamente lo que venga bien para que los oyentes sean buenos: porque los instrumentos músicos de esta clase, más que formar en nuestro interior buenas disposiciones, lo que hacen

es empujar nuestro espíritu al placer. No obstante, en el Antiguo Testamento se hacía uso de dichos instrumentos, pues, en primer lugar, el pueblo era más rudo y carnal y, consiguientemente, había que atraerlo valiéndose de esta clase de recursos, lo mismo que de promesas terrenas; y, además, porque dichos instrumentos tenían un valor figurativo.

5. Con el canto que se escoge con cuidado para deleitar el oído se distrae el alma y se desentiende de la consideración de lo que canta. Aunque también es verdad que, si uno canta por devoción, considera entonces con mayor atención lo que se dice, ya sea porque se detiene más en ello, ya porque, como dice San Agustín en el libro X Confess. : Todos los afectos de nuestro espíritu, por diversos que sean, tienen su propia expresión en nuestra voz y en el canto, y se sienten excitados con su misteriosa afinidad. Este mismo razonamiento es aplicable a los oyentes: también ellos, aunque a veces no entiendan lo que se canta, saben, a pesar de todo, por qué se hace, o sea, que lo que con el canto se pretende es alabar a Dios. Basta esto para excitar su devoción.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 91

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 92

Cuestión 92. La superstición

Vamos a hablar ahora de los vicios opuestos a la religión (cf. q.81, introd.), y, en primer lugar, de los que coinciden con ella en lo de dar culto a Dios. En segundo lugar, de los vicios manifiestamente contrarios a la religión, por su desprecio de lo que al culto de Dios se refiere. Los primeros constituyen la superstición. Los segundos, la irreligiosidad. Por tanto, estudiaremos primeramente la superstición y sus especies, para considerar después la irreligiosidad y las partes de la misma (q.97).

Acerca de lo primero hacemos dos preguntas:

1. ¿La superstición es un vicio contrario a la religión?
2. ¿Tiene muchas partes o especies?

Artículo 1

¿La superstición es un vicio contrario a la religión?

Objeciones por las que parece que la superstición no es un vicio contrario a la religión.

1. Un contrario no entra en la definición de otro contrario. Pero la religión entra en la definición de la superstición, pues se dice que la superstición es el exceso en la práctica de la religión, conforme a las palabras de la Glosa sobre aquel texto de Col 2,23: Son cosas que para la superstición implican cierta especie de sabiduría. Luego la superstición no es un vicio opuesto a la religión.

2. San Isidoro escribe en el libro de las Etimologías : Se ha dado el nombre de supersticiosos, dice Cicerón , a los que se pasaban los días suplicando y ofreciendo sacrificios para que sus hijos les «sobreviviesen» = «superstites» fierent. Pero esto puede hacerse igualmente en el culto del Dios verdadero. Luego la superstición no es un vicio opuesto a la religión.

3. la superstición parece implicar algún exceso. Pero en la religión no puede haber exceso, porque, como antes se dijo (q.81 a.3 ad 3), no nos es posible, ateniéndonos a las exigencias de la religión, pagar con igualdad a Dios todo lo que le debemos. Luego la superstición no es un vicio opuesto a la religión.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en el libro De decem chordis : Tocas la primera cuerda, aquella con la que damos culto a Dios, y cae por tierra la bestia de la superstición. Pero el culto al único Dios es algo propio de la religión. Luego la superstición se opone a la religión .

Respondo: Que, como antes expusimos (q.81 a.5 ad 3), la religión es una virtud moral. Y que toda virtud moral, conforme a lo dicho (1-2 q.64 a.1), consiste en el justo medio, por lo que a las virtudes morales se oponen dos clases de vicios: unos por exceso y otros por defecto. Ahora bien: el exceso con respecto al justo medio de las virtudes puede darse no tan sólo en la circunstancia de cantidad, sino también en las otras. De ahí el que en algunas virtudes, por ejemplo, en la magnanimidad y en la magnificencia, el vicio excede el justo medio de la virtud, no por tender a un bien mayor que el que busca la virtud, pues más bien se orienta hacia un bien menor. Sobrepasa, sin embargo, el justo medio de la virtud, en cuanto que hace algo a favor de quien no debe o cuando no debe, o falta en alguna otra circunstancia en casos por el estilo, como consta por lo que dice el Filósofo en el IV Ethic. . Así, pues, la superstición es un vicio opuesto a la religión por exceso, no porque ofrezca a Dios más, en lo que a culto divino se refiere, que lo que la verdadera religión le ofrece, sino por el hecho de rendir culto divino a quien no debe o del modo que no debe.

A las objeciones:

1. Lo mismo que, metafóricamente hablando, llamamos bueno a lo malo, por ejemplo, cuando decimos buen ladrón, de la misma manera aplicamos alguna vez los nombres de las virtudes en sentido traslaticio a hábitos malos. Tal sucede cuando llamamos a veces prudencia a la astucia, como en aquel texto de Lc 16,8: Los hijos de este siglo son más prudentes que los hijos de la luz. Y así es como a la superstición se la llama religión.

2. Una cosa es la etimología del nombre y otra su significado. La etimología estudia el origen del nombre impuesto para significar algo; la significación, en cambio, se fija en lo que con el nombre se quiere decir. A veces estos aspectos difieren. Así, el nombre «lapis», piedra, proviene de «laesio pedis», lesión de pie, que, en realidad, no es lo que significa. De ser así, llamaríamos piedra a un hierro, porque también un hierro podría lesionar el pie. Por igual razón, tampoco es necesario que la palabra superstición signifique aquello de donde procede.

3. En la religión no caben excesos de cantidad absoluta; pero sí de cantidad proporcional, es decir, en cuanto que en el culto se hace alguna cosa que no se debe hacer.

Artículo 2

¿Hay diversas especies de superstición?

Objeciones por las que parece que no hay diversas especies de superstición.

1. Porque, conforme dice el Filósofo en el libro I Topic. : Si uno de los contrarios es múltiple, el otro también. Pero la religión, a la que se opone la superstición, no tiene muchas especies, sino que todos sus actos pertenecen a una misma. Luego tampoco la superstición tiene diversas especies.

2. los opuestos tratan de la misma cosa. Pero la religión, a la que se opone la superstición, trata de los actos por los cuales nos ordenamos a Dios, conforme a lo dicho anteriormente (q.87 a.1). Luego no se pueden establecer las diversas especies de superstición atendiendo a adivinaciones sobre el porvenir incierto de los hombres o a observaciones en torno a los actos humanos.

3. en Col 2, sobre aquellas palabras del v.23: Son preceptos que para la superstición implican una especie de sabiduría, la Glosa comenta: (para la superstición), esto es, para la religión simulada. Luego también se debe poner la simulación entre las especies de superstición.

Contra esto: está el que San Agustín, en el libro II De Doct. Christ. , menciona diversas especies de superstición.

Respondo: Que, conforme a lo dicho (a.1), el vicio opuesto a la religión consiste en sobrepasar el justo medio de la virtud en algunas circunstancias. Y que, como antes dijimos (1-2 q.72 a.9), no cualquier corrupción en las circunstancias cambia la especie de pecado. Tal cambio se produce únicamente cuando se refieren a diversos objetos o a diversos fines, pues, como ya queda dicho (ibid., q.1 a.3; q.18 a.2-6), los actos morales se especifican por esto. Se diferencian, por tanto, unas de otras las especies de superstición, en primer lugar, por parte del objeto. Puede, en efecto, darse culto a quien se debe, o sea, al verdadero Dios, pero de modo indebido, y tenemos la primera especie de superstición. O se da a quien no se debe, o sea, a una criatura cualquiera. Este es otro género de superstición que se divide en muchas especies, según los diversos fines del culto divino.

Y es que, en primer lugar, el culto divino se ordena a reverenciar como es

debido a Dios, y, desde este punto de vista, la primera especie de este género es la idolatría, que honra indebidamente a las criaturas con la reverencia que se debe a Dios. Se ordena, en segundo lugar, a la instrucción del hombre por el mismo Dios, a quien da culto. Y esto es lo que se pretende alcanzar con la adivinación supersticiosa, que consulta a los demonios mediante pactos tácitos o expresos con ellos. Por último, el culto divino se ordena a una cierta dirección de los actos humanos conforme a las normas de vida establecidas por Dios, a quien damos culto. Y a esto se refiere la superstición de ciertas observancias.

San Agustín, de pasada, trata ya de estas tres especies en el libro II De Doct. Chríst. , cuando dice (Lc.) que supersticioso es todo lo establecido por los hombres para la fabricación y culto de los ídolos. Aquí se refiere a la primera especie. Y, a continuación, añade: O algunas acciones simbólicas aceptas a los demonios y concertadas con ellos para hacerles consultas o establecer pactos. Se refiere en este caso a la segunda especie. Y un poco después escribe: A este género de cosas pertenece toda clase de amuletos. Esto se refiere a la tercera especie .

A las objeciones:

1. , como dice Dionisio en De Div. Nom. , la causa del bien es una e íntegra; la del mal, en cambio, es cualquier defecto. Por eso, como antes dijimos (q.10 a.5), a una virtud se oponen muchos vicios. Es, por tanto, verdad lo que dice el Filósofo, tratándose de aquellos opuestos en que es una misma la causa de su multiplicidad.

2. Las adivinaciones y ciertas observancias forman parte de la superstición en cuanto dependen de ciertas actividades diabólicas. Vienen a ser como pactos hechos con ellos.

3. Se dice allí que la religión es simulada cuando a tradiciones humanas se les da el nombre de religión, como aparece en la Glosa . Por consiguiente, esa religión simulada no es otra cosa que el acto de dar culto de un modo indebido al verdadero Dios: lo que acontecería, por ejemplo, si uno quisiera dar culto a Dios en el tiempo de la gracia según los ritos de la antigua ley. Este es el sentido literal de la Glosa .

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 92

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 93

Cuestión 93. La superstición en el culto indebido al verdadero Dios

A continuación vamos a tratar de las especies de superstición (cf. q.92, introd.; a.2). Primero, de la del culto indebido al verdadero Dios; segundo, de la superstición idolátrica (q.94); tercero, de la superstición adivinatoria (q.95); cuarto, de la superstición de las (vanas) observancias (q.96).

Sobre la primera de estas cuatro especies se plantean estos dos problemas:

1. ¿Puede haber algo pernicioso en el culto al verdadero Dios?
2. ¿Puede haber algo superfluo?

Artículo 1

¿Puede haber algo pernicioso en el culto al verdadero Dios?

Objeciones por las que parece que en el culto al verdadero Dios no puede haber nada pernicioso.

1. Porque en Jl 2,32 se dice: Todo el que invocare el nombre del Señor se salvará. Pero cualquiera que, del modo que sea, da culto a Dios, invoca su nombre. Luego todo culto a Dios es saludable y, en consecuencia, no hay culto alguno que pueda ser pernicioso.

2. los justos han dado culto en todo tiempo a un mismo Dios. Pero antes de promulgarse la ley, los justos, sin pecar mortalmente al hacerlo, daban culto a Dios como mejor les parecía, y así Jacob se obligó con voto propio a un culto determinado, como leemos en Gén 28,20ss. Luego tampoco ahora hay culto alguno a Dios que resulte pernicioso.

3. en la Iglesia no se autoriza nada pernicioso. No obstante, con su autorización se hallan en vigor diversos ritos con que se da culto a Dios, como lo demuestra lo que San Gregorio escribe a Agustín, obispo de Inglaterra, al proponerle éste el caso de las diversas costumbres seguidas por las iglesias en la celebración de la misa: Me parece bien --le responde-- que, si has encontrado en las iglesias romanas, francesas o en otra cualquiera alguna cosa que pueda agradar más a Dios todopoderoso, la recojas con gran cuidado. Luego ningún modo de dar culto a Dios es pernicioso.

Contra esto: está lo que San Agustín dice en carta Ad Hieron., y encontramos en la Glosa sobre Gál 2,4: Que una vez divulgada la verdad evangélica, las observancias legales son mortíferas. Pero las prescripciones legales tienen por objeto a Dios. Luego puede haber algo mortífero en el culto que damos a Dios.

Respondo: Como escribe San Agustín en el libro Contra Mendacium, no hay mentira más perniciosa que la que se refiere a temas de la religión cristiana. Y que mentir es mostrar exteriormente con signos lo contrario a la verdad. Y que así como una cosa puede manifestarse con palabras, del mismo modo puede expresarse con hechos. Finalmente, que en esta clase de signos consiste el culto religioso externo, como consta por lo que antes expusimos (q.81 a.7). Y que, en consecuencia, si con tal culto exterior se expresa algo falso, en este caso el culto será pernicioso.

Esto puede suceder de dos maneras. La primera, por parte de la realidad significada, cuando están en desacuerdo ella y el signo del culto. Según esto, en los tiempos de la nueva ley, consumados ya los misterios de Cristo, el empleo de ceremonias de la antigua ley, símbolos de los misterios futuros de Cristo, es pernicioso: lo mismo que lo sería el que alguien manifestase de palabra que Cristo tiene aún que padecer.

De otra manera puede haber falsedad en el culto exterior, y es por parte de

la persona que lo ofrece. Esto ocurre principalmente en el culto público que los ministros ofrecen en nombre de toda la Iglesia. Pues así como llamaríamos falsario a quien nos ofreciese de parte de un tercero lo que nadie le había encomendado, de igual modo incurre en vicio de falsedad la persona que ofrece a Dios en nombre de la Iglesia un culto contrario a los ritos establecidos por ella en virtud de su autoridad divina, y practicados como ella acostumbra. De ahí lo que dice San Ambrosio : Es indigno el que celebra el misterio de Cristo sin acomodarse en la forma a lo que Cristo enseñó. Es por lo que a este propósito dice asimismo la Glosa sobre Col 2,23: Hay superstición cuando se da el nombre de religión a tradiciones humanas.

A las objeciones:

1. Por ser Dios la verdad, tan sólo le invocan los que le dan culto en espíritu y verdad, como se nos dice en Jn 4,24. Según esto, el culto que contiene falsedad nada tiene que ver, propiamente, con la invocación a Dios dirigida, que nos salva.

2. Antes de la ley, los justos se dejaban guiar por su instinto interior en lo referente al modo de dar culto a Dios. Los demás seguían en esto su ejemplo. Pero, después de ella, los hombres fueron instruidos en esto mediante preceptos exteriores, cuya infracción es perniciosa.

3. Que las diversas prácticas con que acostumbra honrar a Dios en el culto divino la Iglesia no se oponen en nada a la verdad. Por eso es necesario observarlas y es ilícito omitirlas.

Artículo 2

¿Puede haber algo superfluo en el culto divino?

Objeciones por las que parece que en el culto divino no puede haber nada superfluo.

1. Se dice en Eclo 43,32: Aunque glorifiquéis a Dios cuanto podáis, os quedaréis siempre cortos. Pero el culto divino se ordena a glorificar a Dios. Luego no puede haber en él nada superfluo.

2. el culto exterior es una manifestación del culto interior con el que a Dios, como escribe San Agustín en el Enchirid. , se le da gloria por medio de la fe, la esperanza y la caridad. Pero en la fe, la esperanza y la caridad no puede haber nada superfluo. Luego tampoco en el culto divino.

3. el culto divino exige que ofrezcamos a Dios todo cuanto de El hemos recibido. Pero de Dios hemos recibido todos nuestros bienes. Luego, aun haciendo cuanto nos sea posible para honrarlo, nada habrá superfluo en el culto divino.

Contra esto: está lo que San Agustín dice en el libro II De Doct. Christiana : que el verdadero y buen cristiano repudia incluso en las Sagradas Letras las ficciones supersticiosas. Y como por las Sagradas Letras se nos muestra la obligación que tenemos de dar culto a Dios, de ello se deduce que aun en el culto divino, por cierta superfluidad, puede haber superstición.

Respondo: Que una cosa cabe decir que es superflua de dos modos. Primero, por razón de su cantidad absoluta y, en este sentido, nada sobra en el culto divino, porque nada puede hacer el hombre que sea menos que lo que a Dios debe. En segundo lugar, por razón de su cantidad proporcional, porque, sin duda alguna, resulta desproporcionado lo que hace con el fin al que se ordena. Pues el fin del culto divino es que el hombre dé gloria a Dios y se someta a El con alma y cuerpo. En consecuencia, nada de lo que el hombre haga para honra y

gloria de Dios, y para someter a Dios su alma e incluso su cuerpo, refrenando moderadamente las concupiscencias de la carne conforme a lo que disponen las leyes de Dios y de la Iglesia, y las costumbres de aquellos con quienes convive, resulta superfluo .

Y si algo hay que de suyo nada tiene que ver con la gloria de Dios ni con la elevación de nuestra mente hacia El, o con lo de refrenar moderadamente los apetitos de la carne, o que incluso está situado al margen de las leyes de Dios o de la Iglesia o va contra las costumbres generalmente reconocidas, que, según dice San Agustín , tienen fuerza de ley; todo ello, en estos casos, se ha de considerar como superfluo y supersticioso, ya que, al consistir solamente en actos exteriores, no forma parte del culto de Dios . De ahí el que San Agustín, en el libro De Vera Relig. , alegue a este propósito en contra de los supersticiosos, que se preocupan sobre todo de exterioridades, estas palabras de Lc 17,21: El reino de Dios está en vuestro interior.

A las objeciones:

1. En el mismo acto de glorificar a Dios va implícito el que lo que se hace sirva para darle gloria. Con ello queda excluida la superfluidad supersticiosa.

2. Por la fe, la esperanza y la caridad nuestra alma se pone sumisamente en manos de Dios. Luego en ellas no puede haber nada superfluo. No ocurre así con los actos exteriores, que, a veces, nada tienen que ver con ellas.

3. Sólo como objeción es válida si el calificativo superfluo se refiere a la cantidad absoluta.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 93

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 94

Cuestión 94. La idolatría

A la pregunta sobre si se ha de comunicar o no con los ídólatras se respondió ya (q.10 a.9), al tratar de la infidelidad.

1. ¿Es la idolatría una especie de superstición?
2. ¿Es pecado?
3. ¿Es el más grave de los pecados?
4. ¿Cuál es la causa de este pecado?

Artículo 1

¿Se considera con razón la idolatría como una especie de superstición?

Objeciones por las que parece que no es razonable considerar la idolatría como una especie de superstición.

1. Porque del mismo modo que los herejes son infieles, lo son los ídólatras. Pero la herejía es una de las especies de infidelidad, como antes se dijo (q.11 a.1). Luego también lo es la idolatría. No es, por consiguiente, una especie de superstición.

2. la latría pertenece a la religión, y a ésta se opone la superstición. Pero idolatría y latría --acto esta segunda de la verdadera religión--son, según parece, palabras unívocas, porque el apetito de la falsa y verdadera bienaventuranza son unívocos, como lo son, al parecer, el culto de los falsos dioses, o idolatría, y el de latría, que es el que la verdadera religión da al verdadero Dios. Luego la idolatría no es una especie de superstición.

3. la nada no puede ser especie de ningún género. Pero, por una parte, la idolatría, según parece, no es nada, pues dice el Apóstol (1 Cor 8,4): Sabemos que el ídolo no es nada en el mundo; y más adelante (1 Cor 10,19): ¿Qué digo, pues? ¿Que las carnes sacrificadas a los ídolos son algo o que los ídolos son algo? Es, sin duda, una manera de decir que no. Y como, por otra parte, lo de inmolar a los ídolos es propio de la idolatría, de ello se sigue que la idolatría, por no ser nada, no puede ser una especie de superstición.

4. lo propio de la superstición es dar culto divino a quien no se debe. Pero así como no se debe dar culto divino a los ídolos, tampoco debería darse a las demás criaturas, razón por la cual, en Rom 1,25, se reprende a algunos porque adoraron más bien a las criaturas que al Creador. Luego no está bien llamar a esta especie de superstición idolatría, sino que se le debe dar más bien el nombre de latría de la criatura.

Contra esto: está lo que leemos en Hech 17,16: Mientras Pablo esperaba en Atenas, se consumía interiormente en su espíritu viendo aquella ciudad entregada a la idolatría; y más adelante: Atenienses, veo que sois, por todos los conceptos, casi los más supersticiosos. Luego la idolatría es una especie de superstición.

Respondo: Que, como consta por lo expuesto (q.92 a.1.2), lo propio de la superstición es extralimitarse indebidamente en el culto divino. Sucede esto, sobre todo, cuando se rinde culto divino a quien no se debe. Ya al hablar de la religión (q.81 a.1) dijimos que tal culto se ha de rendir exclusivamente al solo Dios soberano e increado. Por eso es supersticioso dar culto divino a cualquier criatura.

Mas este culto, lo mismo que se tributaba a criaturas insensibles, valiéndose de ciertos signos sensibles, como sacrificios, juegos y cosas por el estilo, se les daba de igual modo a criaturas representadas en alguna forma o figura sensible, conocidas por el nombre de ídolos. De diversos modos, sin

embargo, se daba culto a los ídolos. Y así, algunos construían con arte nefando imágenes que, por virtud de los demonios, causaban ciertos efectos, lo que les llevaba a pensar que había en ellas poderes divinos y que, según esto, se les debía ofrecer culto divino. Tal fue la opinión de Hermes Trismegisto , como escribe San Agustín en el libro VIII De Civ. Dei. . Otros, en cambio, no daban culto divino a las imágenes, sino a las criaturas por ellas representadas. A uno y otro de estos modos alude el Apóstol en Rom 1,23, pues, sobre el primero, escribe: Cambiaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de hombres corruptibles, de aves, de cuadrúpedos y de serpientes. Y, en cuanto al segundo, añade: Adoraron y sirvieron más bien a la criatura que al Creador.

Tres fueron, con todo, las opiniones de estos últimos. Unos creían que ciertos hombres, como Mercurio, Júpiter, etc., habían sido dioses, y les ofrecían culto por medio de sus imágenes. Para otros , el mundo entero era el único Dios, no por razón de su sustancia corpórea, sino por su alma, de la que pensaban que era Dios, diciendo que Dios no es otra cosa que el alma que gobierna mediante su movimiento y su razón al mundo , del mismo modo que al hombre lo llamamos sabio no por su cuerpo, sino por su alma. Según esto, eran del parecer de que a todo el mundo y a cada una de sus partes, o sea, al cielo, al aire, al agua y a los demás elementos de esta clase, había que darles culto divino. Los nombres e imágenes de sus dioses, como decía Varrón y narra San Agustín (VII De Civ. Dei), se referían a estas cosas. Los terceros, por último, o sea los platónicos , daban por sentado que existía un Dios único y supremo, causa de todas las cosas. Después de El, suponían que había algunas otras sustancias espirituales creadas por el Dios supremo, a las que llamaban dioses, por participar de su divinidad. A éstas nosotros les damos el nombre de ángeles. En pos de ellas colocaban las almas de los cuerpos celestes y, a un nivel más bajo, los demonios, de los que decían que eran seres animados aéreos. Todavía más abajo quedaban, según su parecer, las almas de los hombres, acerca de las cuales tenían la creencia de que por el mérito de su virtud eran admitidas en la sociedad de los dioses o de los demonios. A todos estos seres, según San Agustín en el libro XVIII De Civ. Dei , les daban culto divino.

Decían que estas dos últimas opiniones pertenecían a la teología física, es decir, a la que los filósofos descubrían en el mundo y enseñaban en las escuelas. De otra, de la que se refería al culto de los hombres, afirmaban que pertenecía a la teología mitológica, teología que se representaba en los teatros, basándose en las invenciones fantásticas de los poetas. Finalmente, de la otra opinión acerca de las imágenes decían que formaba parte de la teología civil, que era la que los pontífices celebraban en los templos.

Todo esto pertenecía a la superstición idolátrica. Por eso dice San Agustín en el libro II De Doct. Christ. : Es supersticioso todo lo establecido por los hombres para fabricar y dar culto a los ídolos o para honrar como a Dios a las criaturas o a una parte de ellas.

A las objeciones:

1. Así como la religión no se identifica con la fe, sino que es una manifestación de la misma mediante ciertos signos externos, de igual modo la superstición no es otra cosa que una profesión de infidelidad por medio del culto externo . Esa pública profesión es lo que significa el nombre de idolatría, mientras que la palabra herejía no significa otra cosa que falsa opinión. Por eso, la herejía constituye una especie de infidelidad, mientras que la idolatría es una especie de superstición.

2. El nombre de latría puede tomarse en dos sentidos. Puede significar, primeramente, los actos humanos destinados al culto divino. Desde este punto de vista, no varía la significación de la palabra latría, sea cual fuere el destinatario del culto, porque la persona o cosa a quien se ofrece no entra según esto en la definición. La latría, en este sentido, se predica unívocamente, ya se refiera a la verdadera religión o a la idolatría, lo mismo que la frase pagar un tributo tiene significado unívoco, sea verdadero sea falso el rey al que se le paga. En el otro sentido, la palabra latría se toma como sinónima de religión, y como ésta es una virtud, exige, por serlo, el que el culto divino se tribute a quien se debe. De ahí el que la palabra latría resulte equívoca cuando se aplica indistintamente a la verdadera religión y al culto de los ídolos, así como lo es la palabra prudencia cuando se aplica a la prudencia virtud y a la prudencia de la carne.

3. El Apóstol sabe muy bien que esas imágenes, a las que llamaban ídolos, no eran nada en el mundo, porque eran seres inanimados y no estaban dotados de poder divino alguno, como opinaba Hermes , convencido, al parecer, de que se trataba de compuestos de espíritu y cuerpo. De la misma manera, se ha de entender que lo inmolado a los ídolos no es nada, porque por tal inmolación las carnes inmoladas ni adquirirían carácter sagrado alguno, como creían los gentiles, ni impureza de ninguna clase, como pensaban los judíos.

4. Por la costumbre, generalizada entre los gentiles, de dar culto a toda clase de criaturas por medio de imágenes, se impuso con el tiempo la palabra idolatría, para significar con ella todo culto dado a las criaturas, aunque se les ofreciera sin imágenes.

Artículo 2

¿La idolatría es pecado?

Objeciones por las que parece que la idolatría no es pecado.

1. Ninguna de las cosas de que la verdadera fe se sirve para el culto de Dios es pecado. Pero la verdadera fe se sirve de ciertas imágenes para dar culto a Dios, pues no sólo en el tabernáculo, como nos consta por lo que leemos en Ex 25,28ss, había imágenes de querubines, sino que también en la Iglesia hay imágenes expuestas a la adoración de los fieles. Luego la idolatría, por la que se da culto a los ídolos, no es pecado.

2. a todo superior se le debe mostrar respeto. Pero los ángeles y las almas de los santos son superiores a nosotros. Luego, en el caso de que les mostremos respeto por medio de actos de culto sacrificial u otros semejantes, eso no será pecado.

3. el Dios sumo debe ser honrado con el culto interior de nuestra mente, según aquello de Jn 4,24: Es necesario adorar a Dios en espíritu y en verdad; y las palabras de San Agustín en su Enchirid. , donde dice que a Dios se le da culto con la fe, la esperanza y la caridad. Pero puede suceder que alguien adore exteriormente a los ídolos sin apostatar interiormente, a pesar de ello, de la verdadera fe. Luego parece que, sin menoscabo del culto divino, se puede dar culto exteriormente a los ídolos.

Contra esto: están estas palabras del Ex 20,5: No los adorarás, que se refieren a los actos exteriores; y estas otras: Ni les darás culto, que se refieren al culto interior, conforme expone la Glosa al hablar de las esculturas e imágenes. Luego es pecado dar culto interior o exteriormente a los ídolos.

Respondo: Al tratar de resolver este problema incurrieron algunos en dos errores. Los unos, porque pensaron que ofrecer sacrificios y otras cosas propias

del culto latréutico no sólo es algo obligatorio y bueno de suyo tratándose del soberano Dios, sino también cuando así se honra a los otros seres que antes mencionamos (a.1); y la razón de esto es que, según ellos, toda naturaleza superior tiene derecho a que se le rindan honores divinos en razón de su mayor proximidad a Dios. Pero no es razonable hablar así, porque, aunque es verdad que debemos reverencia a todos los superiores, no a todos se la debemos por igual, sino que Dios, el ser supremo, que aventaja por su excelencia singular a todos, tiene derecho a una reverencia especial, y ésta es la que constituye el culto de latría. Tampoco puede decirse, como creyeron algunos, que los sacrificios visibles son lo más indicado para los otros dioses, mientras que al verdadero Dios, al Ser Supremo, debido a su mayor perfección, conviene reservarle lo mejor, es decir, los actos de acatamiento de una mente pura; porque, como dice San Agustín en el libro X De Civ. Dei, los sacrificios exteriores son signos evocadores de las cosas. Y así, lo mismo que en la oración y la alabanza dirigimos nuestras palabras a aquel a quien ofrecemos en nuestro corazón las mismas cosas que con tales signos expresamos, así también, cuando sacrificamos, hemos de saber que no debemos ofrecer el sacrificio a ningún otro sino a aquel cuyo sacrificio invisible, en el fondo del corazón, debemos ser nosotros mismos.

Otros, en cambio, pensaban que el culto exterior de latría no se debe ofrecer a los ídolos como algo bueno y conveniente, sino para obrar en consonancia con las costumbres del vulgo, según las palabras que San Agustín, en el libro VI De Civ. Dei, pone en boca de Séneca: De tal forma debemos adorar, dice, que pensemos que este culto tiene bastante más que ver con los usos y costumbres que con la realidad de las cosas. Y en el libro De Vera Religione nos dice el mismo santo que no se debe preguntar sobre religión a los filósofos que participan en los mismos sacrificios con las gentes del pueblo, y disputaban, por otra parte, en las escuelas sobre la naturaleza de sus dioses y acerca del sumo bien, sosteniendo opiniones diversas y contrarias. Incurrieron también en este error ciertos herejes, al afirmar que ningún pecado cometía quien, apresado en tiempos de persecución, adoraba exteriormente a los ídolos, manteniendo, a pesar de ello, intacta la fe en su interior. Pero esto es evidentemente falso; pues, por el mismo hecho de que el culto externo es signo del culto interior, así como hay pecado de mentira cuando se asegura exteriormente con palabras lo contrario de lo que uno cree por la verdadera fe en su corazón, hay igualmente perniciosa falsedad si se da culto exterior a alguien contra lo que uno piensa en su espíritu. Por eso dice San Agustín contra Séneca, en el libro VI De Civ. Dei, que daba culto a los ídolos de una forma tanto más reprehensible cuanto que con su simulación inducía al pueblo a que creyese que obraba con sinceridad.

A las objeciones:

1. No se exponen las imágenes en el tabernáculo de la antigua ley o en el templo, ni actualmente en las iglesias, para que se les rinda culto de latría, sino como representaciones destinadas a imprimir y confirmar en la mente de los hombres la fe en la excelencia de los ángeles y de los santos. Lo contrario ocurre con la imagen de Cristo, a quien, por razón de su divinidad, se le debe culto de latría, como se verá en la Tercera Parte (q.25 a.3).

2. La respuesta a la segunda y tercera objeción no ofrece dificultad ninguna teniendo en cuenta lo que acabamos de decir.

Artículo 3

¿Es la idolatría el más grave de los pecados?

Objeciones por las que parece que la idolatría no es el más grave de los pecados.

1. Porque, conforme a lo dicho en el libro VIII Ethicorum , lo peor se opone a lo mejor. Pero el culto interior, que consiste en la fe, esperanza y caridad, es mejor que el exterior. Luego la infidelidad, la desesperación y el odio a Dios, que se oponen al culto interior, son pecados más graves que la idolatría, que se opone al exterior.

2. un pecado es tanto más grave cuanto más directamente atenta contra Dios. Pero, según parece, se obra más directamente contra Dios blasfemando o impugnando la fe que tributando a otros seres el culto debido a Dios, que es lo propio de la idolatría. Luego la blasfemia y la impugnación de la fe son pecados más graves que la idolatría.

3. Por otra parte, un mal menor, según parece, se castiga con un mal mayor. Pero se castigó el pecado de idolatría con el pecado contra naturaleza, como se nos dice en Rom 1,23 ss. Luego el pecado contra naturaleza es más grave que el pecado de idolatría.

4. Además, San Agustín dice, en el libro XX Contra Faust. : No os llamamos a los maniqueos paganos ni tampoco secta de paganos. Lo que sí decimos es que tenéis con ellos cierta semejanza por el hecho de adorar a muchos dioses. Y la verdad es que sois mucho peores que ellos, porque ellos dan culto a seres que, aunque no deben ser honrados como dioses, son reales; vosotros, en cambio, veneráis lo que en modo alguno existe. Luego el vicio de la depravación herética es más grave que la idolatría.

5. sobre aquel texto de Gál 4,9: ¿ Cómo es que de nuevo volvéis a los flacos y pobres elementos?, dice laGlosa de San Jerónimo: La observancia de la ley, a la que entonces se habían entregado, era un pecado casi tan grave como el servicio a los ídolos de antes de su conversión. Luego el pecado de idolatría no es el más grave.

Contra esto: está lo que, a propósito de lo que se dice en Lev 15 sobre la impureza de la mujer que padece flujo de sangre, leemos en la Glosa : Todo pecado es impureza del alma; pero más que ningún otro, el de idolatría.

Respondo: Que la gravedad de un pecado puede examinarse desde dos vertientes. En primer lugar, por parte del pecado en sí mismo, y en este sentido, el pecado de idolatría es el más grave; pues así como en los reinos de este mundo no hay, según parece, injuria mayor que el que se tribute a otro el honor debido al verdadero rey, por cuanto una cosa así perturba de suyo por completo el orden del estado, de igual modo en los pecados que se cometen contra Dios --que son los mayores-- parece que el más grave entre todos consiste en que alguien otorgue a una criatura el honor debido a Dios. El que esto hace, en lo que está de su parte, introduce un nuevo dios en el mundo con menoscabo de la autoridad divina.

En segundo lugar, se puede considerar también la gravedad del pecado por parte del pecador, y en este sentido decimos que es más grave el que se comete a sabiendas que el de quien peca por ignorancia. Según esto, no hay inconveniente alguno en admitir que pecan más gravemente los herejes que, conscientes de lo que hacen, adulteran la fe que recibieron que los idólatras que pecan por ignorancia. Asimismo, algunos otros pecados pueden ser más graves por el mayor desprecio con que se cometen.

A las objeciones:

1. La idolatría presupone infidelidad interior, a la que añade exteriormente el culto indebido. Pero incluso en el supuesto de que se tratara sólo de idolatría

exterior, sin que interiormente fuese acompañada de infidelidad, se incurriría con todo en culpa de falsedad, como antes se dijo (a.2).

2. La idolatría lleva implícita una grave blasfemia, en cuanto que sustrae a Dios la singularidad de su soberanía. En la práctica es también impugnación de la fe.

3. Por ser esencial a la pena el que vaya en contra de la voluntad, el pecado con que se castiga otro pecado debe ser más ignominioso, a fin de que el pecador se aborrezca a sí mismo y se haga aborrecible para los demás; pero no es necesario que sea más grave. Según esto, el pecado contra naturaleza no es tan grave como el pecado de idolatría; pero por ser más vergonzoso, se lo impone como castigo conveniente del pecado de idolatría, con el fin, sin duda, de que así como por la idolatría se perturba el orden del culto divino, de igual modo, por el pecado contra naturaleza, se padezca en las propias tendencias naturales una perversidad humillante.

4. La herejía de los maniqueos, por razón incluso del género de pecado, es más grave que el pecado de otros idólatras, ya que deroga en mayor grado el honor divino al dar por hecho que existen dos dioses contrarios y al crear con el pensamiento, fantaseando, multitud de fábulas vanas acerca de Dios. Es muy distinto el caso de otros herejes que reconocen y adoran a un solo Dios.

5. La observancia de la antigua ley en los tiempos de la gracia no se identifica totalmente con la práctica de la idolatría, por lo que al género de pecado se refiere. Afirmamos más bien que la una y la otra son casi iguales, porque ambas son especies de pestífera superstición.

Artículo 4

¿Era el propio hombre la causa de la idolatría?

Objeciones por las que parece que no era el hombre la causa de la idolatría.

1. Porque en el hombre no hay otra cosa que naturaleza, virtud o culpa. Pero la causa de la idolatría no puede ser la naturaleza humana. Antes, por el contrario, lo que la razón natural dicta es que existe un solo Dios y que no hemos de dar culto divino a los muertos ni a seres inanimados. Tampoco tiene su causa en el hombre por parte de la virtud, porque el árbol bueno no puede dar frutos malos (Mt 7,18), ni por parte de la culpa, porque, como leemos (Sab 14,27): El culto de los ídolos abominables es causa, principio y fin de todo mal. Luego la causa de la idolatría no es el hombre.

2. todo lo que es efecto de la acción del hombre se da siempre donde hay hombres. Pero la idolatría no existió siempre, sino que, según se dice, apareció en la segunda edad del mundo, o la introdujo Nenrod, quien se dice que obligaba a los hombres a adorar al fuego; o Niño, que hizo dar culto a la imagen de su padre Bel. Entre los griegos, como refiere San Isidoro, Prometeo fue el primero que modeló en barro estatuas de hombres, y, por otra parte, los judíos afirman que Ismael fue el primero que modeló ídolos de arcilla. Nos consta asimismo que la idolatría desapareció en gran parte en la sexta edad del mundo. Luego la idolatría no tiene por causa al hombre.

3. San Agustín se expresa en estos términos en el libro XXI De Civ. Dei: Ni podía saberse al principio, si ellos (los demonios) no lo hubiesen dado a conocer, qué es lo que cada uno de ellos apetece, qué es lo que les causa horror, con qué nombre se los invoca o se los fuerza. De ahí provinieron la magia y quienes la ejercen. Pero estas reflexiones, según parece, no son aplicables a la

idolatría. Luego la causa de la idolatría no es el hombre.

Contra esto: está lo que leemos en Sab 14,14: La sinrazón de los hombres los introdujo (a los ídolos) en el mundo.

Respondo: Que son dos las causas de la idolatría. Una, dispositiva; y ésta, sin duda alguna, fue el hombre. De tres modos: en primer lugar, por el desorden de su afectividad, en cuanto que, debido a éste, los hombres comenzaron por amar o venerar con exceso a algún hombre y terminaron dándole honores divinos. Tal es la causa asignada en Sab 14,15: Un padre, presa de acerbo dolor, hizo en seguida el retrato del hijo que la muerte le había arrebatado y, a quien como hombre ya no tenía vida, comenzó a adorarlo como Dios. Y allí mismo (v.21) se añade que los hombres, esclavizándose por servilismo a sus pasiones o a los reyes, impusieron el nombre incomunicable (propio de la divinidad) a los leños y a las piedras.

En segundo lugar, porque los hombres, según afirma el Filósofo, sienten naturalmente placer ante la representación o figura de las cosas. Por eso, en su rudeza primitiva, viendo las expresivas imágenes de seres humanos, obra de la habilidad de los artistas, las adoraron como dioses. De ahí lo que leemos en Sab 13,11-13: Corta, experto leñador, un tronco manejable /; con su arte le da una figura, semejanza de hombre /, y luego le ofrece oraciones por su hacienda, por sus mujeres y sus hijos.

En tercer lugar, por desconocimiento del Dios verdadero, en cuya excelencia no pensaron, dieron culto divino, seducidos por su belleza o poder, a algunas criaturas. De ahí lo que se dice en Sab 13,1: Ni por la consideración de sus obras fueron capaces de conocer a su autor. Por el contrario, tomaron por dioses, rectores del universo, al fuego, al vendaval, al movimiento circular de los astros, a las trombas de agua, al sol o a la luna.

La otra causa de la idolatría fue consumativa. Fueron los mismos demonios, que en los ídolos se mostraron como dignos de culto a los hombres ignorantes, respondiendo a sus preguntas y realizando obras que a ellos les parecían milagrosas. Por eso se dice en el salmo 95,5: Todos los dioses de los gentiles son demonios.

A las objeciones:

1. La causa dispositiva de la idolatría por parte del hombre es su imperfección natural, efecto de la ignorancia de su entendimiento o del desorden de sus afectos, como acabamos de exponer; y que tiene también mucho que ver con la culpa. Dícese, por otra parte, que la idolatría es causa, principio y fin de todo pecado, porque no hay género alguno de pecado que ella en algunos casos no produzca: o induciendo expresamente a cometerlos, como causa; o poniendo al alcance de la mano la ocasión, a modo de principio; o actuando a modo de fin, en cuanto que había algunos pecados que se perpetraban para dar culto a los ídolos, como, por ejemplo, los sacrificios humanos, la mutilación de miembros y otras cosas por el estilo. Y, no obstante, hay pecados que pueden preceder a la idolatría. Son los que disponen al hombre para ella.

2. En la primera edad no hubo idolatría por el recuerdo reciente de la creación del mundo, que hacía que aún mantuviese su fuerza entre los hombres el conocimiento del único Dios. Asimismo, en la sexta edad, la idolatría desaparece por la doctrina y el poder de Cristo, que triunfó sobre el diablo.

3. Tiene valor demostrativo si se trata en ella de la causa consumativa de la idolatría.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 95

Cuestión 95. La superstición adivinatoria

Trataremos ahora de la superstición adivinatoria (cf. q.93, introd.). Y acerca de esta materia hacemos ocho preguntas:

1. ¿Es pecado la adivinación?
2. ¿Es una especie de superstición?
3. ¿Qué especies hay de adivinación?
4. ¿Qué decir de la adivinación por medio de los demonios?
5. ¿Y de la adivinación astrológica?
6. ¿Qué cabe decir de la que se hace por interpretación de sueños?
7. ¿Y de la que se hace mediante augurios y otras prácticas por el estilo?
8. ¿Qué decir del sortilegio?

Artículo 1

¿Es pecado la adivinación?

Objeciones por las que parece que la adivinación no es pecado.

1. La palabra adivinación deriva su nombre de algo divino. Pero lo divino dice relación a la santidad más que al pecado. Luego la adivinación, según parece, no es pecado.

2. San Agustín, en el libro De Lib. Arb. , escribe: ¿Quién se atreverá a decir que la ciencia es un mal? Y esto otro: Jamás diré que algún conocimiento intelectual puede ser malo. Pero hay artes adivinatorias, como demuestra el Filósofo en el libro De Memoria , e incluso la misma adivinación, que, según parece, tiene por objeto lograr cierto conocimiento intelectual de la verdad. Luego la adivinación parece que no es pecado.

3. no puede haber inclinación natural a cosas malas, porque la naturaleza se inclina solamente a lo que a ella se asemeja. Pero instintivamente se sienten los hombres atraídos al conocimiento anticipado de lo que va a suceder, que es en lo que consiste la adivinación. Luego la adivinación no es pecado.

Contra esto: está lo que se dice en Dt 18,11: Que nadie consulte a los oráculos ni a los adivinos. Y lo que leemos en el Decreto : Sobre quienes practican la adivinación, cargue el rigor de las leyes quinquenales, según el sistema penitencial establecido.

Respondo: Que la palabra adivinación significa anuncio anticipado de sucesos futuros; que los sucesos futuros pueden conocerse de dos modos: en sus causas o en sí mismos; y que las causas de los sucesos futuros son de tres clases. Las hay que producen sus efectos necesariamente, por lo que tales efectos futuros pueden conocerse de antemano con certeza y anunciarse con anterioridad por el atento examen de sus causas. Así es como predicen los astrónomos los eclipses. Hay causas que no producen sus efectos necesariamente y siempre, sino la mayoría de las veces, y rara vez fallan. Los efectos futuros pueden conocerse con anterioridad por estas causas; pero no con certeza, sino conjeturalmente. Así, los astrónomos, fijándose en las estrellas, pueden conocer y anunciar con anterioridad las épocas de lluvias y sequía, y los médicos, la salud o la muerte del enfermo. Hay, por fin, algunas causas que, en sí consideradas, producen lo mismo un efecto que otro. Es lo que ocurre, principalmente, en el caso de las potencias racionales, las cuales, según el Filósofo , tienden a objetos opuestos. Los efectos de este género de causas, o los que se siguen rara vez y casualmente de las causas naturales, no pueden conocerse con antelación analizando sus causas, ya que éstas no tienen inclinación determinada hacia ellos. Por tanto, tales efectos no pueden conocerse de antemano, a no ser que se los considere en

sí mismos; y los hombres sólo pueden considerarlos de este modo cuando los tienen presentes, como presente está lo que hace Sócrates cuando están viendo que corre o pasea. La consideración, por otra parte, de esta clase de efectos en sí mismos, antes de que se produzcan, es algo propio de Dios. El solo, en su eternidad, ve lo que está por venir como presente, conforme a lo ya tratado (1 q.14 a.13; q.57 a.3; q.86 a.4). De ahí aquellas palabras de Is 41,23: Anunciad de antemano lo que va a acontecer en el futuro y sabremos así que sois dioses. Por tanto, si alguien pretende conocer y predecir de cualquier modo tal clase de sucesos futuros, a no ser por revelación divina, está usurpando manifiestamente lo propio de Dios. De ahí el que a algunos se los llame adivinos; y el que San Isidoro diga de ellos, en el libro Etymol. : Se los llama «adivinos», que es como llamarlos llenos de Dios. Simulan, en efecto, que lo están y, con astucia y fraude, profetizan a los hombres las cosas futuras.

Según esto, no decimos que hay adivinación cuando alguien anuncia con anterioridad lo que necesariamente o en la mayoría de los casos va a ocurrir y que con antelación puede ser conocido por nuestra razón humana. Tampoco la hay en el caso de que uno conozca otros hechos futuros contingentes por revelación divina, ya que entonces, más bien que realizar él un acto divino, recibe en sí lo divino. Sólo entonces se dice de alguien que adivina cuando usurpa de modo indebido el poder de predecir los sucesos futuros. Esto nos consta que es pecado. Por tanto, la adivinación siempre es pecado. Es por lo que San Jerónimo dice, en su comentario Super Micheam , que la palabra adivinación se toma siempre en mal sentido.

A las objeciones:

1. A la adivinación se la llama así no por participar, tal como debe ser, de algo divino, sino por su usurpación indebida, como ya queda dicho (corp.).

2. Hay ciertas artes que permiten conocer con anterioridad los sucesos futuros que ocurren necesariamente o con frecuencia, y esto nada tiene que ver con la adivinación. En cambio, para el conocimiento de los otros eventos futuros no hay verdaderas artes ni ciencias que valgan, sino sólo ciencias y artes falaces y vanas, introducidas en el mundo por los demonios para engañar a los hombres, como dice San Agustín en el libro XXI De Civ. Dei .

3. El hombre tiene natural inclinación a conocer el futuro al modo humano, no según el modo indebido propio de la adivinación.

Artículo 2

¿La adivinación es una especie de superstición?

Objeciones por las que parece que la adivinación no es una especie de superstición.

1. Una especie no puede pertenecer a géneros diversos. Pero la adivinación, según San Agustín en su libro De Vera Relig. , parece ser una especie de curiosidad. Luego, según parece, no es una especie de superstición.

2. así como la religión consiste en el culto debido, consiste en el culto indebido la superstición. Pero la adivinación, según parece, nada tiene que ver con ninguna clase de culto indebido. Luego nada tiene que ver con la superstición.

3. la superstición se opone a la religión. Pero en la verdadera religión nada encontramos opuesto como un contrario a otro contrario a la adivinación. Luego la adivinación no es una especie de superstición.

Contra esto: está lo que escribe Orígenes en el Periarchon : En el

ejercicio de la presciencia hay cierta intervención de los demonios. Parece ser que la alcanzan con ciertas prácticas, en unos casos con sortilegios, en otros con augurios e incluso, a veces, con la contemplación de las sombras, quienes se han vendido a los demonios como esclavos. No dudo de que todas estas cosas son obra de los demonios. Ahora bien, como dice San Agustín en el libro II De Doct. Christ. , todo cuanto procede del consenso entre hombres y demonios, es supersticioso. Luego la adivinación es una especie de superstición.

Respondo: Que, como antes indicamos (q.92 a.1-2; q.94 a.1), la superstición implica culto indebido a la divinidad. Y que una cosa pertenece al culto debido a Dios de dos maneras. La primera, a modo de oblación, ya que puede ser un sacrificio, una simple ofrenda o algo por el estilo. La segunda, por el empleo de algo divino, como queda dicho al hablar del juramento (q.89, introd.; a.4 ad 2). Según esto, pertenece a la superstición no sólo el ofrecer sacrificios idolátricamente a los demonios, sino también el valerse de su ayuda para realizar o conocer alguna cosa. Ahora bien: toda adivinación proviene de la acción de los demonios, o porque se los invoca expresamente para que manifiesten lo que va a ocurrir, o porque ellos mismos se entremeten en estas inútiles averiguaciones de lo que está por venir para cazar espiritualmente a los hombres en las redes de su propia vanidad. Es la fatuidad de que habla el salmo 39,5, cuando dice: ... no se volvió a mirar las cosas vanas ni las engañosas locuras. Es vana, en efecto, la indagación de los sucesos futuros cuando se los intenta conocer con anterioridad valiéndose de recursos con los que nada de esto se puede lograr. Es cosa manifiesta, según esto, que la adivinación es una especie de superstición.

A las objeciones:

1. La adivinación pertenece a la curiosidad por lo que se refiere al fin que con ella se intenta alcanzar, que no es otro que el conocimiento previo de los sucesos futuros. Pertenece, en cambio, a la superstición por el modo de proceder .

2. Tal adivinación pertenece al culto de los demonios, en cuanto que, para poder adivinar, uno se sirve de pactos con los demonios, tácitos o expesos.

3. , en la nueva ley, al espíritu se le aparta de la angustiada preocupación por los asuntos temporales. Por eso no hay en ella prescripciones para llegar a conocer con anterioridad sucesos futuros de carácter temporal. En cambio, en la antigua ley, que prometía bienes terrenos, se hacían consultas de carácter religioso sobre el porvenir. De ahí aquellas palabras de Is 8,19: Y cuando se os diga: Consultad a los hechiceros y adivinos, que lanzan gritos estridentes en sus encantamientos, añade el Profeta a manera de réplica: ¿Por qué el pueblo no va a pedir luz especial a su Dios sobre la suerte de los vivos y los muertos? Hubo, no obstante, en el Nuevo Testamento algunos que tuvieron el don de profecía y predijeron muchas cosas futuras.

Artículo 3

¿Es necesario distinguir varias especies de adivinación?

Objeciones por las que parece que no hay por qué señalar varias especies de adivinación.

1. Donde la razón por que se peca es una, parece que no tiene por qué haber varias especies de pecado. Pero, en toda adivinación, la razón por que se peca es sólo una: el hacer uso de pactos con los demonios para el conocimiento de cosas futuras. Luego no hay diversas especies de adivinación.

2. los actos humanos se especifican por el fin, como ya queda dicho (1-2

q.1 a.3; q.18 a.6). Pero toda adivinación se ordena a un único fin, que no es otro que el conocimiento anticipado de los sucesos futuros. Luego todas las adivinaciones pertenecen a una misma especie.

3. los diferentes signos no diversifican la especie de los pecados; así, las injurias de palabra, por escrito o a base de gestos constituyen una misma especie de pecado. Pero las adivinaciones, al parecer, no difieren unas de otras si no es por los signos mediante los cuales se adquiere el conocimiento anticipado de los sucesos futuros. Luego no hay diversas especies de adivinación.

Contra esto: está el que San Isidoro, en el libro *Etymol.*, enumera diversas especies de adivinación.

Respondo: Que, conforme a lo explicado (a.2), toda adivinación hace uso, para conocer con anterioridad los eventos futuros, del consejo y ayuda de los demonios. Tal consejo y ayuda o bien se le pide expresamente, o, sin petición de ningún género por parte de los hombres, el mismo demonio se las amaña para darles a conocer de antemano ciertos sucesos futuros para ellos desconocidos y que, en cambio, él sabe por los medios de que hemos tratado en la Primera Parte (q.57 a.3). Los demonios, expresamente invocados, suelen prenunciar de muchos modos las cosas futuras. Unas veces lo hacen a través de la vista y el oído mediante apariciones engañosas a los hombres, para anunciarles antes de que ocurra lo que va a ocurrir. Tal es la especie de adivinación a la que se da el nombre de *p* restigio, porque, al verla, los ojos de los hombres quedan como deslumbrados (*perstringuntur*). Otras veces es a través de los sueños. Se llama a esto adivinación de los sueños. En otras ocasiones, haciendo que se aparezcan o que hablen los muertos. A esta especie se la llama nigromancia, porque, como dice San Isidoro en el libro *Etymol.*, *necros*, en griego, significa muerto, y manda, adivinación. Y es que, merced a ciertos encantamientos, da la impresión de que los muertos resucitan, y de que adivinan y responden a lo que se les pregunta. Hay veces en que predicen lo que ha de suceder valiéndose de hombres vivos: tal es, evidentemente, el caso de los posesos. Es la adivinación que se hace por medio de pitonisas, nombre que proviene, como dice San Isidoro, de Apolo Pitio, inventor, según se dice, de la adivinación. En otros casos anuncian lo que va a ocurrir por medio de ciertas figuras o señales que aparecen en cosas inanimadas. Se llama a esto geomancia, si aparecen en algún cuerpo terrestre, como la madera, el hierro o una piedra pulimentada; hidromancia, si aparecen en el agua; piromancia, si en el fuego; y aruspicina, si en las entrañas se los animales inmolados sobre los altares destinados al culto de los demonios.

A su vez, la adivinación que se hace sin la expresa invocación de los demonios se divide en dos géneros. El primero consiste en examinar las disposiciones de ciertas cosas para predecir algún suceso futuro. Y así, a los que se empeñan en conocer anticipadamente los sucesos futuros mediante el estudio atento de la posición y movimiento de los astros, los llamamos astrólogos, y también, por otro nombre, geneáticos, porque para adivinar tienen en cuenta las fechas de nacimiento. En cambio, si lo que observan son los movimientos o cantos de las aves o de otro animal cualquiera, el estornudo de los hombres o la agitación y estremecimiento de sus miembros, todo esto recibe el nombre genérico de augurio, palabra que etimológicamente proviene del gorjeo de las aves, lo mismo que auspicio de la inspección u observación de las mismas. La primera de estas palabras dice relación al oído y la segunda a la vista, y tanto una como otra se refieren principalmente a las aves. Si el objeto de tal consideración son aquellas palabras que los hombres profieren sin ninguna intención especial, y

que después alguien se empeña en relacionar con el porvenir oculto que desea conocer, damos a esto el nombre de presagio. Como dice Valerio Máximo , la observación atenta de los presagios tiene no poco que ver con la religión; pues se cree que no son obra del acaso, sino de la divina Providencia. Fue ella quien dispuso, por ejemplo, que, mientras deliberaban los romanos si deberían marchar o no a otro lugar, un centurión de improviso exclamase: Alférez clava en tierra la bandera: aquí estaremos muy bien. Los que oyeron estas palabras pensaron que se trataba de un presagio, abandonando la idea de marchar. Finalmente, si a lo que se atiende es al trazado de ciertas figuras perfectamente visibles en algunos cuerpos, tendremos otra especie de adivinación. Y así, de la interpretación del conjunto de rayas que se pueden apreciar en nuestras manos, nace la adivinación que llamamos quiromancia o, lo que es lo mismo, adivinación por las manos. Quiros, en griego, significa mano. Y hay también otra, la espatulimancia, basada en la observación de ciertas figuras que aparecen en la espalda de algunos animales.

Al segundo de los géneros de adivinación que se practican sin expresa invocación de los demonios pertenece la que consiste en el atento examen del resultado de ciertas acciones realizadas por los hombres con el intento de descubrir ciertos secretos. Ejemplos de ésta son los siguientes: la prolongación de una línea discontinua, constituida por una serie de puntos, lo que pertenece al arte de la geomancia; la observación de las figuras que se forman al verter plomo derretido en agua; la colocación fuera del alcance de la vista en una urna de cierto número de papeletas, escritas o en blanco, fijándose en la que de ellas saca después cada uno; la presentación de unas pajitas de diferentes tamaños, comprobando luego quién escoge la más corta o la más larga; el lanzamiento o tirada de los dados para ver quién saca mayor número de puntos; la apertura, finalmente, de un libro al azar, tomando buena nota de lo primero que salta a la vista. Todas estas prácticas reciben el nombre de sortilegios.

Así, pues, son tres los géneros de adivinación. El primero es propio de los nigromantes, y se lleva a cabo con expresa invocación de los demonios. El segundo pertenece a los augures, que se fijan únicamente en la posición o movimiento de algunas cosas. El tercero consiste en realizar ciertas prácticas con la intención de descubrir cosas ocultas. Es lo propio de los sortilegios. Cada uno de estos géneros, como consta por lo dicho, contiene muchas especies .

A las objeciones:

1. , en todo lo que acabamos de decir , es una misma la razón general por que se peca; pero no la razón especial. Porque, sin duda alguna, es mucho más grave invocar a los demonios que realizar ciertos actos con riesgo de que intervengan.

2. El conocimiento de lo que va a ocurrir o de las cosas ocultas es el fin último de la adivinación, de donde se toma su razón genérica, y que, a su vez, sus diversas especies se distinguen entre sí por sus propios objetos o materias, es decir, por las diversas cosas de que uno se vale para el conocimiento de lo oculto.

3. Esas cosas a que prestan atención especial los adivinos no las consideran ellos, como hacen los detractores, como signos con que dan a conocer lo que ya saben, sino como principios de conocimiento. Es evidente, por otra parte, hasta en las ciencias demostrativas, que, donde hay diversidad de principios, hay diversidad de especies.

Artículo 4

¿Es ilícita la adivinación en la que se recurre a la invocación de los demonios?

Objeciones por las que parece que no es ilícita la adivinación en la que se recurre a la invocación de los demonios.

1. Cristo jamás hizo nada ilícito, conforme a aquellas palabras de 1 Pe 2,22: El cual no cometió pecado alguno. Ahora bien: el Señor, como leemos en Mc 5,9, preguntó al demonio: ¿Cuál es tu nombre? Y la respuesta fue: Legión, porque somos muchos. Luego, al parecer, es lícito preguntar a los demonios algunas cosas ocultas.

2. las almas de los santos no otorgan favores a quienes las interrogan ilícitamente. Pero, conforme se lee en 1 Re 28,8, Samuel se apareció a Saúl, que acudió a una pitonisa para consultarle sobre la suerte de la guerra en que iba a entrar, y él le predijo lo que había de suceder. Luego la adivinación por medio de la invocación de los demonios no es ilícita.

3. parece que es lícito, cuando se trata de averiguar la verdad que interesa conocer, preguntar a quien la sepa. Pero, a veces, es útil saber ciertas cosas ocultas que pueden darnos a conocer los demonios, por ejemplo, el descubrir un hurto. Luego la adivinación mediante la invocación de los demonios no es ilícita.

Contra esto: está lo que leemos en Dt 18,10.11: No haya en medio de ti persona alguna que pregunte a adivinos o consulte a pitonisas.

Respondo: Que toda adivinación en que se recurre a la invocación de los demonios es ilícita por dos razones. La primera, por parte del principio de tal adivinación, que no es ni más ni menos que un pacto expreso que se hace con el demonio por el mismo hecho de invocarle. Esto es completamente ilícito. De ahí lo que en contra de algunos leemos (Is 28,15): Vosotros dijisteis: hemos hecho alianza con la muerte y un pacto con el infierno. La cosa sería más grave todavía si al demonio al que se invoca se le ofreciesen sacrificios o se le honrase y reverenciase.

La segunda, por el infortunio que acarrea, pues el demonio, cuyo objetivo en esta clase de respuestas no es otro que la perdición de los hombres, aunque en algún caso diga la verdad, lo que pretende es acostumbrarlos a que se fien de él, y por este camino hacerlos llegar a consecuencias desastrosas en orden a la humana salvación. De ahí lo que, al comentar aquello de Lo increpó diciendo: Cállate (Lc 4,35), escribe San Atanasio : Aunque el demonio decía la verdad, Cristo quería pararle los pies, no fuera a suceder que, junto con la verdad, difundiese de igual modo su malicia. Se los paraba también para enseñarnos que no hay que hacer caso de tales revelaciones, aun cuando parece que dicen verdad; pues es cosa abominable que, teniendo la Sagrada Escritura, recibamos instrucciones del diablo.

A las objeciones:

1. Como escribe Beda sobre Lc 8,30: El Señor no pregunta como quien ignora, sino con la intención de que, confesada la peste que el poseso padecía, el poder de quien le cura brille más. Y que una cosa es preguntar algo al demonio que espontáneamente acude, lo que algunas veces, por ser útil para los demás, es lícito --sobre todo cuando, por obra del poder divino, se le fuerza a que diga la verdad--, y otra muy distinta es invocarlo para adquirir por medio de él el conocimiento de cosas ocultas.

2. Como escribe San Agustín, Ad Simplicianum , no es absurdo creer que, según cierto designio providencial, Dios permitiera que, no por influencia alguna de artes o poderes mágicos, sino por secreta disposición suya, desconocida por la

pitonisa y por Saúl, apareciese el espíritu de este justo ante los ojos del rey para imponerle, por justo juicio divino, el castigo merecido. Tampoco lo es el pensar que no fue sacado realmente de su reposo el verdadero espíritu de Samuel, sino que se trataba de un fantasma o ilusión imaginaria producida por artimañas diabólicas. A este fantasma la Sagrada Escritura le da el nombre de Samuel, siguiendo, al hacerlo, la vieja costumbre de llamar con el nombre de la cosa a la imagen que la represente.

3. Ninguna utilidad temporal compensa la pérdida de la salud espiritual que acarrea el empeño de averiguar lo oculto, sirviéndose, para lograrlo, de la invocación de los demonios.

Artículo 5

¿Es lícita la adivinación por los astros?

Objeciones por las que parece que no es ilícita la adivinación por los astros.

1. Es lícito predecir los efectos mediante el estudio de sus causas, como pronostican los médicos, por el curso de la enfermedad, que el enfermo va a morir. Pero los cuerpos celestes son causa de lo que pasa en este mundo, como dice Dionisio en IV De Div. Nom. . Luego la adivinación por los astros no es ilícita.

2. la ciencia humana, como consta por las palabras del Filósofo en el comienzo de la *Metaphys.* , nace de la experiencia. Pero a base de muchos experimentos llegaron a descubrir algunos que ciertos sucesos futuros pueden pronosticarse por la observación de los astros. Luego no parece ilícito el empleo de tal adivinación.

3. se dice que la adivinación es ilícita en el grado y medida en que se funda en pactos con los demonios. Pero esto no ocurre en la adivinación por los astros, en que se considera únicamente la posición en el espacio de estas criaturas de Dios. Luego parece que esta clase de adivinación nada tiene de ilícito.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en el libro IV *Confess.* : No desistía yo por aquel tiempo de consultar a aquellos observadores de los astros que llamamos matemáticos, porque, según mi entender, ni ofrecían sacrificios ni dirigían súplicas de ninguna clase a los espíritus; prácticas estas que la piedad cristiana y verdadera rechaza y condena.

Respondo: Que, como queda indicado (a.1 ad 2; a.2), la adivinación que procede de opiniones falsas y vanas da lugar a la intervención del demonio, que intenta apresar al espíritu del hombre en las redes de la vanidad o del error; y que se basa en opiniones vanas o falsas quien por la observación de los astros quiere conocer con anterioridad aquellos sucesos futuros que, por tal procedimiento, no es posible conocer. Hemos de averiguar, pues, qué es lo que acerca de los sucesos futuros puede llegar a saberse con anterioridad por la observación de los astros. Es evidente que entre éstos pueden conocerse con antelación, por la observación de los astros, los que acaecen necesariamente, como de hecho predicen los astrónomos los eclipses que va a haber. También es verdad que, en cuanto al conocimiento de los sucesos futuros por la observación de las estrellas, ha habido diversos pareceres.

Unos dijeron que las estrellas, más bien que causa, son signo de los sucesos que se predicen mediante su observación. Pero tal opinión no es razonable, porque todo signo corporal o es efecto de lo que significa, como el humo es signo del fuego que lo produce, o procede de la misma causa, y así,

lógicamente, al ser signo de la causa, lo es de los efectos que de ella se siguen. Así, por ejemplo, el arco iris es signo a veces de tiempo sereno, por ser una misma la causa de este fenómeno atmosférico y de la serenidad. Sin embargo, no se puede sostener que el movimiento y disposición de los cuerpos celestes sean efecto de los sucesos futuros. Y, por otra parte, tampoco pueden reducirse a ninguna causa común de naturaleza corpórea. Y aunque puede asignárseles como única causa común la Providencia divina, sin embargo, uno es el orden de la divina Providencia en la disposición de los movimientos y posición de los cuerpos celestes, y otro el orden con que ella dispone los sucesos futuros contingentes, ya que a los primeros les señala el curso por ley de necesidad, de suerte que se comporten siempre de la misma forma, mientras que en los segundos el plan providencial es el de la contingencia y, por tanto, no hay en ellos uniformidad.

Por consiguiente, es imposible conocer de antemano el porvenir por la observación de los astros si no es de la forma y modo como se conocen con antelación los efectos por sus causas. Pero hay dos clases de efectos que se sustraen a la causalidad de los cuerpos celestes. En primer lugar, todos los efectos accidentales contingentes, tanto en las cosas humanas como en las naturales; pues, como se demuestra en el VI Metaphys. , el ser accidental no tiene causa, y mucho menos causa natural, como lo sería, por ejemplo, el influjo de los cuerpos celestes; porque lo que sucede accidentalmente carece, propiamente hablando, de razón de ser y de unidad. Así, el que un terremoto se produzca en el preciso momento en que cae una piedra, o el que un hombre, al cavar una sepultura, encuentre un tesoro, lo mismo que otros sucesos por el estilo, son algo que propiamente carece de unidad, son pura coincidencia de hechos múltiples. Por el contrario, el término de la operación natural es siempre algo único, como lo es el principio de la misma, que no es otro que la forma del ser natural.

En segundo lugar, se sustraen a la causalidad de los cuerpos celestes los actos del libre albedrío, facultad de la voluntad y la razón , y es que el entendimiento o la razón no son cuerpos ni actos de un órgano corpóreo y, en consecuencia, tampoco lo puede ser la voluntad, que radica en la razón, como consta por lo que dice el Filósofo en III De Anima . Y, en efecto, ningún cuerpo puede ejercer presión directa sobre un ser incorpóreo. De ahí la imposibilidad de que los cuerpos celestes influyan directamente sobre el entendimiento y la voluntad; esto sería dar por sentado que no hay diferencia entre el entendimiento y los sentidos, opinión que Aristóteles, en el libro De Anima , achaca a quienes afirmaban que la voluntad de los hombres cada día es tal como el Padre de los dioses y los hombres, es decir, el sol o el cielo, decide que sea . Los cuerpos celestes, por tanto, no pueden ser causa directa de los actos del libre albedrío. Pueden, no obstante, ser causa dispositiva de los mismos en cuanto que influyen sobre el cuerpo humano y, por consiguiente, sobre los impulsos sensitivos, actos de órganos corporales que inclinan a la realización de actos humanos. Mas, como las facultades sensitivas obedecen a la razón, como consta por lo que dice el Filósofo en el Libro III De Anima y en el I Ethíc. , ninguna necesidad se impone por este lado al libre albedrío, y el hombre, por medio de su razón, puede oponerse a la influencia de los cuerpos celestes.

Luego si alguien se sirve de la astrología para pronosticar lo que va a ocurrir casual o fortuitamente, o también para conocer con certeza lo que van a hacer los hombres, su comportamiento procederá, en este caso, de una opinión falsa y vana. Y así viene a mezclarse en todo esto la acción del demonio, por lo

que tal adivinación resultará supersticiosa e ilícita. Si, por el contrario, se sirve alguien de la observación atenta de los astros para pronosticar cosas futuras, causadas por tales cuerpos celestes, por ejemplo, las sequías y las lluvias y otros fenómenos por el estilo, tal adivinación nada tendrá de ilícita ni supersticiosa .

A las objeciones:

1. Con lo que acabamos de decir queda resuelta la primera de las objeciones.

2. El hecho de que los astrólogos, en sus pronósticos, acierten frecuentemente ocurre por dos razones. En primer lugar, porque la mayor parte de los hombres se dejan gobernar por sus pasiones corporales y, en consecuencia, se portan, en la mayoría de los casos, conforme a las influencias que les llegan de los cuerpos celestes: aunque unos pocos --los sabios únicamente--moderan racionalmente tal clase de inclinaciones. Por eso los astrólogos, en sus predicciones, aciertan en muchos casos, sobre todo en los sucesos más corrientes, que dependen de la multitud.

En segundo lugar, por la intervención de los demonios. Por eso dice San Agustín, en el II Super Gen. ad litt. : Es preciso confesar que cuando los astrólogos dicen la verdad, la dicen dejándose llevar por instintos muy secretos, que, sin que los hombres se den cuenta, penetran en lo profundo de su espíritu. Cuando esto contribuye a desorientar con engaños a los hombres, hay en ello intervención de los espíritus inmundos y seductores, a los que se permite conocer ciertas verdades de orden temporal. El mismo deduce de esto la siguiente conclusión : Por lo cual, el buen cristiano se ha de guardar muy bien de los astrólogos o de cualquiera de los que practican impiamente la adivinación y, sobre todo, de los que dicen verdad, no sea que el alma, por tratar con los demonios, caiga engañada en sus redes haciendo pacto con ellos.

3. Con esto queda resuelta la tercera objeción.

Artículo 6

¿Es ilícita la adivinación basada en los sueños?

Objeciones por las que parece que la adivinación que se basa en los sueños no es ilícita.

1. Porque hacer uso de las enseñanzas divinas no es ilícito. Pero en los sueños los hombres son instruidos por Dios, como leemos en Job 33,15.16: Por medio de sueños, en visión nocturna, cuando el sopor se apodera de los hombres y duermen sobre su lecho, entonces, precisamente entonces, Dios abre sus oídos y, sacándolos de su ignorancia, los instruye con sus enseñanzas. Luego el uso de la adivinación basada en sus sueños no es ilícito.

2. quienes interpretan sueños, realizan propiamente actos de adivinación. Pero nos consta que hubo santos varones que interpretaron sueños: tal es el caso de José, que interpretó los sueños del coperero y del repostero mayor del faraón, como leemos en Gén 40,8; y el sueño del faraón, Gén 41,15; y el caso de Daniel, que interpretó el del rey de Babilonia (Dan 2,26; 4,5). Luego la adivinación basada en sueños no es ilícita.

3. es un absurdo negar hechos de experiencia común. Pero todos experimentamos que los sueños tienen algún valor como signos del futuro. Luego no tiene sentido decir que los sueños carecen de toda eficacia para la adivinación. Luego es lícito prestarle atención.

Contra esto: está lo que se dice en Dt 18,10: No haya en ti quien se dedique a observar los sueños.

Respondo: Que, tal como queda dicho (a.2.3), la adivinación basada en una opinión falsa es supersticiosa e ilícita. Por eso es necesario considerar qué es lo que puede haber de verdad en lo del conocimiento anticipado del futuro que se adquiere por los sueños. También hay que decir que los sueños son a veces causa de los sucesos futuros. Tal es el caso en que el espíritu humano, preocupado por lo visto en sueños, se decide a hacer alguna cosa o a evitarla. Y que otras veces son signos de algo que va a ocurrir por depender de una causa común tales sueños y los sucesos futuros. Así es como se hace la mayoría de los pronósticos del porvenir de los sueños. Trataremos, pues, de averiguar cuál es la causa de los sueños, y si tal causa puede producir o es capaz de conocer los sucesos futuros.

Hemos de hacernos cargo, según esto, de que las causas de los sueños unas veces son internas y otras externas. Y de que hay dos clases de causas internas. En primer lugar, las de orden psíquico, por las cuales vienen a la imaginación del hombre, mientras duerme, las cosas en que su pensamiento y afecto se detuvieron mientras estaba despierto. Tales causas de los sueños no son a la vez causa de los sucesos futuros. Por tanto, esta clase de sueños tiene una relación puramente accidental con tales sucesos, y si hay coincidencias entre unos y otros, es pura casualidad. Otras veces, sin embargo, las causas intrínsecas de los sueños son de orden corporal, y es que por la interior disposición de nuestro cuerpo surgen en la fantasía movimientos conformes con ella, y así, por ejemplo, se imagina en sueños que está entre agua y nieve el hombre en el que abundan los humores fríos. Por esta razón dicen los médicos que debe prestarse atención a los sueños para conocer las disposiciones internas. Las causas exteriores de los sueños son asimismo de dos clases: corporales y espirituales. En tanto son corporales en cuanto que la imaginación del que duerme se siente afectada por el aire de la estancia o por el influjo de los cuerpos celestes, de tal modo que aparecen en su interior ciertas representaciones fantásticas en conformidad con la disposición de esos cuerpos celestes. Por otra parte, la causa espiritual es a veces Dios, que, por ministerio de los ángeles, revela en sueños algunas verdades a los hombres, según aquello de Núm 12,6: Si hubiera entre vosotros algún profeta, yo me apareceré a él en visión o le hablaré en sueños. Otras veces, por obra de los demonios, surgen en los que duermen ciertas representaciones fantásticas, con las que en ocasiones revelan sucesos futuros a los que establecen pactos ilícitos con ellos.

Así, pues, hay que decir que, si alguien, para pronosticar cosas futuras, se basa en aquellos sueños que proceden de revelación divina o de causas naturales, intrínsecas o extrínsecas, sin salirse del campo de acción de tales causas, no será ilícita su adivinación. Por el contrario, si tal adivinación tiene por causa la revelación de los demonios, con quienes se han establecido pactos expresos -- pues con este fin se los invoca o tácitos, la adivinación, porque se extralimita extendiéndose a más de lo que puede extenderse, será ilícita y supersticiosa.

A las objeciones: Con lo que acabamos de decir quedan resueltas.

Artículo 7

¿Es ilícita la adivinación a base de agüeros, presagios y otras prácticas por el estilo en que se presta atención a las cosas exteriores?

Objeciones por las que parece que no es ilícita la adivinación por medio de augurios, presagios y otras prácticas por el estilo basadas en la observación de las cosas exteriores.

1. Porque, si fuese ilícita, los santos no la practicarían. Pero de José

leemos que auguraba, pues nos consta (Gén 44,5) que su mayordomo dijo: La copa que habéis robado es en la que bebe mi señor y la que suele usar en sus augurios; y él mismo dijo después (v.15) a sus hermanos: ¿No sabéis que no hay otro como yo en el conocimiento de los augurios? Luego no es ilícita la práctica de tal adivinación.

2. las aves conocen naturalmente algo sobre el tiempo que va a hacer, según aquello de Jer 8,7: El milano en el cielo conoce su tiempo; la tórtola, la golondrina y la cigüeña conocen las fechas de su emigración. Pero el conocimiento natural es infalible y procede de Dios. Luego el aprovecharse del conocimiento de las aves para pronosticar cosas futuras, que es a lo que llamamos augurar, no es, según parece, ilícito.

3. a Gedeón se le incluye en el número de los santos, como consta por la carta Heb 11,32. Pero se sirvió de un presagio, tomando en serio el relato e interpretación de un sueño, como leemos en Jue 7,13, y algo parecido se nos dice de Eliecer (Gén 24,13-14). Luego tal adivinación, al parecer, no es ilícita.

Contra esto: está lo que leemos en Dt 18,10: No haya entre vosotros quien se dedique a observar augurios.

Respondo: Que los movimientos y el gorjeo de las aves o cualquier otro fenómeno apreciado en los seres de esta clase no son, como es evidente, causa de los sucesos futuros, y, por consiguiente, tales sucesos no pueden conocerse por ellos, como se conoce el efecto por sus causas. De esto se deduce que si por tales señales se conocen cosas que van a ocurrir, será en cuanto que éstas son efectos de otras causas que producen asimismo o conocen con antelación tales eventos futuros. Decimos igualmente que la causa del obrar de los animales irracionales no es otra que cierto instinto por el que se mueven de manera natural, ya que de por sí no tienen dominio sobre sus actos, y, finalmente, que este instinto puede proceder de dos causas. Primeramente, de una causa corporal. Pues, no teniendo estos animales más que alma sensitiva, cuyas potencias son todas ellas funciones de órganos corporales, su alma está sometida a la influencia de los cuerpos que los rodean, sobre todo de los celestes. Nada impide, por tanto, que algunas de sus operaciones sean señales de lo que va a ocurrir, siempre que coincidan en lo de ser también ellas resultado de las mismas influencias siderales y ambientales de las que proceden ciertos eventos futuros. Sin embargo, aquí hay que tener en cuenta estas dos cosas. La primera, que tales operaciones se utilicen exclusivamente para pronosticar los sucesos futuros producidos por los movimientos de los cuerpos celestes, conforme a lo dicho (a.5-6). La segunda, que no se las extienda sino a lo que de alguna forma tiene algo que ver con dichos animales. Estos, realmente, lo que obtienen por influencias de los cuerpos celestes no es otra cosa que cierto conocimiento natural y cierto instinto en lo referente a las cosas de que para su vida necesitan: tales, por ejemplo, como los cambios de tiempo producidos por las lluvias, los vientos y demás fenómenos atmosféricos.

En segundo lugar, tal instinto puede ser efecto de una causa espiritual. Es decir, que o bien procede de Dios, como en el caso de la paloma que descendió sobre Cristo (Mt 3,16), o en el del cuervo que alimentó a Elías (3 Re 17,4-6) y en el de la ballena que engulló y vomitó luego a Joñas (Jon 3,1), o puede incluso proceder de los demonios, que se sirven de esta clase de operaciones de los animales irracionales para enredar a las almas con vanas e inútiles opiniones.

Este mismo razonamiento parece aplicable a todas las demás adivinaciones de esta clase, excepción hecha de los presagios. Porque, aunque las palabras

humanas --las que se considera que constituyen un presagio--no están sometidas a las influencias de los astros, sí que lo están a los planes de la divina Providencia, si es que no son efecto --se dan casos--de la acción diabólica.

Así, pues, hay que decir que todas las adivinaciones de esta clase, si se las extiende a más de lo que pueden alcanzar según el orden natural o el de la divina Providencia, son supersticiosas e ilícitas.

A las objeciones:

1. Las palabras de José, de que no tenía rival en la ciencia de los augurios, según San Agustín, las dijo en bromas, no en serio, aludiendo con ellas, tal vez, a lo que opinaba de él la gente. Su mayordomo habló también así.

2. El texto citado habla del conocimiento que tienen las aves de lo que les atañe; y que no es ilícito observar su canto y sus movimientos para pronosticar esta clase de cosas: por ejemplo, para predecir que va a llover a juzgar por los graznidos frecuentes de la corneja.

3. Gedeón escuchó el relato e interpretación de un sueño, viendo en él un presagio, como si fuera algo que la divina Providencia disponía para orientarlo. Y Eliecer hizo algo semejante dando crédito a las palabras de la niña después de haber orado a Dios.

Artículo 8

¿Es ilícita la adivinación por suertes?

Objeciones por las que parece que la adivinación por suertes no es ilícita.

1. Porque sobre aquellas palabras (Sal 30,16): Mi suerte está en tus manos, dice la Glosa de San Agustín: La suerte no es cosa mala, sino que es lo que en medio de nuestras dudas humanas nos da a conocer la voluntad divina.

2. parece que no es ilícito nada de lo que, según la Escritura, hicieron los santos. Pero tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se nos habla de santos varones que echaron a suertes. Leemos, por ejemplo, que Josué (Jos 7,13), por mandato del Señor, castigó a Acar por haber sustraído cosas que estaban bajo anatema, de acuerdo con lo que sobre el caso decidió la suerte. También Saúl, como consta en 1 Re 14,18, descubrió, echando a suertes, que su hijo Jonatán había comido miel. E igualmente Joñas, que iba huyendo de la faz del Señor, delatado por la suerte, fue arrojado al mar (Jon 1,17). Zacarías también fue designado por la suerte para ofrecer el incienso (Lc 1,9). E incluso los apóstoles eligieron, echando a suertes, a Matías para el apostolado (Hech 1,2.6). Luego parece que la adivinación por suertes no es ilícita.

3. la lucha de los púgiles, llamada monomaquía, o sea, combate singular, y los juicios del fuego y del agua, o juicios vulgares, parece que no son sino distintas clases de suertes, ya que lo que con tales prácticas se intenta es adivinar cosas ocultas. Pero semejantes prácticas no tienen, al parecer, nada de ilícito, pues en el libro 1 Re 17,33ss se nos dice que David mismo luchó con un filisteo en combate singular. Luego la adivinación por suertes, según parece, no es ilícita.

Contra esto: está lo que leemos en el Decreto XXV q.5 : Declaramos que las suertes, condenadas por los Padres, con que vosotros en vuestras provincias solucionáis todos vuestros problemas, no son más que adivinaciones, maleficios. Queremos, por tanto, reprobarnos totalmente, y que en adelante ni siquiera se las nombre entre cristianos; y prohibimos que se haga uso de ellas y las castigamos con pena de excomunión.

Respondo: Que, conforme a lo anteriormente expuesto (a.3), lo que llamamos propiamente suertes consiste en realizar alguna acción para descubrir,

según sea el resultado de la misma, alguna cosa oculta. Y si, por los resultados de las suertes, se quiere saber qué es lo que debe darse a cada uno en la distribución de posesiones, honores, dignidades, castigos o trabajos, tenemos lo que se llama suerte divisoria. Si lo que se intenta es averiguar qué es lo que conviene hacer, a esto se lo llama suerte consultiva. Si se intenta descubrir qué es lo que va a suceder, tendremos lo que se llama suerte adivinatoria.

Se ha de decir asimismo que ni los actos de los hombres que se tratan de conocer echando a suertes, ni el resultado de los mismos, dependen del influjo de las estrellas. Por consiguiente, si alguien echa a suertes pensando, por así decirlo, que estos actos humanos, aleatorios en cuanto a su efecto, dependen de influencias estelares, tal opinión es vana y falsa, y no se sustrae, por tanto, a la intromisión de los demonios. Pero, descartada dicha causa, el que resulte esto o lo otro en casos de sorteo habrá que esperarlo o bien del azar o de alguna causa espiritual que dirija las suertes. Si se atribuye tal resultado al azar, y esto puede ocurrir únicamente en la suerte divisoria, no parece que haya en esta práctica nada de malo, a no ser por lo que tal vez tenga de frivolidad. Tal es el caso de los que, no pudiendo ponerse de acuerdo en el reparto de una cosa, prefieren echarlo a suertes, dejando en manos del azar el decidir cuál es la parte que ha de recibir cada uno.

En cambio, cuando el que decidan esto o aquello las suertes depende de una causa espiritual, hay casos en que esto se espera de la intervención de los demonios, conforme a lo que leemos en Ez 21,21: El rey de Babilonia se ha detenido en el cruce, en el punto de partida de los dos caminos, y trata ahí de adivinar mezclando flechas: interrogó a los ídolos, examinó en busca de consejo las entrañas de las víctimas. Esta clase de sortilegios son ilícitos y están prohibidos por los cánones. Pero hay otros casos en que el resultado se espera de Dios conforme a aquellas palabras de Prov 16,33: En el cántaro se meten las suertes, pero dispone de ellas el Señor. Tales suertes, como dice San Agustín, no tienen de por sí nada de malo. No obstante, de cuatro maneras distintas puede introducirse aquí el pecado. Primero, si se recurre a las suertes sin ninguna necesidad, pues con esto, según parece, no se pretende otra cosa que tentar a Dios. De ahí lo que, Super Lc. 1,8, dice San Ambrosio: Quien es elegido por la suerte, se sustrae a todo juicio humano. En segundo lugar, cuando incluso en caso de necesidad se echa a suertes sin la debida reverencia. Es por lo que, Super Actus Apost. 1,26, dice San Beda: Eos que, impulsados por la necesidad, piensan que, a ejemplo de los apóstoles, deben consultar a Dios echando suertes, tengan presente que los mismos apóstoles no lo hicieron sino después de reunir a la asamblea de hermanos y hacer súplicas a Dios. En tercer lugar, cuando se utilizan los oráculos divinos para negocios humanos. De ahí lo que responde San Agustín, Ad inquisitiones Ianuarii: Con respecto a los que para echar a suertes se sirven de las páginas del Evangelio, que tengan en cuenta que aunque esto es preferible a la práctica de consultas a los demonios, a pesar de todo me disgusta esa costumbre de querer servirse de los oráculos divinos para solucionar negocios seculares y satisfacer la vanidad de la vida. En cuarto lugar, cuando se recurre a las suertes en las elecciones eclesiásticas que deben realizarse conforme a la inspiración del Espíritu Santo. Por eso, como dice San Beda, Super Actus Apost.: En la ordenación de San Matías, antes de Pentecostés, se recurrió a las suertes, porque todavía no se había volcado sobre la Iglesia la plenitud del Espíritu Santo; en cambio, los siete diáconos, más tarde, no fueron ordenados echando a suertes, sino por elección entre los discípulos. Lo contrario ocurre en las dignidades

temporales, destinadas a la administración de bienes terrenales. En la asignación de éstas, los hombres recurren generalmente a las suertes, lo mismo que en el reparto de los bienes temporales.

Pero, en caso de necesidad, es lícito, con el debido respeto, implorar el juicio de Dios echando a suertes. A este propósito dice San Agustín en su carta Ad Honoratum : Cuando los ministros de Dios discuten en tiempo de persecución sobre quiénes han de permanecer en su puesto, no vaya a suceder que huyan todos, o sobre quiénes deben huir para evitar la total desolación de la Iglesia por la muerte de todos, si no encuentran un modo mejor de ponerse de acuerdo, me parece que es la suerte quien ha de señalar tanto a los que han de quedar como a los que han de partir. Y, en el Libro I De Doct. Christ. , añade: Vamos a suponer que te sobra una cosa, que debes dar a quien la necesita, y que es tal que no puede darse a dos. Si acuden a ti dos pobres, de los cuales ninguno tiene motivos de preferencia sobre el otro ni por razón de su indigencia ni por algún vínculo especial que lo relacione contigo, nada mejor puedes hacer en este caso que elegir por medio de la suerte a quién ha de darse lo que a los dos no se puede.

A las objeciones:

1-2. Con lo que acabamos de decir no ofrece dificultad alguna la respuesta a las objeciones primera y segunda.

3. Las pruebas del hierro candente o del agua hirviendo se ordenan sin duda a descubrir, por medio de actos realizados por los hombres, pecados ocultos, y en esto coinciden con las suertes; pero en tanto que de ellas se espera alguna intervención milagrosa por parte de Dios, sobrepasan el concepto que comúnmente se tiene de las suertes. Por consiguiente, esta clase de pruebas es ilícita, tanto porque se ordenan a juzgar de las cosas ocultas, reservadas al juicio divino, como también porque el juicio que en ellas se basa no está sancionado por la autoridad divina. Por lo que en II q.5 in Decreto Stephani Papae se nos dice: Desaprueban los sagrados cánones el que se arranque la confesión de una persona cualquiera mediante la prueba del hierro candente o del agua hirviendo. Lo que los Santos Padres no han sancionado con su autoridad, nadie se adelante a hacerlo a su manera con innovaciones supersticiosas. Teniendo, pues, ante los ojos el temor de Dios, lo que a nosotros compete juzgar son los delitos manifestados por confesión espontánea o por prueba testifical. Las faltas ocultas y desconocidas se han de reservar al juicio del único que conoce los corazones de los hijos de los hombres. Esto es, según parece, lo que hay que pensar también sobre la normativa de los duelos, sin perder de vista que tales prácticas tienen no poco que ver con lo que por suertes entendemos, en cuanto que no se espera en ellos resultado alguno milagroso a no ser cuando los combatientes son muy desiguales en fuerza y habilidad.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 95

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 96

Cuestión 96. Las prácticas supersticiosas

Trataremos a continuación de las prácticas supersticiosas (cf. q.93, introd.). Sobre esta materia hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Qué decir de la práctica del arte notoria destinada a la adquisición de la ciencia?
2. ¿Qué decir de las prácticas que se ordenan a la mutación de algunos cuerpos?
3. ¿Qué de las prácticas que se ordenan a averiguar por conjeturas la buena o mala ventura?
4. ¿Qué decir de las fórmulas sagradas que se llevan al cuello?

Artículo 1

¿Son ilícitas las prácticas del arte notoria?

Objeciones por las que parece que no son ilícitas las prácticas del arte notoria.

1. Porque de dos maneras puede ser ilícita una cosa: por sí misma, como lo es el robo o el homicidio; y por el fin malo a que se la destina, como en el caso del que da limosna por vanidad. Pero las prácticas del arte notoria no son ilícitas por sí mismas, pues se trata de ciertos ayunos y oraciones que se ofrecen a Dios y, además, se ordenan a buen fin: la adquisición de la ciencia. Luego el usar de tales prácticas no es ilícito.

2. se lee en Dan 1,7 que a los jóvenes que practicaban la abstinencia les dio Dios ciencia y entendimiento en todos los escritos y conocimientos. Pero las prácticas del arte notoria consisten en ciertos ayunos y abstinencias. Luego parece que tal arte surte efecto porque Dios así lo quiere y que, por tanto, nada hay de ilícito en valerse de ella.

3. la razón por la que parece ilógico preguntar a los demonios sobre las cosas futuras es que ellos no las conocen, pues, como hemos dicho (q.95 a.1), tal conocimiento es propio de Dios. Ahora bien: los demonios conocen las verdades científicas, ya que las ciencias tratan de lo que sucede necesariamente y siempre, es decir, de cosas accesibles al conocimiento humano y mucho más al de los demonios, que, según dice San Agustín, son mucho más perspicaces que nosotros. Luego, según parece, no es pecado el empleo del arte notoria, aunque produzca su efecto por medio de los demonios.

Contra esto: está lo que leemos en Dt 18,10-11: No haya en medio de ti quien intente descubrir la verdad preguntando a los muertos: pretensión que, sin duda, tiene por base la ayuda de los demonios. Pero por las prácticas del arte notoria lo que se busca es conocer la verdad mediante pactos simbólicos establecidos con los demonios. Luego no es lícita la práctica del arte notoria.

Respondo: Que el arte notoria, además de ilícita, es ineficaz. Ilícita, porque hace uso de medios para adquirir la ciencia que carecen de todo valor y eficacia, tales como el examen atento de ciertas figuras, la pronunciación de palabras desconocidas y otros por el estilo. Tal arte, por consiguiente, no se sirve de tales medios como causas, sino como signos; pero no a modo de signos instituidos por Dios, como lo son los signos sacramentales. En consecuencia, se deduce de todo esto que se trata de signos vacíos de todo contenido y que tienen no poco que ver con ciertos pactos rituales para entrar en relaciones y alianza con los demonios. Es por lo que San Agustín enseña (II De Doct. Christ.) que los cristianos deben desechar y huir de toda arte notoria como también de las otras prácticas frívolas y nocivas de superstición.

Es, además, tal arte ineficaz para adquirir la ciencia, pues, como por medio de ella no se pretende alcanzarla de un modo connatural al hombre, o sea, por la investigación y aprendizaje, la consecuencia es que tal efecto o se espera de Dios o de los demonios. Ciertamente es, realmente, que algunos recibieron de Dios la sabiduría y la ciencia infusa, como se lee de Salomón en 3 Re 3,11-12 y en 2 Par 1,11-12, y el mismo Señor dice a sus discípulos (Lc 21,15): Yo os daré un lenguaje y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios. Pero este don no es dado a cualquiera ni va vinculado a ciertas prácticas, sino que el Espíritu Santo dispone de él a su arbitrio, según aquellas palabras de 1 Cor 12,8: A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro la palabra de ciencia, según el mismo Espíritu; y, más adelante (v.11), añade: Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere.

En cuanto a los demonios, lo suyo no es iluminar la inteligencia, conforme a lo expuesto en la primera parte de esta obra (q.109 a.3). Y como la ciencia y la sabiduría se adquieren por iluminación intelectual, por eso nadie logró jamás la ciencia por medio de los demonios. De ahí estas palabras de San Agustín en el libro X De Civ. Dei : Confiesa Porfirio que, por medio de fórmulas mágicas, o sea, por la intervención de los demonios, y amás llegó al alma intelectual purificación alguna que la hiciese capaz de ver a su Dios y de llegar a conocer la verdad, es decir, los enunciados de las ciencias. Podrían, a pesar de todo, los demonios explicar de palabra a los hombres algunas verdades científicas; pero no es esto lo que se busca mediante el arte notoria.

A las objeciones:

1. Adquirir la ciencia es cosa buena; pero no es bueno adquirirla de modo indebido. Y éste es precisamente el objetivo del arte notoria .

2. Aquellos jóvenes, cuando rehusaban contaminarse con los alimentos de los gentiles, no se abstendían de ellos conforme a las vanas observancias del arte notoria, sino conforme al dictamen de la ley divina. De ahí el que, por su obediencia, merecieran obtener de Dios la ciencia, según aquellas palabras del salmo 118,100: Llegué a saber más que los ancianos porque observé tus mandatos.

3. Tratar de conocer el futuro acudiendo a los demonios es pecado, porque ellos no conocen el futuro, y, sobre todo, por el pacto con ellos que implica semejante proceder.

Artículo 2

¿Son lícitas las prácticas ordenadas a producir una mudanza en los cuerpos, por ejemplo, la recuperación de la salud o de cosas por el estilo?

Objeciones por las que parece que son lícitas las prácticas ordenadas a producir una mudanza corporal, como lo sería recobrar la salud o alguna otra cosa así.

1. Porque es lícito servirse de las propiedades naturales de los cuerpos para sus propios efectos. Ahora bien: las cosas naturales tienen ciertas virtudes ocultas de que el hombre no sabe dar razón; por ejemplo, por qué el imán atrae al hierro, y muchos otros fenómenos que enumera San Agustín, XXI De Civ. Dei . Luego parece que no es ilícito utilizar tales cosas para producir mudanzas en los cuerpos.

2. Más aún: tanto los cuerpos naturales como los artificiales están bajo la influencia de los cuerpos celestes. Pero los cuerpos naturales, por la influencia

sobre ellos de los celestes, obtienen ciertas virtudes ocultas, cada uno según su especie. Luego también los artificiales, por ejemplo, las imágenes, reciben de los cuerpos celestes alguna virtud oculta para poder causar ciertos efectos. Por tanto, no es ilícito valerse de aquéllos y de estos otros.

3. los demonios también, como dice San Agustín en el III De Trin. , pueden producir cambios en los cuerpos de muchas maneras. Pero el poder que ellos tienen procede de Dios. Luego es lícito emplearlo para tales cambios.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en Df Doct. Christ. : que son actos de superstición los inútiles esfuerzos de las artes mágicas, los amuletos y los remedios que condena la medicina ordinaria, ya se trate de encantamientos, de ciertas cifras, que llaman caracteres, o de cualquiera de los objetos que se llevan colgados o atados.

Respondo: Que lo que debemos considerar en las prácticas ordenadas a la producción de ciertos efectos corporales es si está bien demostrado que, por su eficacia natural, pueden causarlos. Si así es, no serán ilícitas, pues es lícito el empleo de las causas naturales para la producción de sus propios efectos. Mas, si parece que no pueden producir por su eficacia natural tales efectos, de ello se deduce el que no se los emplea en orden a tales efectos como causas, sino como signos solamente. Y siendo así, pertenecen al grupo de pactos con los demonios a base de símbolos . De ahí lo que dice San Agustín en el libro XXI De Civ. Dei : Son atraídos los demonios por las criaturas, que son obra de Dios y no de ellos, mediante diversos objetos deleitables conforme a la diversidad de tales seres; no como lo son los animales a base de cosas para comer, sino que, como espíritus que son, se los atrae con símbolos adaptados a los gustos de cada uno, por ejemplo, con diversas clases de piedras, hierbas, árboles, animales, canciones y ritos.

A las objeciones:

1. Si las cosas naturales se emplean exclusivamente para producir ciertos efectos que, según se piensa, quedan dentro de los límites de su virtud natural, esto no es supersticioso o ilícito. Lo es, sin embargo, en el caso de que a eso se agreguen ciertos caracteres, nombres, o cualquier otra observancia vana, que carecen evidentemente de tal eficacia natural.

2. La eficacia natural de los cuerpos naturales dimana de su forma sustancial, la cual es producida por la influencia de los cuerpos celestes; y, en consecuencia, también por el influjo de éstos, obtienen tales cuerpos naturales ciertas propiedades activas. En cambio, las formas de los cuerpos artificiales proceden de la creatividad del artista y, al no ser otra cosa que composición, orden y figura, tal como leemos en el I Physic. , no pueden tener capacidad natural para obrar. De ahí proviene el que no reciban del influjo de los cuerpos celestes poder eficaz alguno por lo que en ellos hay de artificial, sino única y exclusivamente por razón de la materia natural de que están hechos. Es falsa, por consiguiente, la opinión de Porfirio, expuesta por San Agustín en el libro X De Civ. Dei , según la cual los hombres a base de hierbas, piedras y animales, por medio de sonidos especiales, voces, figuras, simulacros, cuando no por la observación del movimiento de los astros en la rotación del cielo, fabrican en la tierra artefactos capaces de reproducir los diversos efectos estelares; como si los efectos de las artes mágicas se debieran al influjo de los cuerpos celestes. Pero, como San Agustín dice a continuación, todo es obra de los demonios, embaucadores de las almas sometidas a su acción.

Según esto, también las imágenes que llaman astronómicas reciben su

eficacia de la intervención de los demonios. Prueba de ello es que es necesario trazar sobre ellas ciertos caracteres, que de nada sirven, pues la figura no es, por su naturaleza, principio de operación natural. Se distinguen, no obstante, en esto las imágenes astrológicas de las nigrománticas: en que, en las nigrománticas, se hacen invocaciones expresas y ciertos prodigios, y vienen a ser, por tanto, una especie de pactos expresos con los demonios; mientras que, en las otras, los pactos son tácitos, por medio de ciertas figuras y caracteres simbólicos.

3. El que Dios se sirva de los demonios para todo lo que quiera cae dentro del señorío propio de la majestad divina, al que se hallan sometidos. Pero al hombre no se le ha dado poder sobre los demonios para que pueda servirse lícitamente de ellos en todo lo que quiera; por el contrario, hay una guerra declarada entre él y ellos. De ahí que en modo alguno le es lícito al hombre valerse de la ayuda de los demonios por medio de pactos, tácitos o expresos.

Artículo 3

¿Son ilícitas las prácticas ordenadas al conocimiento previo de acontecimientos prósperos o adversos?

Objeciones por las que parece que no son ilícitas las prácticas que se ordenan al conocimiento previo de la buena suerte o de la mala.

1. La enfermedad es uno de tantos infortunios de la vida humana. Pero las enfermedades en el hombre van precedidas de ciertos síntomas, a los que incluso los médicos prestan atención. Luego no parece que sea ilícito fijarse en el significado de estos síntomas.

2. es irracional negar lo que experimentan de ordinario casi todos. Pero casi todos experimentan que ciertos tiempos, lugares, palabras que se oyen, encuentros casuales con hombres o con animales, actos extraños que se salen del curso ordinario de la vida, presagian dichas futuras, cuando no desgracias. Luego reparar en estas cosas parece que no es ilícito.

3. las acciones de los hombres y los acontecimientos los dispone la divina Providencia según cierto orden, y a este orden pertenece, al parecer, el que lo que precede sea señal de lo que vendrá después. Según esto, las cosas que acontecieron a los padres de la antigua ley eran signo de las que se cumplen en nosotros, como consta por lo que dice el Apóstol (1 Cor 10,6-10). Pero prestar atención al orden establecido por la divina Providencia no es ilícito. Luego tampoco lo es, según parece, fijarse en tales presagios.

Contra esto: están estas palabras de San Agustín en el II De Doct. Christ. : Pertenecen al conjunto de pactos con los demonios miles de observancias varias, por ejemplo, lo que algunos hacen al sentir algún calambre; o cuando camina un grupo de amigos, si queda en medio al pasar una piedra; o se cruza con ellos un perro o un niño; o la práctica de pisar el umbral al pasar uno por delante de su casa; o la de volver a acostarse en la cama si se estornuda mientras se pone el calzado; o de regresar a casa si se tropieza al salir; o el temer supersticiosamente el mal futuro, mucho más de lo que uno se preocupa por el daño presente, cuando los ratones le roen una prenda de vestir.

Respondo: Que los hombres prestan atención a estas cosas, considerándolas no como causas, sino como signos de futuros acontecimientos prósperos o adversos. Y que no se las considera como signos propuestos por Dios, porque no fueron establecidas por la majestad divina, sino más bien por la vanidad humana, cooperando, eso sí, con ella a la perversidad de los demonios, que se empeñan en embrollar las mentes de los hombres con estas futilidades. No

cabe, pues, la menor duda de que tales prácticas son supersticiosas e ilícitas. Diríase que son restos de aquella especie de idolatría que prestaba especial atención a los augurios y a los días venturosos o infaustos (lo que, hasta cierto punto, tiene algo que ver con la adivinación por medio de los astros, en cuanto que de ellos se hace depender la diversidad de los días). La diferencia entre unas y otras prácticas está en que éstas, por carecer de toda razón y fundamento, son lógicamente más vanas y supersticiosas.

A las objeciones:

1. En nosotros preceden a la enfermedad sus causas; y que de ellas proceden algunos de los síntomas de las dolencias futuras que los médicos observan lícitamente. De ahí el que no sea ilícito presagiar lo que va a suceder basados en el estudio de sus causas, como no lo es el que el siervo tema, pongamos por caso, los azotes, viendo lo enojado que está su señor. De manera semejante podría haber razón para temer el mal de ojo para un niño, conforme a lo dicho en el Libro Primero (q.117 a.3 ad 2) . Mas no se trata en las prácticas de que aquí hablamos de casos como éstos.

2. , por pura casualidad, los hombres tuvieron la experiencia en un principio de que en esto que ellos observaban había algo de verdad. Pero, más tarde, al complicarse su espíritu con estas observaciones, comienzan a ocurrir muchas de estas cosas por la engañosa intervención de los demonios, para que, como dice San Agustín (II De Doct. Christ.) , complicándose la vida con tales supersticiones, se hagan más curiosos y se embrollen más con los múltiples lazos de este pernicioso error.

3. En el pueblo judío, del que Cristo iba a nacer, tanto los dichos como los hechos tenían significado profético, como dice San Agustín, Contra Faustum . Por eso es lícito servirse de aquellos hechos para nuestra instrucción como de señales que el mismo Dios nos ha dado. Mas no todo lo que lleva a cabo la divina Providencia está ordenado a ser signo de lo que va a suceder. Por tanto, esta objeción carece de valor demostrativo.

Artículo 4

¿Es lícito llevar colgadas del cuello fórmulas sagradas?

Objeciones por las que parece que no es lícito llevar colgadas del cuello fórmulas sagradas.

1. Porque la palabra divina no es de menos eficacia cuando se la escribe que cuando se la pronuncia. Pero es lícito pronunciar algunas palabras sagradas, tales como el Padre nuestro o el Ave María, para conseguir ciertos efectos, por ejemplo, la salud de los enfermos, o invocar de cualquier modo el nombre de Dios, según aquello de Mc, últ., 17-18: En mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas, cogerán las serpientes en sus manos. Luego parece que es lícito llevar colgados al cuello textos sagrados como remedios de enfermedades o de cualquier otro daño.

2. los textos sagrados no actúan con menos eficacia sobre los cuerpos humanos que sobre los de las serpientes y otros animales. Pero ciertos encantamientos tienen eficacia suficiente para contener el ataque de las serpientes o para sanar a algunos otros animales, y de ahí lo que se dice en el salmo 57,5-6: Como el áspid sordo y el que tapa sus oídos para no poder oír la voz de los encantadores, la del mago diestro en encantamientos. Luego es lícito llevar al cuello textos sagrados para remediar los males de los hombres.

3. la palabra de Dios no es inferior en santidad a las reliquias de los santos,

e incluso llega a decir San Agustín que no es menos la palabra de Dios que el cuerpo de Cristo. Pero es lícito llevar al cuello o de cualquier otro modo las reliquias de los santos para la propia protección. Luego, por igual razón, le es lícito al hombre emplear, de palabra o por escrito, textos de la Sagrada Escritura para su seguridad.

Contra esto: está lo que el Crisóstomo dice, Super Mt. : Hay algunos que llevan colgados del cuello pasajes del Evangelio escritos. Pero ¿es que no se lee todos los días el Evangelio en la iglesia y es escuchado por todos? A quien nada le aprovecha el Evangelio que resuena en sus oídos, ¿cómo es posible que le salve por llevarlo colgado del cuello? Además, ¿dónde está la fuerza del Evangelio? ¿En la forma y figura de sus letras o en la comprensión de su sentido? Si en las letras, haces bien en colgarlo del cuello. Si en la comprensión de su sentido, más te aprovechará llevarlo en el corazón que alrededor de tu cuello.

Respondo: Que en todos los encantamientos o escrituras colgadas del cuello parece que han de tenerse en cuenta estas dos cosas. En primer lugar, lo que en ellos se dice o escribe, porque, si tiene algo que ver con la invocación a los demonios, evidentemente es supersticioso e ilícito. De la misma manera, parece que ha de evitarse el que contengan nombres desconocidos, no vaya a suceder que en su sonido oculto se encubra algo ilícito. Por eso dice el Crisóstomo Super Mt. : A ejemplo de los fariseos, los cuales daban demasiada importancia a las fimbrias del vestido, muchos, actualmente, forman con caracteres hebreos nombres de ángeles; y no sólo los escriben, sino que los llevan atados sobre el cuerpo, lo que parece algo temible a quienes no los entienden. Ha de evitarse igualmente el que en estas fórmulas haya alguna falsedad, porque en tal caso no cabe esperar su eficacia de Dios, que no puede testificar nada falso.

Después, y en segundo lugar, hay que andar con cuidado para que no se mezcle con estos textos sagrados alguna frivolidad, por ejemplo, el empleo de ciertos signos gráficos, excepción hecha del de la cruz. O para que no se ponga la esperanza en la manera de escribir, de sujetar las fórmulas o en cualquier otra vanidad por el estilo, que nada tiene que ver con la reverencia a Dios debida. Todo esto, en efecto, podría juzgarse como algo supersticioso.

Algunas veces, sin embargo, es lícito. Es lo que se dice en los Decretos XXVI , etc.: No es lícito tampoco en la recolección de hierbas medicinales el dar especial importancia a ciertas prácticas o encantamientos, a no ser cuando se trata del símbolo divino o de la oración dominical, con la única intención de honrar únicamente al Dios y creador de todo.

A las objeciones:

1. La misma pronunciación de palabras divinas o el hecho de invocar el nombre de Dios sólo en aquellos casos será lícito en que se pretenda únicamente honrar a Dios, de quien esperamos que nos salgan bien las cosas, y, por el contrario, será ilícito todo lo que sea confiar en cualquier otra práctica vana.

2. Aun en los encantamientos de serpientes o de otros animales cualesquiera nada habrá de ilícito si nos atenemos sólo a las palabras sagradas y al poder de Dios. Pero, en la mayoría de los casos, tales encantamientos van mezclados con prácticas ilícitas y surten efecto por intervención de los demonios. Esto ocurre, sobre todo, cuando se trata de serpientes, por haber sido la serpiente el primer instrumento empleado por el demonio para engañar al hombre. De ahí lo que dice allí mismo la Glosa : Téngase en cuenta que la Escritura no aprueba todo, absolutamente todo, cuanto en ella se propone en forma de parábola; por ejemplo, la conducta de aquel juez inicuo que se empeñaba en no prestar oídos a

los ruegos de una viuda.

3. La razón anterior vale también cuando se trata de llevar reliquias. No habrá nada ilícito si se las lleva por confianza en Dios y en los santos a quienes pertenecen; pero si junto con esto se diera importancia a algún otro detalle vano, por ejemplo, a que el relicario sea de forma triangular, o a cosas por el estilo, que nada tienen que ver con la reverencia debida a Dios y a los santos, esto sería en este caso supersticioso e ilícito.

4. Que el Crisóstomo habla de quienes se fijan más en la apariencia del texto escrito que en el sentido de las palabras.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 96

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 97

Cuestión 97. La tentación de Dios

Vamos a tratar ahora de los vicios que se oponen por defecto a la religión, siendo manifiestamente contrarios a la misma, por lo que van englobados todos ellos en la irreligiosidad (cf. q.92, introd.). Tales son los que tienen que ver directamente con la irreverencia a Dios y hacia las cosas sagradas. Por tanto, hablaremos en primer lugar de los vicios que se refieren directamente a la irreverencia a Dios, y después, de los que implican irreverencia hacia las cosas sagradas (q.99). Con respecto a lo primero, comenzaremos por la tentación con que se tienta a Dios, y trataremos después del perjurio, con que se hace uso irreverente del nombre de Dios.

Acerca de la tentación de Dios hacemos cuatro preguntas:

1. ¿En qué consiste?
2. ¿Es pecado?
3. ¿A qué virtud se opone?
4. ¿Qué relación guarda con otros pecados?

Artículo 1

¿Consiste la tentación de Dios en realizar ciertos actos cuyo resultado se espera sola y exclusivamente del poder divino?

Objeciones por las que parece que el tentar a Dios no consiste en realizar ciertos actos cuyo resultado se espera exclusivamente del poder divino.

1. Porque lo mismo que el hombre tienta a Dios, tientan al hombre no sólo Dios y los demás hombres, sino también el demonio. Pero no siempre que se tienta al hombre se espera algún efecto de su poder. Luego tampoco se tienta a Dios únicamente porque se espera lo que es sola y exclusivamente efecto de su poder.

2. todos los que obran milagros invocando el nombre de Dios esperan conseguir un efecto propio y exclusivo del poder divino. Luego si la tentación de Dios consistiera en hechos de esta clase, todos los que hacen milagros tentarían a Dios.

3. parece que la perfección del hombre consiste en que, sin hacer caso alguno de los recursos humanos, ponga su esperanza sólo en Dios. Por lo que, a este propósito, comenta así San Ambrosio estas palabras de Lc 9,3: No llevéis nada en vuestros viajes, etc.: Con estos preceptos del Evangelio --dice-- se muestra cómo ha de ser la persona que anuncia la buena nueva del reino de Dios, esto es, que no debe preocuparse de buscar apoyo en la ayuda que el mundo le ofrece, sino que, ajustando su vida enteramente a las exigencias de la fe, se convenza de que cuanto menos ambicione tales bienes, más tendrá. Y Santa Águeda decía: Yo nunca curé mi cuerpo con medicinas no espirituales, sino que recurro siempre a mi Señor Jesucristo, que con sola su palabra restaura todas las cosas. Pero la tentación de Dios no consiste en nada relacionado con la perfección. Luego no consiste la tentación de Dios en esa clase de hechos, en que se espera tan sólo el auxilio de Dios.

Contra esto: está lo que escribe San Agustín (XXII Contra Faustum) : Cristo, al enseñar, al discutir y al mantener a raya el furor de sus enemigos para que no prevaleciesen, parcialmente por lo menos, contra El, mostraba con ello su poder divino. Por el contrario, cuando huía y se ocultaba, aleccionaba con su conducta al hombre débil, a fin de que no se atreva a tentar a Dios cuando tiene a mano el remedio para evadir el peligro que es necesario evitar. Según esto, la tentación parece consistir en que el hombre no hace lo humanamente posible por

evitar los peligros poniendo su mirada sola y exclusivamente en el auxilio divino.

Respondo: Que la tentación consiste propiamente en someter a una prueba a la persona tentada, y que esta prueba puede hacerse con palabras y con obras. Con palabras: para comprobar si sabe lo que le preguntamos, o si puede o tiene intención de cumplirlo. Con obras: cuando, con lo que hacemos, exploramos la prudencia, la voluntad o el poder de los demás. Lo uno y lo otro puede ocurrir de dos modos: primero, yendo a cara descubierta, tal es el caso de quien se presenta desde el principio como tentador, por ejemplo, Sansón (Jue 14,12), cuando propuso a los filisteos un enigma para ponerlos a prueba; segundo, cuando se procede oculta e insidiosamente, como tentaron los fariseos a Cristo conforme se lee en Mt 22,15. Cabe decir también esto otro: se tiente a alguien de manera expresa cuando se intenta ponerle a prueba con palabras o con hechos; de manera interpretativa, cuando, si bien lo que se intenta no es ponerle a prueba, se obra o se habla, sin embargo, de tal forma que tal proceder no parece ordenarse a ningún otro fin.

Según esto, el hombre tiente a Dios unas veces con palabras y otras con hechos. Hablamos con Dios en la oración valiéndonos de palabras. Por eso uno tiente expresamente a Dios en sus peticiones cuando le pide algo con la intención de explorar la ciencia, el poder o la voluntad divinas. También con hechos tiente uno expresamente a Dios cuando, con lo que hace, intenta poner a prueba su divino poder, su piedad o su sabiduría. Tiente, en cambio, a Dios de modo interpretativo, por así decirlo, quien, si bien no intenta probar a Dios, pide o hace cosas que para nada son útiles sino para poner a prueba el poder, la bondad o el conocimiento divinos. Si uno, por ejemplo, lanza al galope un caballo para escapar de sus enemigos, lo que hace no es para probar el caballo. Pero si le hace correr sin utilidad alguna, parece que esto no es ni más ni menos que tratar de conocer por experiencia su velocidad. Otro tanto ocurre en todas las demás cosas. Por consiguiente, no hay tentación de Dios cuando por necesidad uno se acoge al auxilio divino en sus peticiones o en sus hechos, pues se nos dice en 2 Par 20,12: Cuando no sabemos qué hacer, solamente nos queda volver nuestros ojos hacia ti. Mas, cuando así se obra sin necesidad y utilidad alguna, semejante proceder lo interpretamos como tentación de Dios. De ahí el que las palabras del Dt 6,16: No tentarás al Señor, tu Dios, las comente así la Glosa : Tiente a Dios el que, teniendo otras soluciones, se pone en peligro sin motivo, tratando de conocer por experiencia si Dios puede librarlo de él.

A las objeciones:

1. Al hombre se le tiente también a veces con hechos, para ver si ante este compromiso puede, sabe o quiere prestar auxilio o no.

2. Los santos, cuando hacen milagros con sus oraciones, obran así porque alguna necesidad o utilidad les mueve a pedir a Dios lo que es efecto de su poder.

3. Los predicadores del reino de Dios, por razón de una gran utilidad o necesidad, no hacen caso alguno de los recursos temporales para entregarse con más libertad a la palabra de Dios. De ahí que, si se apoyan solamente en Dios, no tientan a Dios por eso. Pero si se despreocuparan de los recursos humanos sin necesidad o utilidad, tentarían con ello a Dios. Por lo que San Agustín dice (XXII Contra Faustum) que San Pablo no huyó como si le faltase fe en Dios, sino para no tentarlo al no querer huir pudiendo hacerlo.

Santa Águeda, en cambio, había experimentado la benevolencia divina para con ella, de tal forma que o no contrajo enfermedad en que necesitase de remedios corporales, o con la ayuda de Dios únicamente se había sentido sana en

seguida.

Artículo 2

¿Es pecado tentar a Dios?

Objeciones por las que parece que no es pecado tentar a Dios.

1. Dios nunca manda que se cometa un pecado. Pero manda a los hombres que lo pongan a prueba o, lo que es lo mismo, que lo tienten, ya que en Mal 3,10 se leen estas palabras: Traed todos los diezmos a mi granero para que haya alimentos en mi casa; y ponedme a prueba en esto, dice el Señor, a ver si os abro o no luego las cataratas del cielo. Luego, según parece, tentar a Dios no es pecado.

2. lo mismo que a una persona se la tienta para poner a prueba su ciencia o su poder, así también para conocer por experiencia su bondad o su voluntad. Pero es lícito poner a prueba la bondad e incluso la voluntad divinas, pues se nos dice en el salmo 33,9: Gustad y ved cuán suave es el Señor; y en Rom 12,2: Para que probéis cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta. Luego tentar a Dios no es pecado.

3. a nadie reprende la Escritura porque deje de pecar, sino más bien porque peca. Sin embargo, se reprende a Ajaz porque al Señor, que le decía: Pide a tu gusto una señal al Señor tu Dios, él respondió: No la pediré, y no tentaré al Señor. Se le contestó: ¿Os parece poco todavía molestar a los hombres, que os atrevéis incluso a molestar a mi Dios? Así consta en Is 7,11. Con respecto a Abrahán, leemos en Gén 15,8 que dijo al Señor, refiriéndose a la tierra prometida: ¿En qué conoceré que he de poseerla? Gedeón también, de un modo semejante, pidió a Dios una señal de que obtendría la victoria prometida (Que 6,36). A pesar de todo, a ninguno de ellos se le reprende por esto. Por consiguiente, tentar a Dios no es pecado.

Contra esto: está el que lo prohíbe la ley de Dios. Pues leemos en Dt 6,16: No tentarás al Señor, tu Dios.

Respondo: Que, como queda dicho (a.1), tentar es poner a prueba. Y nadie somete a prueba aquello de que está cierto. Por eso toda tentación procede de alguna ignorancia o duda. Duda o ignorancia por parte del tentador, como cuando se hace algún experimento para conocer la calidad de una cosa; o por parte de aquellos otros a quienes se pretende mostrar con tal experiencia alguna cosa. Es así como nos tienta Dios. Ahora bien: ignorar o poner en duda lo referente a la perfección de Dios es un pecado. Por tanto, es cosa manifiesta que es pecado tentar a Dios con el fin de conocer, quien tal hace, su poder.

En cambio, si alguien somete a prueba lo referente a las perfecciones divinas, no para conocerlas él, sino para darlas a conocer a los demás, eso no será tentar a Dios, cuando hay en tal proceder verdadera necesidad o piadosa utilidad, con las demás circunstancias que aquí deben concurrir. En este sentido leemos en Hech 4,29-30 que los apóstoles pedían milagros al Señor en nombre de Jesucristo, para que el poder de Cristo se manifestase a los infieles.

A las objeciones:

1. El pago de los diezmos, como antes explicamos (q.87 a.1) estaba preceptuado por la Ley. Se daban, pues, en el caso citado, la necesidad, debido a la obligación impuesta por el precepto; y la utilidad de que allí se habla con estas palabras: para que haya alimentos en la casa de Dios. Por tanto, al pagar los diezmos, no tentaban a Dios. Y lo que viene después, ponedme a prueba, no debe entenderse de un modo causal, como si debieran pagar los diezmos para

comprobar si Dios no abría para bien de ellos las cataratas del cielo, sino, más bien, a modo de consecuencia, es decir, que si ellos pagaban los diezmos, se convencerían por propia experiencia de los beneficios que Dios iba a hacerles.

2. De dos maneras conocemos la bondad y voluntad divinas. La una es especulativa, y en este sentido es ilícito dudar y tratar de conocer por experiencia si la voluntad de Dios es buena o si Dios es suave.

La otra, en cambio, es un conocimiento afectivo o experimental de la bondad y voluntad divinas, que se da cuando alguien experimenta en sí mismo el gusto de la divina dulzura y complacencia en la voluntad divina, conforme a lo que de Hieroteo dice Dionisio (2 cap. De Div. Nom.) : que aprendió las cosas divinas por propia experiencia. Es así como se nos aconseja que probemos la voluntad de Dios y gustemos su dulzura .

3. Dios quería dar una señal al rey Ajaz, no destinada únicamente a su persona, sino a servir de enseñanza al pueblo entero. De ahí el que se le reprenda, como a impedidor del bien común, por negarse a pedir una señal cuando podía muy bien pedirla sin tentar a Dios: no sólo porque lo hacía por mandato de Dios, sino también porque con ello servía a la utilidad común. De hecho, Abrahán pidió una señal por inspiración divina y, por consiguiente, no pecó. Gedeón la pidió, al parecer, por falta de fe, y por eso su proceder no estuvo exento de pecado, tal como dice la Glosa . De igual modo pecó también Zacarías diciendo al ángel (Lc 1,18): ¿Cómo podré saber esto? Fue, en consecuencia, castigado por su incredulidad.

Se ha de tener en cuenta, por otra parte, que se puede pedir a Dios una señal de dos maneras. Una, como exploración de su poder divino o de su veracidad. Y esto es en lo que propiamente consiste el tentar a Dios. Otra, para llegar a saber qué es lo que a Dios le agrada en una acción. Y, en este sentido, nada tiene esto que ver con la tentación de Dios.

Artículo 3

La tentación a Dios, ¿se opone a la virtud de la religión?

Objeciones por las que parece que la tentación de Dios no se opone a la virtud de la religión.

1. La tentación de Dios es pecado precisamente por esto: porque el hombre duda de Dios, como hemos dicho. Pero la duda de Dios implica un pecado de infidelidad, pecado opuesto a la fe. Luego la tentación de Dios se opone a la fe más bien que a la religión.

2. en Ex 18,23 leemos: Antes de la oración prepara tu alma, y no seas como los hombres que tientan a Dios, a propósito de lo cual dice la Glosa : Habla de los que, tentando con ello a Dios, piden lo que El les enseñó a pedir, pero no cumplen lo que les mandó. Pero esto no es otra cosa que un acto de presunción, y la presunción se opone a la esperanza. Luego parece que la tentación de Dios es un pecado que se opone a la esperanza.

3. sobre aquellas palabras del salmo 77,18: Y han tentado a Dios en sus corazones, dice la Glosa : Tentar a Dios equivale a suplicar con engaño, de modo y manera que, al hacerlo, hay inocencia en las palabras, malicia en el corazón. Pero el engaño se opone a la virtud de la verdad. Luego la tentación de Dios no se opone a la religión, sino a la verdad.

Contra esto: está el que, conforme a las palabras de la Glosa , ya citadas, tentar a Dios equivale a suplicarle de un modo indebido. Pero el suplicar debidamente, como ya se dijo (q.83 a.15), es acto de religión. Luego el tentar a

Dios es un pecado opuesto a la religión.

Respondo: Que, según lo dicho (q.81 a.5), el fin de la religión es reverenciar a Dios. Por tanto, todas aquellas cosas que implican sobre todo irreverencia hacia Dios, se oponen a la religión. Ahora bien: es evidente que el tentar a alguien tiene no poco de irreverencia hacia él, pues nadie se atreve a tentar a una persona de cuya excelencia está seguro. Por tanto, es cosa manifiesta que tentar a Dios es un pecado opuesto a la religión .

A las objeciones:

1. , como ya queda dicho (q.81 a.7), es acto propio de la religión declarar públicamente nuestra fe mediante ciertos signos exteriores, ordenados a expresar nuestra reverencia a Dios. Por tanto, es una muestra de irreligiosidad el que un hombre, por su falta de convicción en materia de fe, realice actos de irreverencia para con Dios, tales como el tentarlo. Tal tentación es, por consiguiente, una especie de irreligiosidad.

2. Quien antes de la oración no prepara su espíritu, perdonando si tiene algo contra el prójimo (Me 11,25), o no se dispone para la devoción de otras maneras, no hace lo que está de su parte para ser escuchado por Dios. Y, por tanto, cabe interpretarse de algún modo esta conducta como tentación de Dios. Y aunque parece que lo que en este caso consideramos como tentación puede provenir de presunción o indiscreción, no deja, sin embargo, de ser irreverencia hacia Dios el que el hombre se comporte de forma presuntuosa y sin la debida diligencia en lo que a Dios se refiere, pues se nos dice en 1 Pe 5,6: Humillaos bajo la mano poderosa de Dios; y en la 2 Tim 2,15: Cuida diligentemente de ti mismo, para presentarte como conviene ante Dios. Luego también la tentación de que hablamos es una especie de irreligiosidad.

3. Con lo de orar dolosamente no queremos decir que alguien trate de engañar a Dios, que conoce lo oculto del corazón, sino a los hombres. El modo, por consiguiente, es algo accidental en la tentación de Dios. No es, por consiguiente, necesario que la tentación de Dios se oponga directamente a la verdad.

Artículo 4

La tentación a Dios, ¿es un pecado más grave que el de superstición?

Objeciones por las que parece que la tentación de Dios es un pecado más grave que la superstición.

1. Porque se impone un castigo mayor por un pecado mayor. Pero los judíos fueron castigados más severamente por el pecado de haber tentado a Dios que por el de idolatría, con ser ésta la principal entre las supersticiones. En efecto, por el pecado de idolatría se dio muerte a tres mil hombres, como leemos en Ex 32,28; mientras que por tentar a Dios perecieron todos en el desierto, no logrando entrar en la tierra prometida, según aquello del salmo 94,9: Vuestros padres me tentaron, que, después (v.11), prosigue así: a los que he jurado en mi cólera que no entrarán en mi descanso. Luego la tentación de Dios es un pecado más grave que el de superstición.

2. parece que un pecado es tanto más grave cuanto más se opone a la virtud. Pero la irreligiosidad, de la que la tentación es una especie, se opone más a la virtud de la religión que la superstición, que tiene con ella cierta semejanza. Luego la tentación de Dios como pecado es más grave que la superstición.

3. mayor pecado parece faltar al respeto a los padres que mostrar a otras personas el respeto a ellos debido. Pero Dios ha de ser honrado por nosotros

como Padre común de todos, tal como leemos en Mal 1,6. Luego la tentación de Dios, por la que le faltamos al respeto, parece que es un pecado mayor que la idolatría, que muestra a las criaturas el respeto que sólo se debe a Dios.

Contra esto: está el que sobre aquellas palabras del Dt 17,2: En el caso de que haya donde vives, etc., dice laGlosa : La ley reprueba como lo que más este error idolátrico, porque no hay crimen más grande que dar a las criaturas el honor debido al Creador.

Respondo: Que los pecados contrarios a la religión son tanto más graves cuanto más opuestos al honor debido a Dios. Y a este honor se opone menos la duda que la certeza contraria a la excelencia divina. Porque así como es más infiel quien está enteramente convencido de la falsedad que el que duda de la verdad de la fe, así también va más en contra del honor debido a Dios quien con hechos avala públicamente un error contrario a la excelencia divina que quien sólo manifiesta públicamente sus dudas. Ahora bien: el supersticioso avala públicamente un error, como consta por lo dicho (q.94 a.1 ad 2), mientras que el que tienta a Dios con palabras o con obras expresa sólo sus dudas acerca de la excelencia divina, conforme a lo dicho (a.2). Por consiguiente, es más grave el pecado de superstición que el de tentación de Dios.

A las objeciones:

1. Al pecado de idolatría no se le aplicó ese castigo como si se pensase que con él bastaba, sino que se le reservó para el futuro un castigo más severo, puesto que leemos en Ex 32,34: Yo, a pesar de todo, revisaré el pecado que éstos cometieron, en el día de la venganza.

2. La superstición es semejante a la religión en lo que hay de material en sus actos: que ambas ofrecen de manera parecida. Pero, en cuanto al fin, se opone más a ella que la tentación de Dios, porque, según hemos dicho , implica una mayor irreverencia hacia Dios.

3. La excelencia divina es, por esencia, singular e incomunicable y, por tanto, cometen el mismo pecado quienes realizan alguna acción contraria a la reverencia divina y quienes otorgan a otro el honor debido únicamente a Dios. No ocurre algo semejante con el respeto debido a los padres, que puede, sin culpa alguna, tributarse a otras personas.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 97

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 98

Cuestión 98. El perjurio

Vamos a tratar del perjurio (cf. q.97, introd.). Formulamos acerca de él cuatro preguntas :

1. ¿Se requiere que haya falsedad para el perjurio?
2. ¿Es siempre pecado el perjurio?
3. ¿Es siempre pecado mortal?
4. ¿Peca quien impone a un perjuro la obligación de jurar?

Artículo 1

¿Se requiere, para que haya perjurio, la falsedad de lo afirmado con juramento?

Objeciones por las que parece que no se requiere para el perjurio la falsedad de lo afirmado bajo juramento.

1. Porque, como antes dijimos (q.89 a.3), lo mismo que la verdad debe acompañar siempre al juramento, deberán acompañarlo también el juicio y la justicia. Luego así como se incurre en perjurio por falta de verdad, se pecará también por falta de juicio, como ocurre, por ejemplo, al jurar sin discreción; o por falta de justicia, por ejemplo, al formular con juramento el propósito de hacer algo ilícito.

2. lo que confirma una cosa tiene mayor firmeza que la cosa confirmada, y así, en los silogismos, es mayor la firmeza de los principios que la de las conclusiones. Ahora bien: en el juramento se toma el nombre de Dios para confirmar con él declaraciones humanas. Luego parece que tiene más de perjurio el jurar poniendo a los falsos dioses por testigos que el faltar a la verdad en lo que uno afirma bajo juramento.

3. los hombres juran en falso --escribe San Agustín en su sermón De verbis Apost. Jacobi - cuando quieren engañar o ellos están engañados. Ilustra esta afirmación con tres ejemplos. El primero de ellos es: Suponte que aquel que jura piensa que lo que jura es verdad; o que aquel otro --es el segundo ejemplo-- sabe que es falso lo que dice y jura, a pesar de ello, que es verdad; o imagínate, por fin, que un tercero piensa que una cosa es falsa y jura, a pesar de ello, que es verdad, y, de hecho, acaso lo sea. Sobre este último añade que es un perjurio. Luego se puede ser perjuro aunque se diga bajo juramento la verdad. Por consiguiente, la falsedad no es requisito esencial al perjurio.

Contra esto: está la definición del perjurio : mentira afirmada bajo juramento.

Respondo: Que, como antes indicamos (q.92 a.2), los actos morales se especifican por el fin. Ahora bien: el fin del juramento es confirmar la palabra dada por los hombres; y no cabe duda de que a tal confirmación se opone la falsedad, pues no por otra cosa se confirma la palabra dada sino porque se nos muestra con firmeza que es verdad, lo que de hecho no puede acontecer si la cosa de la que se trata es falsa. Por tanto, la falsedad atenta directamente contra el fin del juramento. De ahí el que la perversidad del juramento al que llamamos perjurio se especifique sobre todo por la falsedad. La falsedad, por consiguiente, es esencial al perjurio.

A las objeciones:

1. , tal como dice San Jerónimo , hay perjurio siempre que falta cualquiera de esas tres cualidades. Aunque no en el mismo grado. Primaria y principalmente, por la razón aducida , hay perjurio siempre que hay falta de verdad. Secundariamente, cuando falta la justicia; pues cualquiera que jura hacer

algo ilícito incurre por lo mismo en falsedad, porque está obligado a todo lo contrario. Y, en tercer lugar, siempre que hay falta de juicio; porque cuando uno jura indiscretamente, sin más se pone en peligro de incurrir en falsedad.

2. Los principios en los silogismos son más firmes porque tienen razón de principio activo, como leemos en el II Physic. . Pero en los actos morales es más importante el fin que el principio activo. Y por eso, aunque al poner por testigos a los falsos dioses, aun jurando con verdad, el juramento es perverso, sin embargo la definición del perjurio se toma de la perversidad, que, por el hecho de jurar en falso, destruye la finalidad del juramento.

3. Los actos morales proceden de la voluntad, cuyo objeto es el bien aprehendido por la razón. De ahí que, si a lo falso la razón lo considera verdadero, por lo que se refiere a nuestra voluntad, será materialmente falso, formalmente verdadero. Pero si a lo realmente falso lo considera falso, será falso material y formalmente. Y si a lo que es verdadero lo tiene por falso, será materialmente verdadero, formalmente falso. En todos estos casos, por tanto, queda a salvo de algún modo la esencia del perjurio por lo que cada uno de ellos contiene de falsedad. No obstante, porque en cada uno lo formal prevalece sobre lo material, no es tan perjuro el que jura en falso, pensando que lo que jura es verdad, como el que jura que es verdad lo que considera falso. Dice, pues, San Agustín en el lugar citado : Interesa saber de qué modo las palabras proceden de nuestro espíritu; porque quien hace culpable a nuestra lengua no es otro que nuestra mente culpable.

Artículo 2

¿Es pecado todo perjurio?

Objeciones por las que parece que no todo perjurio es pecado.

1. Porque, según parece, es perjuro todo el que no cumple lo que prometió con juramento. Pero, a veces, uno se compromete con juramento a cometer algo ilícito, por ejemplo, un adulterio o un homicidio, y, si lo comete, peca. Luego si peca igualmente con pecado de perjurio si no lo comete, sería éste un caso en que el hombre no sabría por dónde debe tirar.

2. nadie peca haciendo lo mejor. Pero a veces uno, quebrantando el juramento, realiza un bien mejor. Tal es el caso del que juró no entrar en religión o no practicar ninguna obra virtuosa. Luego no todo perjurio es pecado.

3. incurre en perjurio, al parecer, el que jura hacer la voluntad de otro si no la hace. Pero a veces puede ocurrir que no peque al incumplirla, por ejemplo, cuando se le manda algo demasiado costoso e insoportable. Luego no todo perjurio, según parece, es culpable.

4. el juramento promisorio se refiere a las cosas futuras, lo mismo que el asertorio a lo pasado y presente. Pero puede acontecer que cese la obligación del juramento porque surge algo en el futuro con lo que no se contaba: como cuando una ciudad se compromete con juramento a hacer algo y después se incorporan a ella nuevos ciudadanos que nada de eso han jurado; o cuando un canónigo jura cumplir los estatutos de una iglesia, y más tarde se introduce algo nuevo. Luego parece que quien transgrede el juramento no peca.

Contra esto: está lo que dice San Agustín, en el sermón De verbis Apost. Jacobi , hablando del perjurio: Veis cuán detestable es esa bestia y cuán digna de ser desterrada de los negocios humanos.

Respondo: Que, como antes expusimos (q.86 a.1), jurar es invocar a Dios como testigo. Ahora bien: es un acto de irreverencia hacia Dios el ponerlo por

testigo de una falsedad: porque esto es como dar a entender que Dios no conoce la verdad o que quiere hacer de testigo falso. Por consiguiente, el perjurio es un pecado a todas luces contrario a la religión, virtud cuyo objeto no es otro que la reverencia a Dios.

A las objeciones:

1. Quien promete bajo juramento hacer algo ilícito, sin más incurre en perjurio por defecto de justicia. No incurre, en cambio, en perjurio si deja de cumplir lo que ha jurado, porque tal objeto no era materia de juramento.

2. El que jura que no entrará en religión o que no dará limosna y cosas por el estilo, sin más incurre en perjurio por falta de juicio. Según esto, al hacer lo que es mejor, no incurre por ello en perjurio, sino todo lo contrario; pues lo opuesto a estas buenas acciones no podía constituir materia de juramento.

3. , cuando alguien jura o promete que hará la voluntad de otro, se sobrentiende en el juramento o la promesa la siguiente condición: que aquello que se le mande sea no sólo lícito y honesto, sino también soportable o moderado

4. , por ser el juramento una acción personal, el que se incorpora como nuevo residente a una ciudad no está obligado, como si hubiese jurado, a cumplir lo que la ciudad prometió con juramento. Lo está, no obstante, por otros motivos: por cierto deber de fidelidad, la cual le obliga a participar en las cargas de la ciudad lo mismo que en los beneficios. Y en cuanto al canónigo que jura guardar los estatutos vigentes en una colegiata, decimos que tampoco está obligado por razón del juramento a cumplir los que en el futuro se introduzcan, a no ser que hubiese tenido intención de obligarse al cumplimiento de todos: los pasados y los futuros. Está obligado, no obstante, a guardarlos en virtud de los mismos estatutos, los cuales, como consta por lo dicho (1-2 q.96 a.4), implican fuerza coactiva.

Artículo 3

¿Es pecado mortal todo perjurio?

Objeciones por las que parece que no todo perjurio es pecado mortal.

1. Porque leemos en los Decretales : En la cuestión que aquí se plantea sobre si quedan libres de la obligación del juramento quienes se vieron forjados a hacerlo para poner a salvo su vida y sus bienes, no pensamos de otro modo que como sabemos que opinaron los pontífices romanos, nuestros predecesores, que absolvieron a éstos de sus juramentos. Por lo demás, para proceder con más tiento y a fin de evitar todo peligro de perjurio, no se les diga expresamente que no cumplan lo que con juramento han prometido, sino que, aunque no hayan caso alguno de ello, no por eso van a ser castigados como quien comete un pecado mortal. Luego no todo perjurio es pecado mortal.

2. conforme dice el Crisóstomo , es más jurar por Dios que por el Evangelio. Ahora bien: no siempre peca gravemente el que pone a Dios por testigo de una cosa falsa, como ocurre, por ejemplo, cuando se emplea la fórmula del juramento en plan de broma o hablando a la ligera. Por consiguiente, tampoco será siempre pecado mortal quebrantar el juramento solemne que se hace por el Evangelio.

3. según el derecho, quien comete perjurio incurre en infamia, como aparece en VI q.1 cap. Infames . Pero no por cualquier perjurio se incurre, según parece, en infamia, conforme se dice acerca del juramento asertorio violado por el perjurio. Luego no todo perjurio, según parece, es pecado mortal.

Contra esto: está el que es mortal todo pecado contra un precepto divino. Pero el perjurio va en contra de un precepto divino, pues se nos dice en Lev 19,12: No perjurarás en mi nombre. Luego es pecado mortal.

Respondo: Que, conforme a la doctrina del Filósofo , Lo que hace que algo sea lo que es, lo es mucho más. Vemos, en efecto, que lo que de suyo es pecado venial o incluso bueno en sí mismo, si se lo hace por desprecio a Dios, pasa a ser un pecado mortal. Luego con mayor razón será pecado mortal lo que por naturaleza implica desprecio hacia Dios. Ahora bien: el perjurio, por su misma naturaleza, importa desprecio a Dios, pues, como se dijo (a.2), por eso es constitutivo de culpa, porque es acto de irreverencia hacia Dios. Por consiguiente, es cosa manifiesta que el perjurio por sí mismo (ex suo genere) es pecado mortal.

A las objeciones:

1. , como dijimos antes (q.89 a.7 ad 3), la coacción no quita su obligatoriedad al juramento promisorio si se trata de compromiso que lícitamente se puede cumplir. Por tanto, si alguien no cumple lo que, coaccionado, prometió con juramento, incurre en perjurio y peca mortalmente . Puede, no obstante, ser dispensado de esa obligación por el romano pontífice, sobre todo si ha sido forzado a obrar por miedo grave, capaz de atemorizar a un hombre fuerte. Y en lo que se dice de que tales personas no han de ser castigadas como por delitos mortales, eso no significa que no pequen mortalmente, sino que, al castigar, se les impone una pena menor.

2. Quien perjura en bromas no sólo no evita el cometer una falta de irreverencia a Dios, sino que hasta cierto punto hace que sea mayor. Por tanto, esto no impide que incurra en pecado mortal. En cuanto al que jura en falso por ligereza, si se da cuenta de que jura, y de que jura en falso, no queda exento de pecado mortal, como tampoco de estar despreciando con tal proceder a Dios. Si no se da cuenta, no parece que tenga intención de jurar y, por tanto, queda excusado de perjurio.

Por otra parte, es pecado más grave jurar solemnemente por el Evangelio que jurar por Dios en la conversación ordinaria, y esto no sólo por el escándalo dado, sino también porque implica mayor deliberación. Aunque, en igualdad de circunstancias de una y otra parte, hay más grave perjurio en quien jura en falso poniendo a Dios por testigo que en jurar en falso por el Evangelio.

3. No por cualquier pecado mortal se incurre en infamia de derecho. De ello no se sigue que quien jura en falso con juramento asertorio, aunque no sea declarado infame por el derecho, sino sólo por sentencia definitiva dictada contra él en un proceso, deje por eso de incurrir en pecado mortal. La razón por la que se considera más infame al que infringe el juramento promisorio hecho con solemnidad es porque queda en su poder, después de haber jurado, el probar que en su juramento había verdad, lo que no ocurre en el caso del juramento asertorio.

Artículo 4

¿Peca quien obliga a un perjuro a prestar juramento?

Objeciones por las que parece que peca el que impone a un perjuro la obligación de jurar.

1. Porque o se está seguro de que jura con verdad, o se sabe que jura en falso. Si lo primero, para nada sirve el que se le imponga la obligación de jurar. Si lo segundo, en lo que de él depende, lo induce a pecar. Luego parece que de

ninguna manera debe imponer uno a otro la obligación de jurar.

2. menos es dar por bueno el juramento de otro que obligarlo a que lo haga. Pero no parece lícito dar por bueno el juramento que otro hace, sobre todo si se trata de un perjurio, pues parece que con ello se consiente en su pecado. Luego parece mucho menos lícito exigir juramento a un perjurio.

3. leemos en Lev 5,1: Si alguien pecare, oyendo a otro jurar en falso, y siendo testigo de ello, porque lo vio o se enteró de algún modo, no lo denunciare, contraerá él mismo su iniquidad. Según esto, parece que aquel que sabe que otro jura en falso está obligado en conciencia a delatarlo. Luego no es lícito exigirle juramento.

Contra esto: está el que así como peca aquel que jura en falso, peca también quien lo hace invocando a falsos dioses. Pero, según dice San Agustín, Ad Publicolam , es lícito servirse del juramento de aquel que jura por los falsos dioses. Luego es lícito exigir juramento al perjurio.

Respondo: Que parece que es preciso hacer una distinción en lo referente a la persona que exige juramento a otra. Pues o lo exige a su favor de manera espontánea, o a favor de otro por imperiosa necesidad de su cargo. Y en el caso de que exija juramento a favor de sí misma como persona privada, nos parece que, como dice San Agustín en su sermón De periuriis , debe distinguirse de nuevo. Pues si no sabe que el otro va a jurar en falso, y ésa es la razón por la que le dice yúramelo, para así dar crédito a su palabra, no es pecado; constituye, sin embargo, una especie de tentación humana, ya que nace de cierta desconfianza, debido a la cual uno duda de que el otro va a decirle la verdad. Y éste es el juramento al que se refiere el Señor cuando dice (Mt 5,37): Todo lo que pasa de esto, del malo procede. Pero si uno sabe de otro que ha hecho precisamente lo contrario de lo que jura y, a pesar de todo, lo obliga a jurar, es reo de homicidio. Pues este tal, con su perjurio, se quita la vida; pero el que le fuerza a obrar así, presiona sobre la mano del suicida.

Mas si alguno exige de otro el juramento como persona pública, conforme a las normas del derecho a petición de un tercero, no parece tener culpa alguna si así obra, sepa o no si va a jurar en falso o con verdad; pues, según parece, no lo exige él, sino la persona cuya petición atiende.

A las objeciones:

1. Esta objeción entonces es válida, cuando alguien exige juramento a su favor, sin saber siempre, a pesar de ello, si el que jura lo hace con verdad o en falso. Pero hay otros casos en que se duda de un hecho, y se cree que jurará con verdad, por lo que, para estar más seguro, se le exige el juramento.

2. , como escribe San Agustín, Ad Publicolam , aunque se nos haya dicho que no juremos, no recuerdo haber leído jamás en la Sagrada Escritura la prohibición de dar por bueno el juramento de otro. Por consiguiente, el que lo da por bueno no peca, salvo en el caso en que por propia iniciativa obligue a jurar a quien sabe que jurará en falso.

3. , como escribe San Agustín , Moisés, en el texto citado, no nos dice expresamente a quién se ha de denunciar el perjurio. Por tanto, se interpreta que la denuncia debe hacerse a quienes puedan servir al perjurio de provecho más bien que de daño. Tampoco dice nada sobre el orden que debe seguirse en la denuncia. Parece, pues, que ha de guardarse aquí el que señala el Evangelio, siempre que el pecado de perjurio sea oculto, principalmente cuando no hay perjuicio de un tercero, ya que en tal caso no tendría lugar el orden evangélico, conforme a lo dicho (q.33 a.7) .

4. Es lícito servirse del mal para conseguir un bien, como lo hace el mismo Dios . Sin embargo, no es lícito inducir a otros al mal. Por consiguiente, es lícito aceptar el juramento de quien está dispuesto a jurar por los falsos dioses; pero no es lícito inducirlo a que lo haga. Distinto es el caso, sin embargo, de aquel que pone por testigo al verdadero Dios y jura en falso. Porque en este juramento falta la buena fe que descubrimos en el que por sus falsos dioses jura con verdad, tal como escribe San Agustín Ad Publicolam . De ahí que en el juramento de quien, poniendo al verdadero Dios por testigo, jura en falso no parece que haya bien alguno del que pueda alguien lícitamente servirse.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 98

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 99

Cuestión 99. El sacrilegio

Trataremos a continuación de los vicios de irreligiosidad, que son expresión de irreverencia hacia las cosas santas (cf. q.97, introd.) . En primer lugar, del sacrilegio; después, de la simonía.

Acerca del sacrilegio hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Qué es el sacrilegio?
2. ¿Constituye un pecado especial?
3. ¿Qué especies hay de sacrilegio?
4. ¿Qué castigo se aplica al sacrilegio?

Artículo 1

¿Consiste el sacrilegio en la violación de una cosa sagrada?

Objeciones por las que parece que el sacrilegio no es la violación de una cosa sagrada.

1. Porque leemos en el Decreto XVII, q.4 : Cometan sacrilegio los que discuten las decisiones del príncipe, poniendo en duda que la persona por él elegida sea digna del honor que le concede. Pero esto nada tiene que ver con las cosas sagradas. Luego, según parece, el sacrilegio no importa violación de las cosas sagradas.

2. se añade allí mismo que si alguien permite a los judíos el ejercicio de cargos públicos, sea excomulgado como sacrilego. Pero los cargos públicos parece que no guardan ninguna relación con las cosas sagradas. Luego el sacrilegio, según parece, no implica la violación de una cosa sagrada.

3. mayor es el poder de Dios que el de los hombres. Pero las cosas sagradas reciben del poder de Dios su santidad. Luego no pueden ser violadas por los hombres; y, por consiguiente, no parece ser el sacrilegio la violación de una cosa sagrada.

Contra esto: está el que San Isidoro, en el libro Etymol. , dice que se llama a uno sacrilego porque coge, es decir, porque roba las cosas sagradas .

Respondo: Que, como consta por lo ya explicado (1-2 q.101 a.4), la causa por la que se llama a las cosas sagradas es porque están destinadas al culto divino. Y así como por el orden de cualquier cosa a un fin bueno participa de la bondad del mismo, de manera similar, por el hecho de destinar una cosa al culto de Dios, se hace de ella algo divino, y se le debe, por este motivo, cierta reverencia, que, en última instancia, se refiere a Dios. Por consiguiente, todo lo que implica irreverencia a las cosas sagradas es injuria que se hace a Dios, y constituye un sacrilegio.

A las objeciones:

1. , según dice el Filósofo en I Ethic. , el bien común de la nación es algo divino. Por eso en la antigüedad llamaban a los rectores de la república divinos, cual si fueran los ministros de la divina Providencia, según el texto aquel de Sab 6,3: A pesar de ser los ministros de su reino, no juzgasteis con rectitud. Y así, dando a la palabra un sentido más amplio, sacrilegio se llama, por analogía, a lo que es signo de irreverencia hacia el príncipe, por ejemplo, el poner en tela de juicio, por lo que a sus decisiones se refiere, si conviene o no conviene obedecerlas.

2. El pueblo cristiano es un pueblo santificado por la fe y los sacramentos de Cristo, según aquellas palabras de 1 Cor 6,11: Pero vosotros habéis sido lavados, habéis sido santificados. Por el mismo motivo, en 1 Pe 2,9 se nos dice: Vosotros sois linaje elegido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo rescatado.

Según esto, cuanto supone una ofensa al pueblo cristiano, por ejemplo, el poner al frente de él a infieles, constituye falta de respeto hacia una cosa sagrada. Con razón, pues, se lo llama sacrilegio.

3. Se toma aquí la palabra violación en sentido amplio, por cualquier clase de irreverencia o deshonor. Y así como, conforme leemos en I Ethic. , el honor está en la persona que honra, no en la que es honrada, de igual modo también la irreverencia se encuentra en quien falta al respeto, aunque no haga daño alguno a la persona que ultraja. Por consiguiente, el sacrilego, en lo que está de su parte, viola una cosa sagrada, aunque la cosa en realidad no sea violada.

Artículo 2

¿Constituye el sacrilegio un pecado especial?

Objeciones por las que parece que el sacrilegio no es un pecado especial.

1. Porque leemos en el Decreto : Cometten sacrilegio los que pecan contra la santidad de la ley divina por ignorancia o la violan y faltan contra ella por negligencia. Ahora bien: esto es lo propio de todo pecado; pues pecado es, como dice San Agustín (XXII Contra Faustum) , toda palabra, obra o deseo contrarios a la ley de Dios. Luego el sacrilegio es un pecado general.

2. ningún pecado especial va incluido como elemento en géneros diversos de pecados. Pero el sacrilegio va incluido en diversos géneros de pecados, por ejemplo, en el de homicidio, si alguien mata a un sacerdote; en el de lujuria, si se viola a una virgen consagrada o a una mujer cualquiera en lugar sagrado; en el de hurto, si alguien roba una cosa consagrada. Luego el sacrilegio no es un pecado especial.

3. todo pecado especial se encuentra a veces aislado del resto de los pecados, como, a propósito de la injusticia especial, dice el Filósofo en el V Ethic. . Pero el sacrilegio, según parece, nunca se halla aislado de los otros, sino que va siempre adjunto, unas veces al hurto, otras al homicidio, como antes dijimos (a.2). Luego no es un pecado especial.

Contra esto: está el que se opone a una virtud especial, es decir, a la religión, cuyo objeto es reverenciar a Dios y a las cosas santas. Por consiguiente, el sacrilegio es un pecado especial.

Respondo: Que donde hay una razón especial de deformidad, allí necesariamente hay un pecado especial, pues las cosas se especifican atendiendo a su razón formal, no a su materia o sujeto. Ahora bien: en el sacrilegio hallamos una razón especial de deformidad, porque con él se viola una cosa sagrada al no tratarla con el debido respeto. Por consiguiente, es un pecado especial, y se opone a la religión, pues, como dice el Damasceno (libro IV) , la púrpura convertida en ornamento regio es honrada y glorificada, de tal suerte que, si alguien se atreve a perforarla, tiene pena de muerte, como si hubiera atentado contra el rey. Así también, si uno viola una cosa sagrada, va en contra por eso mismo de la reverencia a Dios debida y peca, por consiguiente, con pecado de irreligiosidad.

A las objeciones:

1. Se dice que cometen sacrilegio contra la santidad de la ley de Dios quienes la impugnan, como los herejes y blasfemos. Estos, por no creer en Dios, incurren en pecado de infidelidad; pero incurren además en sacrilegio por adular las palabras de la ley divina.

2. Nada impide el que una razón especial de pecado se encuentre en más de un género de pecados, siempre que se ordenen todos ellos al fin de uno, caso

que se da igualmente en las diversas virtudes imperadas por una sola virtud. Según esto, sea cual fuere el género del pecado cometido contra la reverencia debida a las cosas sagradas, se comete formalmente pecado de sacrilegio, aunque se trate materialmente de géneros diversos de pecados.

3. El sacrilegio se encuentra aislado a veces de otros pecados, por no tener otra deformidad en tales casos que la de violar una cosa sagrada, por ejemplo, cuando un juez saca por la fuerza de un lugar sagrado a un reo a quien podría apresar lícitamente en cualquier otro sitio.

Artículo 3

¿Se distinguen las especies de sacrilegio por razón de las cosas sagradas?

Objeciones por las que parece que las especies de sacrilegio no se distinguen por razón de las cosas sagradas.

1. Porque las diferencias materiales no diversifican una especie de otra mientras sea una misma la razón formal. Pero en la violación de cualquier cosa sagrada parece que la razón formal del pecado es siempre la misma y que hay únicamente diversidad material. Luego esto no justifica el que haya diversas especies de sacrilegio.

2. parece imposible el que varias cosas sean de una misma especie aunque difieran específicamente entre sí. Pero el homicidio, el hurto y la unión sexual ilícita son diversas especies de pecados. Luego no es posible que constituyan una misma especie de sacrilegio. Por consiguiente, parece que la división del sacrilegio en especies se funda en la distinción específica de otros pecados y no en la diversidad de las cosas sagradas.

3. también a las personas consagradas se las considera como cosas sagradas. Por consiguiente, si constituyera una especie de sacrilegio la violación de una persona sagrada, seguiríase de ello que todo pecado que ella cometiese sería un sacrilegio, porque todo pecado viola la persona de quien lo comete. Por tanto, la distinción en especies del sacrilegio no depende de la diversidad de las cosas sagradas.

Contra esto: está el que los actos y los hábitos se especifican por sus objetos. Pero, conforme a lo dicho (a.1), el objeto del sacrilegio son las cosas sagradas. Luego las especies de sacrilegio se distinguen unas de otras por la diversidad de las cosas sagradas.

Respondo: Que, conforme a lo explicado (a.1), el pecado de sacrilegio consiste en tratar irreverentemente las cosas sagradas. Y que a éstas se les debe reverencia por razón de su santidad. Según esto, por ser diversa la razón formal de santidad de las cosas sagradas tratadas de manera irreverente por el sacrilego, es necesario distinguir en éste diversas especies; y el sacrilegio es tanto más grave cuanto mayor es la santidad de las cosas sagradas contra las cuales se peca.

Ahora bien: la santidad se atribuye a las personas consagradas, es decir, dedicadas al culto divino, y también a los lugares y cosas sagradas. Pero la santidad del lugar se subordina a la santidad del hombre que ofrece en lugar sagrado culto a Dios. A este propósito leemos en 2 Mac 5,19: El Señor no eligió la gente por el lugar, sino el lugar por la gente. Luego se peca más gravemente cometiendo sacrilegio contra una persona consagrada que contra un lugar sagrado. En ambas especies de sacrilegio se dan, no obstante, diversos grados, según las diferencias existentes entre persona y persona y entre los distintos lugares sagrados.

Asimismo, en la tercera especie --la que se comete contra las cosas

sagradas-hay diversos grados debido a la diversidad de las cosas sagradas. Entre ellas ocupan el lugar supremo los sacramentos que santifican al hombre, el principal entre los cuales es el de la eucaristía, que contiene al mismo Cristo. Por eso el sacrilegio que se comete contra este sacramento es el más grave de todos . Ocupan el segundo lugar, después de los sacramentos, los vasos sagrados destinados a la recepción de aquéllos y, asimismo, las imágenes sagradas y las reliquias en las que se venera o se deshonra en cierto modo a la propia persona de los santos. Vienen, a continuación, los objetos destinados al ornato de la iglesia y sus ministros. Finalmente, los bienes muebles o inmuebles destinados al sustento de los ministros. Todo aquel que peca contra cualquiera de las cosas mencionadas incurre en pecado de sacrilegio.

A las objeciones:

1. No es la misma la razón formal de santidad en todas estas cosas de que acabamos de hablar . Y, por consiguiente, la diferencia entre las cosas sagradas no es sólo material, sino también formal.

2. Nada impide que las cosas pertenezcan, desde un punto de vista, a una sola especie, y desde otro, a varias. Sócrates y Platón, por ejemplo, convienen en la especie de animal y difieren en la de color, si uno es blanco y el otro negro. De manera semejante, es posible también que dos pecados cualesquiera sean de especie diferente a juzgar por la materialidad de uno y otro, y pertenezcan, a pesar de todo, a una misma especie, por ser una misma en ambos la razón formal de sacrilegio. Tal sería el caso del que violase a una religiosa golpeándola o acostándose con ella.

3. Todo pecado que comete una persona consagrada es materialmente y, por así decirlo, accidentalmente un sacrilegio. De ahí el que llegue a decir San Jerónimo que las fruslerías en labios de un sacerdote son sacrilegio o blasfemia. Pero formal y propiamente tan sólo aquel pecado de una persona consagrada es sacrilegio que va directamente en contra de su santidad, por ejemplo, el de fornicación en una virgen consagrada a Dios. Y lo mismo ocurre en otros casos .

Artículo 4

¿Debe ser castigado el sacrilegio con multas?

Objeciones por las que parece que el castigo del sacrilegio no debe consistir en una multa.

1. Porque no suelen imponerse penas pecuniarias por culpas criminales. Pero el sacrilegio es culpa criminal, por lo que se le castiga con pena de muerte según las leyes civiles. Luego el sacrilegio no debe ser castigado con multas.

2. a un mismo pecado no se le debe imponer doble castigo, según aquellas palabras de Nah 1,9: No habrá lugar a un segundo escarmiento. Ahora bien: el castigo justo del sacrilegio es la excomunión: excomunión mayor si se hace violencia a una persona consagrada o se incendia o destruye una iglesia; excomunión menor en los demás sacrilegios. Luego no debe ser castigado el sacrilegio con penas pecuniarias.

3. dice el Apóstol en 1 Tes 2,5: No hemos dado jamás ocasión a la avaricia. Pero parece que exigir penas pecuniarias por la violación de las cosas sagradas es dar ocasión al pecado de avaricia. Luego no parece que convenga castigar el sacrilegio con esta clase de penas.

Contra esto: está lo que leemos en el Decreto XXII q.4 : Si alguien, contumaz o soberbio, obliga a salir a la fuerza del atrio de la iglesia a un esclavo fugitivo, debe pagar novecientos sueldos; y allí mismo , a continuación: Quien

sea declarado reo de sacrilegio debe pagar treinta libras de plata de ley.

Respondo: Que en la imposición de penas deben tenerse en cuenta estas dos cosas. Ante todo, la igualdad, para que la pena sea justa, de suerte que, como leemos en Sab 11,7: Sea uno castigado en aquello por lo que peca. Según esto, el castigo conveniente del sacrilego, que falta al respeto a las cosas sagradas, es la excomunión que le prohíbe usar de ellas. En segundo lugar, habrá que fijarse en la utilidad, pues las penas se aplican como medicinas para que los hombres por temor al castigo dejen de pecar. Pero resulta que el sacrilego, que no respeta las cosas sagradas, no se aparta, al parecer, lo suficiente del pecado porque se le prohiban éstas, que le tienen sin cuidado. Es por lo que se le castiga con la pena capital según las leyes humanas. La Iglesia, en cambio, que no castiga con la muerte corporal, dispone en este caso que se impongan multas, para que, por verse libres de estas penas temporales, los hombres se abstengan de cometer sacrilegios .

A las objeciones:

1. La Iglesia no castiga con la muerte corporal, sino que, en su lugar, penaliza con la excomunión.

2. Es necesario aplicar dos castigos cuando uno solo no basta para disuadir a una persona de pecar. Por este motivo fue preciso añadir a la pena de excomunión alguna otra de carácter temporal para refrenamiento de aquellos que desprecian los remedios espirituales.

3. Si el dinero se exigiese sin causa razonable, parecería que con ello se daba ocasión a la avaricia. Pero cuando lo que se pretende, al exigirlo, es la enmienda de los hombres, hay una evidente utilidad. Por consiguiente, no se da con esto ocasión a la avaricia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 99

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 100

Cuestión 100.

La simonía

Trataremos ahora de la simonía (cf. q.99, introd.), acerca de la cual formulamos seis preguntas:

1. ¿Qué es la simonía?
2. ¿Es lícito recibir dinero por los sacramentos?
3. ¿Es lícito recibirlo por los actos espirituales?
4. ¿Es lícita la venta de cosas estrechamente vinculadas con lo espiritual?
5. ¿Solamente la compraventa de objetos o también el tributo verbal y los servicios prestados hacen a uno simoníaco?
6. ¿Qué castigo merece el simoníaco?

Artículo 1

¿Es la simonía la voluntad deliberada de comprar y vender alguna cosa espiritual o aneja a ella?

Objeciones por las que parece que la simonía no es la voluntad deliberada de comprar o vender algo espiritual o anejo a lo espiritual.

1. La simonía es cierta clase de herejía, pues dice el Decreto I q.1 : La nefanda herejía de Macedonio y de los que con él impugnan lo que la fe dice sobre el Espíritu Santo es más tolerable que la de los simoníacos, pues aquéllos, fantaseando, sostienen que el Espíritu Santo es una criatura, siervo de Dios Padre y del Hijo; pero los simoníacos van más lejos: hacen del Espíritu Santo un siervo suyo. Porque todo señor vende, si quiere, lo que tiene, ya se trate, según los casos, de un siervo o de alguna de las cosas que le pertenecen. Pero la infidelidad, lo mismo que la fe, no reside en la voluntad, sino, más bien, en el entendimiento, como consta por lo que ya dijimos (q.10 a.2). Luego la simonía no debe definirse diciendo que es voluntad.

2. pecar con premeditación es pecar por malicia, o sea, pecar contra el Espíritu Santo. Luego si la simonía es la voluntad deliberada de pecar, sigúese que ha de ser siempre un pecado contra el Espíritu Santo.

3. Por otra parte, no hay cosa más espiritual que el reino de los cielos. Pero es lícito comprar el reino de los cielos, pues dice San Gregorio en una de sus Homilías : El reino de los cielos vale tanto cuanto tienes. Luego no es simonía querer comprar una cosa espiritual.

4. Además, la palabra simonía proviene de Simón Mago, de quien leemos en Hech 8,18-19 que ofreció dinero a los apóstoles para comprar un poder espiritual, a saber: que a cualquiera a quien impusiera él las manos recibiera el Espíritu Santo. No leemos, sin embargo, que hubiera querido vender algo. Luego la simonía no es la voluntad de vender cosas espirituales.

5. hay muchas conmutaciones voluntarias además de la compraventa, como la permuta y la transacción. Luego parece insuficiente la definición de simonía.

6. todo lo anejo a lo espiritual es espiritual. Por consiguiente, sobran aquellas palabras: o anejo a lo espiritual.

7. Todavía más: el papa, según algunos , no puede cometer pecado de simonía. Puede, sin embargo, comprar o vender cosas espirituales. Luego la simonía no es la voluntad de comprar o vender algo espiritual o anejo a lo espiritual.

Contra esto: está lo que dice San Gregorio en el Registro : Ninguno de los fieles ignora que comprar o vender el altar, los diezmos o el Espíritu Santo es herejía simoníaca.

Respondo: Que, como antes explicamos (1-2 q.18 a.2), es malo por su género todo acto que recae sobre materia indebida. Ahora bien: las cosas espirituales son materia indebida de compraventa por tres razones. La primera, porque no hay precio terreno equiparable al suyo, tal como acerca de la sabiduría se dice en Prov 3,15: Más preciosa es que todas las riquezas y entre los bienes deseables nada hay que se le pueda comparar. Tal es la razón por la que San Pedro, condenando sin contemplaciones la perversidad de Simón, dijo (Hech 8,20): Perezca tu dinero contigo, pues has pensado en adquirir con él el don de Dios. La segunda, porque sólo el dueño puede vender debidamente las cosas, como consta por el texto antes citado. Ahora bien: el prelado eclesiástico es administrador, no dueño, de los bienes espirituales, según lo que se nos dice en 1 Cor 4,1: Es preciso que los hombres vean en vosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios. La tercera, porque la venta es todo lo contrario de lo que reclaman por su origen las cosas espirituales, que provienen de la voluntad gratuita de Dios. Por eso dice el Señor (Mt 10,8): Gratis lo habéis recibido, dadlo gratis.

Por consiguiente, vendiendo o comprando las cosas espirituales manifiesta quien lo hace su irreverencia hacia Dios y hacia las cosas divinas, incurriendo por ello en pecado de irreligiosidad.

A las objeciones:

1. Así como la religión consiste en una cierta protestación de fe, lo que no impide el que algunos hagan esto sin fe interior en algún caso, así también los vicios opuestos a la religión implican cierta protesta de infidelidad, aunque esto no signifique siempre que uno en su interior sea infiel. Según esto, a la simonía se la llama herejía por lo que tiene de protesta exterior, ya que por el hecho de vender el don del Espíritu Santo se presenta uno de alguna manera como dueño de los dones espirituales, lo cual es herético. Pero hemos de saber que Simón Mago no sólo quiso comprar con dinero a los apóstoles la gracia del Espíritu Santo, sino que dijo que el mundo no había sido creado por Dios, sino por un poder superior, como escribe San Isidoro en el libro Ethymol. . Tal es la razón por la que los simoníacos figuran entre los herejes, como consta por el libro de San Agustín De haeresibus .

2. , como antes expusimos (q.58 a.4), la justicia, con todas sus partes y, por consiguiente, con todos sus vicios contrarios, reside en la voluntad como en su propio sujeto. Por eso conviene definir la simonía por orden a la voluntad (arg.1). (La palabra deliberada se añade para designar la elección, acto principal en la génesis de la virtud y del vicio.) Sin embargo, no todo el que peca con elección comete un pecado contra el Espíritu Santo, sino sólo el que elige el pecado por desprecio hacia las cosas que suelen retraer a los hombres de pecar, tal como antes se dijo (q.14 a.1).

3. Se dice que alguien compra el reino de los cielos cuando da por amor de Dios lo que posee, tomando el verbo comprar en sentido amplio, o sea, en vez de merecer. Pero el concepto de mérito no recoge perfectamente el contenido esencial de la palabra comprar, no sólo porque no son comparables los padecimientos de la vida presente ni unos cuantos dones y obras nuestros con la gloria venidera que se manifestará en nosotros, como leemos en Rom 8,18, sino también porque el mérito no consiste principalmente en los dones, actos o padecimientos exteriores, sino en el afecto interior.

4. Simón Mago quiso comprar ese poder espiritual para venderlo después, pues leemos en el Decreto I q.3 : Simón Mago quiso comprar el don del Espíritu

Santo para poder ganar mucho dinero con la venta de los prodigios que iba a hacer. Por consiguiente, los que venden cosas espirituales se asemejan a Simón Mago en su intención; los que quieren comprarlas le imitan en sus obras. Quienes las venden imitan asimismo en sus obras a Giezi, discípulo de Eliseo, acerca del cual leemos en el libro 4 Re 5,20, que recibió dinero del leproso que acababa de curar. De ahí el que a los vendedores de cosas espirituales se les puede llamar no sólo simoníacos, sino también giezitas .

5. Se da el nombre de compraventa a todo contrato no gratuito. Por tanto, ni la permuta de prebendas o beneficios eclesiásticos puede hacerse al arbitrio de las partes sin peligro de incurrir en simonía, ni tampoco debe hacerse transacción alguna, según determina el Derecho. Puede, sin embargo, el prelado, en virtud de su cargo, hacer esta clase de permutas por razón de utilidad o necesidad.

6. El alma vive por sí misma, mientras que el cuerpo vive por su unión con el alma. De igual manera también hay ciertas cosas que son espirituales por sí mismas, como los sacramentos y otras semejantes; y otras que se llaman espirituales por estar unidas a ellas . De ahí lo que dice el Decreto I q.3 can. Si quis objecerit: Las cosas espirituales sin las corporales de nada aprovechan, como tampoco el alma tiene vida corporal sin el cuerpo.

7. El papa puede incurrir en el vicio de simonía como cualquier otro hombre. Y, en realidad, el pecado que se comete es tanto más grave cuanto más alto es el puesto que ocupa el pecador. También es cierto que aunque sea el papa el dispensero mayor de los bienes de la Iglesia, éstos no le pertenecen como si en realidad fuera su dueño y poseedor. Por consiguiente, no dejaría de incurrir en vicio de simonía si recibiese el dinero procedente de rentas de iglesias particulares a cambio de algún bien espiritual. Y, de igual modo, podría cometer pecado de simonía recibiendo de algún laico dinero que nada tuviera que ver con los bienes de la Iglesia.

Artículo 2

¿Es lícito dar dinero por los sacramentos?

Objeciones por las que parece que no siempre es ilícito dar dinero por los sacramentos.

1. Porque, como se dirá en la Tercera Parte (q.63 a.6; q.68 a.6; q.73 a.3), el bautismo es la puerta de los sacramentos. Pero hay casos en que es lícito, según parece, dar dinero por el bautismo, por ejemplo, cuando un niño está para morir y el sacerdote se niega a bautizarlo gratis. Luego no siempre es ilícito comprar o vender los sacramentos.

2. la eucaristía, que se consagra en la misa, es el mayor de los sacramentos. Pero algunos sacerdotes reciben prebendas o dinero por cantar misas. Luego con mayor razón se podrán comprar o vender los otros sacramentos.

3. el sacramento de la penitencia es un sacramento necesario, que consiste principalmente en la absolución. Pero algunos exigen dinero por absolver de la excomunión. Luego no siempre es ilícito comprar o vender los sacramentos.

4. Por otra parte, la costumbre hace que no sea pecado lo que sin ella lo sería. Así, dice San Agustín que el tener varias mujeres, cuando ésta era la costumbre, no era un crimen. Pero hay costumbre en algunos sitios de dar algo por el crisma, óleo santo y cosas por el estilo en las consagraciones episcopales, en las bendiciones de abades y en las ordenaciones de los clérigos. Luego parece que esto no es ilícito.

5. Además, a veces se les impide maliciosamente a algunos el acceso al

episcopado o a cualquier otra dignidad. Ahora bien: a cualquiera le es lícito recuperar lo que injustamente se le ha quitado. Luego parece que en tal caso es lícito pagar dinero por el episcopado o por alguna otra de las dignidades eclesiásticas.

6. el matrimonio es un sacramento. Pero a veces se paga por el matrimonio. Luego es lícito vender los sacramentos por dinero.

Contra esto: está lo que dice el Decreto I q.1 : A quien consagra a otro cualquiera por dinero, exclúyasele del sacerdocio.

Respondo: Que la principal razón por la que los sacramentos de la nueva ley son espirituales es porque causan la gracia espiritual, tesoro de valor inapreciable que, por naturaleza y definición, es incompatible con todo lo que no sea darle gratis. Mas los encargados de administrar los sacramentos son los ministros de la Iglesia, de cuyo sustento debe encargarse el pueblo, según aquellas palabras de 1 Cor 9,13: ¿No sabéis que los que ejercen funciones sagradas en el templo se mantienen con lo del templo, y que los que sirven al altar participan de las ofrendas? Así, pues, ha de insistirse en que el recibir dinero por la gracia espiritual de los sacramentos es delito grave de simonía, que no hay costumbre que pueda justificar, porque las costumbres no pueden ir en contra del derecho natural o divino . Y por dinero se entiende aquí todo aquello cuyo precio en dinero es valorable, como dice el Filósofo en el libro IV Ethic. . Sin embargo, según la norma establecida por la Iglesia y las costumbres aprobadas, no es simonía ni pecado recibir alguna cosa para el sustento de quienes administran los sacramentos. Pero no se la recibe como precio del beneficio otorgado, sino como estipendio para remediar una necesidad. De ahí que sobre aquellas palabras de 1 Tim 5,17: Los presbíteros que gobiernan bien, etc., dice laGlossa de San Agustín: Reciban del pueblo el sustento necesario, y del Señor la recompensa de su administración .

A las objeciones:

1. En caso de necesidad, cualquier persona puede bautizar. Y porque hay que evitar el pecado a toda costa, hemos de pensar que viene a ser lo mismo el que un sacerdote se niegue a bautizar si no le pagan y el que no haya a mano quien bautice. Por consiguiente, el que cuida del niño puede en una situación así bautizarlo él o hacer que otro cualquiera lo bautice. Le sería lícito, no obstante, comprar el agua, elemento puramente material, al sacerdote.

Mas, si fuese un adulto en peligro de muerte quien desea el bautismo y el sacerdote no quisiera bautizarlo si no paga, debería, si hay posibilidad de que así sea, ser bautizado por otro. Pero si esto le resultase imposible, en ningún caso deberá pagar por el bautismo y deberá más bien morir sin haberlo recibido: pues el bautismo de deseo suplirá la falta del sacramento .

2. El sacerdote no recibe tal dinero como precio de la consagración eucarística o de la misa cantada que deberá celebrar, ya que esto sería simonía, sino como una especie de estipendio para atender a su sustento, conforme a lo dicho .

3. No se le exige dinero al penitente a quien se absuelve como precio de la absolución: eso sería simonía, sino como castigo de la culpa precedente por la que fue excomulgado.

4. Conforme a lo explicado , la costumbre no deroga el derecho natural o divino, que prohíbe la simonía. Por tanto, si se exige algo, porque es costumbre, como precio por alguna cosa espiritual con intención de comprarla o venderla, se incurre evidentemente en simonía. Y, sobre todo, si se lo exige a quien no quiere

pagar. Pero si se lo exige a manera de estipendio reconocido como tal por la costumbre, en este caso no hay simonía: con tal de que no se tenga intención de comprar o de vender, sino que se pretenda únicamente seguir la costumbre. Esto, sobre todo, cuando el que paga entrega voluntariamente el estipendio. En todos estos casos, sin embargo, se ha de poner empeño en evitar toda apariencia de simonía o de codicia, según aquellas palabras del Apóstol (1 Tes, últ, 22): Absteneos de toda apariencia de mal.

5. Antes de adquirir el derecho al episcopado o a cualquier otra dignidad o prebenda por vía de elección, provisión o colación, sería simoníaco apartar con dinero los obstáculos que ponen los contrarios; porque, de esta forma, con dinero se prepararía uno a sí mismo el camino para obtener una cosa espiritual. Pero, una vez adquirido el derecho, es lícito remover a base de dinero los impedimentos injustos.

6. Algunos dicen que es lícito dar dinero por el matrimonio, porque en él no se confiere la gracia. Pero esto, como veremos en la Tercera Parte (Suplem. q.42 a.3), no es del todo exacto. Por tanto, hemos de decir, explicando las cosas de otro modo, que el matrimonio no sólo es sacramento de la Iglesia, sino también institución natural. Según esto, dar dinero por el matrimonio, en cuanto que es institución natural es lícito; no lo es, en cambio, en cuanto sacramento. De ahí el que el Derecho prohíba exigir algo por la bendición nupcial.

Artículo 3

¿Es lícito recibir dinero por los actos puramente espirituales?

Objeciones por las que parece que es lícito dar y recibir dinero por actos puramente espirituales.

1. Porque profetizar es un acto sobrenatural. Pero por profetizar se pagaba antiguamente, como consta por lo que se nos dice en 1 Re 9,7-8 y en 3 Re 14,3. Luego parece que es lícito dar y recibir dinero por actos espirituales.

2. la oración, la predicación y la alabanza divina son actos espirituales como los que más. Pero a los santos varones se les da dinero para impetrar de ellos el sufragio de sus oraciones, conforme a las palabras del Señor (Lc 16,9): Haced amigos con las riquezas injustas. Asimismo, según el Apóstol (1 Cor 9,11), se debe pagar con bienes temporales a los predicadores, que siembran bienes espirituales. También se da algo a los que celebran las divinas alabanzas en el oficio divino y a los que hacen procesiones, hasta asignarles a veces rentas anuales. Luego es lícito recibir algo por los actos espirituales.

3. Por otra parte, la ciencia no es menos espiritual que el poder. Pero se permite recibir dinero por el uso de la ciencia. Así, por ejemplo, es lícito que el abogado cobre por una justa defensa, el médico por una consulta y el maestro por su labor docente. Luego parece que, por la misma razón, le será lícito al prelado cobrar algo por ejercer su poder espiritual, por ejemplo, por actos de corrección, administración y otros similares.

4. la vida religiosa es un estado de perfección espiritual. Pero en algunos monasterios se exige algo a los que son admitidos. Luego es lícito recibir algo por las cosas espirituales.

Contra esto: está lo que leemos en el Decreto I q.1 : Ninguno de los remedios que atribuimos a la gracia invisible debe venderse jamás a cambio de beneficios pecuniarios o premios de cualquier clase. Pero todos estos remedios espirituales nos los proporciona la gracia invisible. Luego no es lícito venderlos a cambio de beneficios o de premios.

Respondo: Que así como decimos que los sacramentos son espirituales porque confieren la gracia espiritual, así también afirmamos que lo son algunos otros bienes por proceder de la gracia espiritual o disponer para ella. Y a pesar de su espiritualidad, estos bienes son dispensados por ministerio de hombres, a quienes el pueblo que los recibe tiene obligación de sustentar, según aquellas palabras de 1 Cor 9,7: ¿Quién milita a sus propias expensas? ¿Quién apacienta un rebaño y no bebe de su leche? En consecuencia, es simoníaco vender o comprar lo que hay de espiritual en estos actos; pero es lícito dar o recibir algo para el sustento de los que administran tales bienes espirituales, ateniéndose a las disposiciones de la Iglesia y a las costumbres aprobadas; de tal suerte, sin embargo, que no haya intención de compraventa y que no se exija tal contribución a los reacios bajo pena de quedar excluidos de los bienes espirituales que se les deben dispensar, pues en esto habría cierta apariencia de venta. No obstante, una vez otorgados gratuitamente los bienes espirituales, lícitamente pueden exigirse las ofrendas y cualesquiera otras rentas establecidas por la ley y las costumbres, recurriendo, si es preciso, a la autoridad del superior.

A las objeciones:

1. Como escribe San Jerónimo, Super Micheam , a los buenos profetas les ofrecían espontáneamente algunas cosas para contribuir a su sustento; mas no como si con ellas se pagase el ejercicio de la profecía. En cambio, los falsos profetas convertían astutamente el profetismo en verdadero negocio.

2. Los que dan limosna a los pobres para obtener los sufragios de sus oraciones no lo hacen de suerte que con ello, por así decirlo, lo que intenten es comprar sus oraciones, sino que con su gratuita beneficencia los animan a rezar por ellos gratis y caritativamente. Hay obligación también de dar a los predicadores bienes temporales para su sustento, pero no con la intención de comprarles la predicación. De ahí que, sobre aquellas palabras de 1 Tim 5,17: Los presbíteros que gobiernan bien, etc., dice la Glosa : La propia necesidad lleva a aceptar lo indispensable para la vida, la caridad debe darlo; sin embargo, no se pone en venta el Evangelio, aunque se predique contando con esto. En efecto, si al obrar así lo venden, venden algo valioso por un precio vil. También, de manera semejante, se dan ciertos bienes temporales a los que alaban a Dios en la celebración del oficio divino, sea por los vivos o por los difuntos, no como si lo que les dan fuese su precio, sino a modo de estipendio para su sustento. Y a este tenor se reciben algunas limosnas por las procesiones que hay que hacer en algunos funerales.

Ahora bien: si estas cosas se hiciesen mediante contrato o, lo que es más, con la intención de comprar o vender, se incurriría en simonía. Según esto, sería ilícita la resolución tomada si se estableciera en una iglesia no hacer procesiones en los funerales a no ser que se pagase por ello cierta cantidad, ya que con tal disposición se impediría el cumplimiento gratuito para con algunos de un deber de piedad. Esta resolución sería más lícita si en ella se estableciese que a todos los que diesen cierta limosna se les tributarían tales honores, porque con ello no quedaría cerrado el paso para hacer otro tanto con otros. Por otra parte, la primera de estas disposiciones tiene las apariencias de exacción; la segunda, en cambio, de recompensa gratuita.

3. Aquel a quien se confía un poder espiritual tiene, por oficio, la obligación de ejercerlo en la administración de bienes espirituales; y tiene asimismo fijados para su sustento ciertos estipendios provenientes de las rentas de la Iglesia. Por tanto, si recibiese algo por el ejercicio del poder espiritual, no

daría a entender con ello que contrata sus trabajos, obligatorios para él en justicia por razón de su cargo, sino más bien que trafica con la administración misma de la gracia espiritual. Según esto, no es lícito recibir nada por ningún acto de administración, ni por delegar uno en otro sus funciones, ni tampoco por corregir o dejar de corregir a los súbditos. Les está permitido, sin embargo, aceptar retribuciones cuando visitan a sus súbditos, no como precio de la corrección, sino a modo de estipendio. En cambio, el que posee ciencia y no la aprendió con el compromiso serio de ponerla al servicio de los demás, puede lícitamente cobrar por su enseñanza o consejos, no como quien vende la verdad o la ciencia, sino como quien recibe un sueldo por el servicio prestado. Pero si por oficio está obligado a enseñar y cobra, no habrá duda alguna de que trafica con la verdad, y peca gravemente al hacerlo. Tal es el caso de los que en ciertas iglesias están encargados de enseñar a los clérigos de las mismas y a otros pobres, y por ello reciben de la iglesia un beneficio. No les es lícito recibir gratificaciones de ellos ni por su enseñanza ni por celebrar u omitir algunos días de fiesta.

4. No es lícito exigir o recibir cosa alguna por la entrada en el monasterio. Mas, aunque el ingreso debe ser siempre gratuito, está permitido aceptar algo para el sustento del que entra, cuando el monasterio es pobre y carece, por serlo, de recursos para alimentar a tantos. Asimismo es lícito admitir más fácilmente a quienes dan muestras de especial devoción al monasterio por las cuantiosas limosnas con que le ayudan; como también es lícito lo contrario, es decir, provocar la devoción de alguien hacia el monasterio por medio de beneficios temporales para que se decida a dar el paso entrando en él; aunque nunca lo será el dar o recibir con fuerza de contrato alguna cosa para lograr el ingreso de alguien en el monasterio, como puede verse en el Decreto I q.2 can. *Quam pio* .

Artículo 4

¿Es lícito recibir dinero por lo temporal anejo a lo espiritual?

Objeciones por las que parece que es lícito recibir dinero por lo temporal anejo a lo espiritual.

1. Porque todo lo temporal, según parece, está estrechamente vinculado con lo espiritual, pues se deben buscar las cosas temporales para la obtención de las espirituales. Luego, si no es lícito vender lo anejo a las cosas espirituales, ninguna cosa temporal se podrá vender lícitamente, lo que es manifiestamente falso.

2. nada parece estar más estrechamente unido con lo espiritual que los vasos sagrados. Pero, según dice San Ambrosio , es lícito venderlos para rescate de los cautivos. Luego es lícito vender lo anejo a las cosas espirituales.

3. parece que están ligados con lo espiritual el derecho de sepultura, el de patronato, el de primogenitura, según los antiguos, pues los primogénitos, antes de la ley, desempeñaban el oficio de sacerdotes, y, finalmente, el derecho a recibir los diezmos. Pero Abrahán compró a Efrón dos grutas sepulcrales, como se nos cuenta (Gén 23,8); y Jacob compró a Esaú el derecho de primogenitura (Gén 25,31). También el derecho de patronato se traspasa y se da en feudo junto con la tierra vendida. Los diezmos se conceden asimismo a ciertos militares, y pueden ser rescatados. Y los prebendados retienen a veces para sí, durante algún tiempo, los frutos de las prebendas que confieren, pese a que ellas van anejas a lo espiritual. Luego es lícito comprar y vender cosas que van vinculadas con lo espiritual.

Contra esto: están las siguientes palabras del papa Pascual recogidas en el

Decreto I q.3 can. Si quis obiecerit : Todo el que vende una cosa inseparable de otra vende en realidad las dos. Por consiguiente, que nadie compre iglesias o prebendas o cualquier otro bien eclesiástico.

Respondo: Que una cosa puede ir aneja a otra de carácter espiritual de dos maneras. La primera, como dependiendo de ella. Así, decimos, por ejemplo, que la posesión de beneficios eclesiásticos va inseparablemente vinculada a lo espiritual, porque no compete a otros que a quienes tienen un oficio clerical. De ahí el que tales realidades no puedan aislarse en modo alguno de lo espiritual. Por consiguiente, es del todo ilícito vender esta clase de cosas, porque, al venderlas, nos damos cuenta de que se hacen objeto de venta, junto con ellas, las espirituales.

Algunas cosas, en cambio, van anejas a las espirituales en cuanto que a ellas se ordenan. Así, el derecho de patronato, que se ordena a presentar determinados clérigos para los beneficios eclesiásticos; y los vasos sagrados, ordenados a la administración de los sacramentos. Tales cosas, pues, no presuponen las espirituales, antes bien las preceden en el tiempo. Por consiguiente, pueden de algún modo venderse, mas no en cuanto van anejas a las espirituales.

A las objeciones:

1. Todo lo temporal es anejo a lo espiritual considerado como fin. Por eso es lícito vender lo temporal en cuanto tal, mas no el orden de lo temporal a lo espiritual.

2. También los vasos sagrados van anejos a lo espiritual como fin. Es por lo que no puede venderse su consagración; aunque es lícito vender la materia de que están hechos para subvenir a las necesidades de la Iglesia y de los pobres; con tal que, después de haber hecho oración y antes de la venta, sean destruidos, ya que, una vez rotos, se da por supuesto que no son vasos sagrados, sino puro metal. De ahí el que, si de la misma materia se fabricasen de nuevo otros vasos semejantes, necesitarían ser consagrados de nuevo.

3. La doble gruta que Abrahán compró para sepultura no consta que fuese tierra consagrada para sepultar. Por tanto, no había inconveniente en comprarla para convertirla en lugar de enterramiento, construyendo allí un sepulcro. De igual modo, hoy día es lícito comprar un campo cualquiera para edificar en él un cementerio o una iglesia. No obstante, como también entre los paganos se daba un sentido religioso a los lugares destinados para sepulturas, si Efrón intentó cobrar un precio por el derecho a sepultura, pecó al venderlo. Abrahán, sin embargo, no pecó al hacer la compra, pues no intentaba otra cosa que adquirir una tierra normal y corriente. También ahora es lícito, en caso de necesidad, comprar o vender la tierra donde antes había una iglesia, como se dijo ya en la solución anterior (ad 2), al hablar de la materia de los vasos consagrados. Puede alegarse igualmente como excusa en el caso de Abrahán el que se libró así de quedar mal. Pues, aunque Efrón le regalaba el terreno para sepultura, comprendía, a pesar de todo, Abrahán que no podía aceptárselo gratis sin causarle cierto desagrado.

En cuanto al derecho de primogenitura, se le debía a Jacob por elección divina, según aquello de Mal 1,2-3: Amé a Jacob y aborrecí a Esaú. Y, por tanto, Esaú pecó al vender su derecho de primogenitura; Jacob, en cambio, no faltó comprándolo, porque se sobrentiende que redimía de este modo su propio vejamen.

El derecho de patronato, de suyo, no puede venderse ni darse en feudo,

sino que se traspasa con la villa que se vende o se concede. El derecho espiritual de recibir diezmos no se concede a los laicos: se les conceden únicamente, como queda dicho (q.87 a.3), los bienes temporales a los que se da tal nombre.

Hemos de advertir, en cuanto a la colación de beneficios, que si el obispo, antes de ofrecer a alguien un beneficio, decide por algún motivo sustraer parte de sus frutos y emplearla en obras pías, no actúa ilícitamente. En cambio, si exige del beneficiario una parte de los frutos del beneficio, para el caso es lo mismo que si le exigiera alguna recompensa, e incurre, al hacerlo, en simonía.

Artículo 5

¿Es lícito dar bienes espirituales a cambio de retribuciones serviles («munus ab obsequio») o verbales («munus a lingua»)?

Objeciones por las que parece que es lícito dar bienes espirituales a cambio de retribuciones serviles o verbales.

1. Porque dice San Gregorio en el Registro : Justo es que quienes, por los servicios prestados, son útiles a la Iglesia obtengan por ello recompensas eclesiásticas. Pero prestar servicios a la Iglesia no es ni más ni menos que lo que llamamos retribuciones serviles. Luego parece que es lícito dar bienes eclesiásticos a cambio de retribuciones serviles.

2. lo mismo que parece haber intención carnal si alguien da a otro un beneficio eclesiástico a cambio de los servicios recibidos, la habrá también si se lo da por razón de parentesco. Pero esto segundo no parece que sea simoníaco, porque aquí no hay compraventa. Luego tampoco lo será lo primero.

3. Por otra parte, parece que se hace gratis lo que se hace únicamente cediendo a los ruegos de otro, y, por tanto, da la impresión de que esto no tiene nada que ver con la simonía, la cual consiste en comprar y vender. Pero entendemos que hay recompensa a cambio del munus a lingua (remuneración verbal) siempre que a uno se le confiere un beneficio eclesiástico en atención a algún ruego. Luego esto no es simoníaco.

4. los hipócritas practican obras espirituales para obtener alabanzas humanas, lo que parece no ser otra cosa que buscar la retribución con palabras. A pesar de todo, de los hipócritas no se dice que sean simoníacos. Luego la simonía no se contrae por la intención de ser recompensados con palabras.

Contra esto: está lo que dice el papa Urbano : Cualquiera que da o recibe bienes eclesiásticos a cambio de remuneraciones laborales, de palabra o con dinero, buscando su propia utilidad y no el fin para el que fueron instituidos, es simoníaco.

Respondo: Que, como antes indicamos (a.2), con el nombre de dinero se designa todo cuanto en dinero es valorable. Y que es evidente que los servicios prestados por los hombres se ordenan a conseguir alguna utilidad, cuyo precio puede tasarse en dinero. Así es como los obreros se contratan por un salario. De ahí que dar una cosa espiritual por un servicio temporal, que se ha prestado o que se va a prestar, equivale a darla por la cantidad de dinero, pagado al contado o que queda pendiente de pago, en que tal servicio puede valorarse. De igual manera, también el que alguien ceda a las súplicas con que otro obtiene de él gratis un favor temporal se ordena a un provecho estimable en dinero. Y, por consiguiente, lo mismo que se incurre en simonía recibiendo dinero o cualquier bien exterior, lo que constituye una remuneración manual (munus a manu), se incurre en ella igualmente por las retribuciones verbales o laborales .

A las objeciones:

1. Si un clérigo presta a un obispo un servicio honesto y ordenado a cosas espirituales, por ejemplo, a la utilidad de la Iglesia o a ayudar a sus ministros, por la misma devoción con que le sirve se hace digno de un beneficio eclesiástico, como lo sería también por cualquier otra obra buena. De ahí el que esto no se tenga por una remuneración servil. Es el caso a que se refiere San Gregorio. En cambio, si el servicio prestado no es honesto o se ordena a la obtención de ventajas temporales, por ejemplo, cuando uno sirvió al obispo por la utilidad que de ello se seguía para los de su familia, para su propio patrimonio y otros fines semejantes, se trata entonces de una remuneración servil y simoníaca.

2. Si una persona da gratuitamente algo espiritual a otra por razones de consanguinidad o por cualquier otro afecto terreno, tal colación es, sin duda, ilícita y nada espiritual, pero no simoníaca; porque allí nada se cobra y, por consiguiente, nada tiene que ver lo que se hace con el contrato de compraventa, que es el fundamento de la simonía. En cambio, si alguien confiere un beneficio eclesiástico a otro con el pacto o intención egoísta de beneficiar con esto a sus familiares, incurre, sin duda alguna, en simonía.

3. Remuneración verbal llamamos o bien a la alabanza humana, en cuanto representa un favor humano al que cabe señalar un precio, o bien a los ruegos con que se obtiene tal favor humano o se evita aquello que lo impide. Consiguientemente, quien intenta sobre todo el logro de este objetivo comete simonía.

Ahora bien: parece que éste es el principal objetivo al que presta atención quien escucha las demandas a favor de una persona indigna. Su proceder, por tanto, es simoníaco. En cambio, si por quienes se ruega son personas dignas, nada en tal obra hay de simonía, porque hay una causa justa para la concesión de un beneficio espiritual a la persona por quien se ruega. Puede, a pesar de ello, haber simonía, en cuanto a la intención, si se atiende no a la dignidad de la persona, sino al favor humano. Asimismo, si alguien pide para sí y obtiene un cargo con cura de almas, por su misma presunción se hace indigno, y sus ruegos, por tanto, son en este caso a favor de una persona indigna. No obstante, si es pobre, puede lícitamente pedir para sí algún beneficio eclesiástico que no lleve consigo cura de almas.

4. El hipócrita no da bienes espirituales a cambio de alabanzas: se contenta con presumir ostentosamente de ellos. Con su simulación, lo que hace es sustraer furtivamente, más bien que comprar, las alabanzas humanas. No parece, pues, referirse nada de esto al vicio de simonía.

Artículo 6

¿Se castiga como es debido al simoníaco con la privación de aquellos bienes que adquirió por simonía?

Objeciones por las que parece que no se castiga convenientemente al simoníaco con la privación de los bienes que adquirió por simonía.

1. Porque la simonía se comete por el mismo hecho de mediar alguna recompensa en la adquisición de bienes espirituales. Pero hay bienes espirituales que, una vez adquiridos, es imposible perderlos: tal es el caso de todos los caracteres impresos mediante consagración. Luego no se castiga convenientemente al simoníaco con la privación de lo que adquirió por simonía.

2. sucede, a veces, que quien ha adquirido por simonía su obispado le manda a un súbdito suyo recibir las órdenes de su propia mano; y parece que a tal obispo, mientras sea tolerado por la Iglesia, hay obligación de obedecerle. Pero

nadie está obligado a recibir una cosa de quien no tiene poder para darla. Luego el obispo no pierde su potestad episcopal por haberla adquirido simoníacamente.

3. Por otra parte, nadie debe ser castigado por lo hecho sin que él se entere o sin querer, porque el castigo se merece por el pecado, que es un acto voluntario, como consta por lo dicho anteriormente (I-II q.74 a.1.2). Pero acontece algunas veces que uno, sin advertirlo ni quererlo, consigue simoníacamente, por los manejos de otros, algún bien espiritual. Luego no debe consistir el castigo en la privación de lo que se le ha dado.

4. Además, nadie debe reportar ventaja de su pecado. Ahora bien: si el que ha conseguido un beneficio eclesiástico por simonía restituye lo que percibió, hay casos en que esto redundaría en provecho de quienes participaron en su pecado; por ejemplo, cuando el prelado y todo el cabildo consintieron en tal simonía. Luego no siempre se debe restituir lo que se adquiere por medios simoníacos.

5. Asimismo, algunos son recibidos a veces por simonía en un monasterio y hacen allí, al profesar, votos solemnes. Pero nadie debe ser absuelto de la obligación de un voto por haber cometido una culpa. Luego no debe perder su estado monacal quien lo adquirió por simonía.

6. en este mundo no se infligen penas exteriores por un acto interior, del que sólo Dios puede juzgar. Pero la simonía se comete por la simple intención o voluntad, y de ahí el que por la voluntad se la defina, como se dijo (a.1 ad 2). Luego no siempre se debe privar a una persona de lo que adquirió por simonía.

7. mucho más es ser promovido a un rango superior que permanecer en la posesión del que se había obtenido. Pero a veces los simoníacos, por dispensa, son promovidos a un rango superior. Luego no siempre deben ser privados del que habían obtenido.

Contra esto: está lo que se prescribe en I q.1 can. Si quis episcopus : El que ha sido ordenado, que no reciba ventaja de ningún género de la ordenación o promoción que consiguió negociando; antes bien, sea depuesto de la dignidad o cargo adquiridos con dinero.

Respondo: Que nadie puede retener lícitamente lo que adquirió contra la voluntad de su dueño. Si un administrador, por ejemplo, diese a otro parte de los bienes que administra contra la voluntad y las órdenes de su señor, no podría retenerlos lícitamente quien los recibió. Ahora bien, el Señor, de quien son administradores y ministros los prelados, ordenó que lo espiritual se diese gratuitamente, según aquellas palabras de Mt 10,8: Gratis lo habéis recibido, dadlo gratis. Por consiguiente, quienes a cambio de alguna recompensa consiguen cualquier clase de bienes espirituales, no pueden retenerlos lícitamente. Más aún: a los simoníacos, tanto a los que venden como a los que compran bienes espirituales, también a los intermediarios, se les imponen otras penas, tales como las de infamia y deposición si son clérigos, y la de excomunión si son laicos, como puede verse en I q.1 can. Si quis episcopus .

A las objeciones:

1. Quien recibe por simonía una orden sagrada, recibe realmente el carácter de tal orden por la virtud eficaz del sacramento; pero no recibe la gracia ni el derecho a ejercer la orden recibida, porque, por así decirlo, robó el carácter sacramental contra la voluntad del Supremo Señor. Por tanto, queda suspenso sin más en virtud del derecho, tanto por lo que a su persona se refiere, de modo y manera que ejercer la orden recibida sería entrometerse donde nadie le ha llamado, como por lo que se refiere a los demás, de tal suerte que nadie debe

participar con él en el ejercicio de dicha orden. Y esto tanto si el pecado es público como si es oculto. Tampoco puede reclamar el dinero que entregó en negocio sucio, aunque el otro lo retenga injustamente. Si se trata de quien es simoníaco por haber conferido simoníacamente órdenes sagradas, o por haber recibido de la misma manera un beneficio, o haber sido intermediario en actos de simonía, si el pecado es público, queda por el mismo derecho suspenso en su fuero interno y con relación a los demás; pero si es oculto, queda suspenso por derecho sólo en su fuero interno, no en cuanto a los demás.

2. Ni porque lo mande él, ni siquiera por miedo a la excomunión, debe recibir una orden sagrada de manos de un obispo quien sabe que ha sido promovido a tal dignidad por simonía. Y en el supuesto de que sea ordenado, no recibe el derecho a ejercer la orden, ni siquiera cuando al recibirla ignora que se la confiere un simoníaco. Necesita en este caso de dispensa. Aunque hay quienes aseguran que, si no puede demostrar que es simoníaco, debe obedecer recibiendo la orden; pero no debe ejercerla sin dispensa. Tal opinión, sin embargo, carece de fundamento. Porque nadie por obediencia debe cooperar con otro en una acción ilícita. Ahora bien, el declarado suspenso por el mismo derecho en su fuero interno y en lo que respecta a los demás no confiere lícitamente las órdenes. Por tanto, nadie, por ningún motivo, debe cooperar con él recibiendo una orden de sus manos. Pero si no consta que el otro haya pecado, no debe darse por hecho y, en un caso así, deben recibirse con la conciencia tranquila las órdenes de su mano. Por fin, si el obispo es simoníaco por algún otro motivo, y no porque hubiera habido simonía en su promoción, se pueden recibir de él las órdenes sagradas si tal pecado es oculto, porque, en este caso, la suspensión no afecta a los demás, sino sólo a su persona, conforme a lo dicho (ad 1).

3. El que a uno se le prive de lo recibido no es solamente castigo, sino que es también, algunas veces, efecto de una adquisición injusta, como en el caso de quien compra una cosa a quien no tiene derecho a venderla. De ahí que si alguien, a sabiendas y por propia iniciativa, recibe simoníacamente una orden o beneficio eclesiástico, a este tal no sólo se le priva de todo lo recibido, y esto de tal modo que carezca del derecho al ejercicio de tal orden y esté obligado a restituir el beneficio con los frutos que ha percibido, sino que, además, se le castiga declarándolo infame e imponiéndole la obligación de restituir, además de los frutos obtenidos, los que habría conseguido, en su caso, un poseedor diligente. Se debe entender que aquí se trata de los frutos sobrantes después de haber deducido los gastos de producción y exceptuados también los que, por otros conceptos, se emplearon para ayudar a la Iglesia. En cambio, si la promoción de uno se debe a manejos simoníacos ajenos, que él ni conoció ni quiso, carece del ejercicio de la orden recibida y está obligado a devolver el beneficio que recibió y los frutos que aún existen, pero no los ya consumidos, porque los poseyó de buena fe. Cabe, no obstante, la excepción de que un enemigo de la persona promovida haya amañado fraudulentamente su promoción con dinero, o de que el mismo promovido se haya opuesto a la promoción expresamente. En ninguno de estos dos casos tiene obligación de renunciar a nada, a no ser que haya consentido después en el pacto simoníaco pagando la suma estipulada.

4. El dinero, las posesiones o los frutos adquiridos por manejos simoníacos deben restituirse a la iglesia perjudicada. Y esto aunque el prelado o algún miembro del cabildo sean culpables, pues el pecado de éstos no debe causar daño a otros. Procédase, sin embargo, de tal forma que, en cuanto sea posible, quienes

pecaron no obtengan ventajas de ello. Pero si el prelado y el cabildo entero son culpables, entonces se debe, con la autorización del superior, distribuir esos bienes entre los pobres o dárselos a otra iglesia.

5. Si alguien ha ingresado por simonía en un monasterio, debe abandonarlo. Y si la simonía se cometió sabiéndolo él, después del Concilio General se le expulsa de su monasterio sin esperanza de rehabilitación y se le somete, para que le sirva de penitencia perpetua, a una regla más rigurosa, o se le confina en algún lugar de la misma orden, si no se encuentra otra más severa. Pero si esto ocurrió antes del Concilio, debe ser relegado a otras casas de la misma orden. Y en el caso de que esto no sea posible, deberá ser recibido con dispensa en el mismo monasterio, para que no ande vagando por el mundo; pero después de haberle cambiado de puesto y de haberle asignado los puestos más bajos.

Mas si fue recibido simoníacamente, sin saber él nada de eso, antes o después del Concilio, una vez hecha la renuncia, puede ser admitido de nuevo, aunque habiendo mudado de puesto, como antes se dijo.

6. , con respecto a Dios, la intención es suficiente para que uno incurra en simonía; pero, en lo que se refiere a las penas eclesiásticas externas, por sólo eso nadie es castigado como simoníaco, de tal suerte que esté obligado a renunciar a nada, aunque sí que debe arrepentirse de su mala voluntad.

7. Sólo el papa puede conceder la dispensa que se hace a favor de quien ha recibido a sabiendas y de modo simoníaco un beneficio. En los demás casos puede concederla también un obispo, con tal de que antes el interesado renuncie a lo recibido por medios simoníacos. Entonces conseguirá: o bien una dispensa pequeña para reintegrarse en el estado laical; o una dispensa grande para que, después de cumplir la penitencia impuesta, pueda quedarse en otra iglesia en el ejercicio de su orden; o una dispensa mayor, a fin de que pueda quedarse en la iglesia en que está, aunque en el ejercicio de órdenes menores; o la máxima entre las dispensas, que le capacita para el ejercicio incluso de las órdenes mayores en su misma iglesia, aunque no para obtener la prelacia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 100

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 101

Cuestión 101.

La piedad

Ahora, después de la religión, vamos a tratar de la piedad (cf. q.81, introd.). Al estudiarla, daremos a conocer los vicios que se le oponen .

Sobre el tema de la piedad planteamos cuatro problemas:

1. ¿A quiénes se extiende la piedad?
2. ¿Qué es lo que por la piedad se adjudica a determinadas personas?
3. La piedad ¿es virtud especial?
4. Con la excusa de la religión, ¿se han de omitir los deberes de piedad?

Artículo 1

¿Se refiere la piedad únicamente a una clase determinada de personas?

Objeciones por las que parece que la piedad no se refiere únicamente a una clase determinada de personas.

1. Dice San Agustín, en el libro X De Gv. Dei , que piedad--«eusebeia» la llaman los griegos-- suele significar, hablando con propiedad, culto de Dios. Pero, cuando hablamos de culto de Dios, no nos referimos al debido a los hombres, sino solamente a Dios. Por lo tanto, la piedad no se refiere a una determinada clase de hombres.

2. dice San Gregorio en el libro I Moral. : La piedad ofrece en su día un banquete porque llena con obras de misericordia lo íntimo del corazón. Pero las obras de misericordia se han de practicar con todos, como nos consta por las palabras de San Agustín en el libro I De Doctr. Christ. . Luego la piedad no se extiende concretamente a una clase especial de personas.

3. hay en la vida humana muchos otros vínculos además de los de sangre y ciudadanía, según consta por lo que enseña el Filósofo en el VIII Ethic. , y sobre cualquiera de ellos se funda cierta clase de amistad, que, según parece, no es otra cosa que la misma virtud de la piedad, conforme dice la Glossa sobre estas palabras de 2 Tim 3,5: que tienen sin duda apariencia de piedad. Luego la piedad no se extiende únicamente a los consanguíneos y conciudadanos.

Contra esto: está lo que dice Tulio en su Rhetorica : La piedad es la virtud por la que uno cumple sus obligaciones con sus consanguíneos y con cuantos aman a su patria, y procura honrarlos lo mejor que puede.

Respondo: De dos maneras se hace un hombre deudor de los demás: según la diversa excelencia de los mismos y según los diversos beneficios que de ellos ha recibido. En uno y otro supuesto, Dios ocupa el primer lugar, no tan sólo por ser excelentísimo, sino también por ser el primer principio de nuestra existencia y gobierno. Aunque de modo secundario, nuestros padres, de quienes nacimos, y la patria, en que nos criamos, son principio de nuestro ser y gobierno. Y, por tanto, después de Dios, a los padres y a la patria es a quienes más debemos. De ahí que como pertenece a la religión dar culto a Dios, así, en un grado inferior, pertenece a la piedad darlo a los padres y a la patria. Mas en el culto de los padres se incluye el de todos los consanguíneos, pues se los llama así precisamente porque proceden de los mismos padres, como consta por las palabras del Filósofo en el VIII Ethic. . Y en el culto de la patria va implícito el de los conciudadanos y el de todos los amigos de la patria. Por lo tanto, a éstos principalmente se extiende la virtud de la piedad .

A las objeciones:

1. En lo mayor está incluido lo menor. Por lo tanto, el culto debido a Dios incluye, como algo particular, el que se debe a los padres. De ahí lo que leemos

en Mal 1,6: Si yo soy padre, ¿dónde está mi honor? Según esto, el sustantivo piedad se refiere también al culto divino.

2. , como escribe San Agustín en el libro X De Civ. Dei , a las obras de misericordia se les da a menudo en el lenguaje vulgar el nombre de piedad. Y esto sucede, creo yo, porque estas obras son las que principalmente Dios nos manda, y atestigua que le agradan más aún que los sacrificios. Partiendo de esta costumbre en el hablar, incluso a Dios se le llamó piadoso.

3. La comunicación entre consanguíneos y conciudadanos tiene que ver más que las otras con los principios de nuestro ser. Por eso se le da con más razón el nombre de piedad.

Artículo 2

¿Debe preocuparse la piedad del sustento de los padres?

Objeciones por las que parece que la piedad no tiene por qué preocuparse del sustento de los padres:

1. A la piedad parece referirse aquel precepto del decálogo: Honra a tu padre y a tu madre (Ex 20,12). Pero en él no se manda cosa alguna sino el que se les honre. Luego no pertenece a la piedad el ocuparse del sustento de los padres.

2. para aquellos debe el hombre ahorrar para quienes tiene obligación de sustentar. Pero, según dice el Apóstol (2 Cor 12,14), No son los hijos los que deben ahorrar para sus padres. Luego no están obligados por piedad a sustentarlos.

3. la piedad no se limita a los padres, sino que se extiende también a los demás consanguíneos, como antes se dijo (a.1). Pero no está uno obligado a sustentar a todos los consanguíneos y conciudadanos. Luego tampoco a sus padres.

Contra esto: está el hecho de que el Señor refuta a los fariseos (Mt 15,3ss) porque descargaban a los hijos de la obligación de sustentar a los padres.

Respondo: De dos modos se les debe algo a los padres: por razón de su paternidad y en casos particulares. Por su paternidad, se debe al padre lo que en cuanto tal le corresponde. Porque el padre es superior y principio en cierto modo del hijo, le debe éste respeto y atenciones. En casos particulares se les debe dar algo a los padres, porque tienen derecho a ello en situaciones difíciles. Por ejemplo, si están enfermos, se les debe visitar y cuidar de ellos; si son pobres, se debe proveer a su sustento; y así en otras cosas por el estilo que supone ese conjunto de atenciones que se les deben prestar. Es por lo que dice Tulio que la piedad tiene atenciones y da culto. Entiéndase, eso sí, que, al decir atenciones, se refiere a toda clase de cuidados; y con la palabra culto, al honor o reverencia; porque, como dice San Agustín en el libro X De Civ. Dei , se dice que damos culto a los hombres a los que frecuentemente recordamos, honramos o socorremos.

A las objeciones:

1. En lo de honrar va incluido todo el conjunto de ayudas que se les deben prestar, conforme a la interpretación que da el Señor (Mt 15,3). Y la razón de esto es que el socorro al padre, como a superior, es un deber.

2. Porque lo fundamental en el padre es ser principio, y en el hijo, el proceder de tal principio; corresponde de suyo al padre el cuidar de sus hijos, y, por tanto, no sólo temporalmente deberá prestarles ayuda, sino a todo lo largo de su vida, y a esto se refiere lo de «atesorar». Pero el que el hijo dé de lo suyo a su padre es algo accidental, que obedece a una necesidad que sobreviene y en la que

está obligado a socorrerlo, aunque no a atesorar, como si la cosa fuese para largo: porque lo natural no es que los padres sean los sucesores de los hijos, sino los hijos los sucesores de los padres.

3. El culto y atenciones, como dice Tulio , se deben a todos los consanguíneos y a cuantos aman a nuestra patria; pero no a todos por igual, sino que se deben principalmente a los padres, y a los demás según las propias posibilidades y la dignidad de las personas.

Artículo 3

¿Es la piedad una virtud especial distinta de las demás?

Objeciones por las que parece que la piedad no es virtud especial distinta de las demás.

1. Porque el dar muestras a ciertas personas de acatamiento y respeto es algo que procede del amor. Pero esto mismo pertenece a la piedad. Por tanto, la piedad no es virtud distinta de la caridad.

2. el dar culto a Dios es propio de la religión. Pero también la piedad da culto a Dios, como dice San Agustín en el libro X De Civ. Dei . Luego la piedad no se distingue de la religión.

3. la piedad que honra y sirve a la patria parece identificarse con la justicia legal, cuyo objeto es el bien común. Pero la justicia legal es virtud general, como consta por lo que dice el Filósofo en el V Ethic. . Luego la piedad no es virtud especial.

Contra esto: está el que Tulio la menciona como parte de la justicia.

Respondo: Que una virtud es especial por el hecho de considerar un objeto según una razón especial. Y que, como a la razón de justicia pertenece el dar a otro lo que le es debido, donde aparece una razón especial de deuda hacia una persona, allí hay una virtud especial. Ahora bien: se le debe algo, por un motivo especial, a una persona por su calidad de principio connatural que genera nuestro ser y lo gobierna. Y a este principio se refiere la piedad cuando honra y sirve a los padres, a la patria y a cuantos a ellos se ordenan. Por tanto, la piedad es virtud especial .

A las objeciones:

1. Así como la religión es una protestación de fe, esperanza y caridad, virtudes por las que primordialmente el hombre se ordena a Dios, así también la piedad es cierto testimonio de la caridad con que uno ama a sus padres y a su patria.

2. Dios es principio de nuestro ser y gobierno de un modo mucho más excelente que nuestros padres y nuestra patria. Por eso son distintas virtudes la religión, que da culto a Dios, y la piedad, que lo da a nuestros padres y patria. Pero las propiedades de las criaturas, por vía de supereminencia y causalidad, se atribuyen a Dios, como dice Dionisio en el libro De Div. Nom. . De ahí también que al culto de Dios se le llame piedad por antonomasia, como se le llama igualmente por antonomasia Padre nuestro.

3. La piedad se extiende a la patria en cuanto que es en cierto modo principio de nuestra existencia, mientras que la justicia legal tiene por objeto el bien de la misma en su razón de bien común. Por tanto, la justicia legal tiene más motivos que la piedad para que se la considere virtud genera.

Artículo 4

¿Se han de omitir los deberes de piedad con los padres por motivos de religión?

Objeciones por las que parece que por motivos de religión han de omitirse los deberes de piedad para con los padres.

1. Dice el Señor (Lc 14,26): Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, hermanos, hijos, hermanas, y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo. De ahí que, en alabanza de Santiago y Juan (Mt 4,2), se dice que dejadas las redes y a su padre, siguieron a Cristo. Y en alabanza de los levitas leemos en Dt: El que dijo a su padre y a su madre: No os conozco; y a sus hermanos: No sé quiénes sois, y desconoció a sus hijos, éste guardó tu palabra. Pero, no queriendo saber nada de los padres y demás consanguíneos y, más aún, odiándolos, se abandonan necesariamente los deberes de piedad. Por tanto, por motivos de religión han de abandonarse los deberes de piedad.

2. en Mt 8,21-22 y en Lc 9,59-60 se nos dice que el Señor, a quien le suplicaba: Déjame antes ir a enterrar a mi padre, le respondió: Deja que los muertos entierren a los muertos; tú ve y anuncia el reino de Dios. Esto último pertenece a la religión; mientras que el enterrar a su padre es un deber de piedad. Luego el deber de piedad ha de omitirse por motivos de religión.

3. Por otra parte, a Dios se le llama por antonomasia Padre nuestro. Pero, así como con la práctica de los deberes de piedad honramos a nuestros padres, con la de los deberes religiosos honramos a Dios. Por tanto, los deberes de piedad han de preterirse ante los de religión.

4. los religiosos están obligados, por voto que no puede quebrantarse lícitamente, a cumplir las observancias de su religión. Pero éstas les impiden socorrer a sus padres, bien por razón de la pobreza, pues no tienen nada propio, bien por razón de la obediencia, pues no les es lícito salir del claustro sin permiso de sus superiores. Luego por motivos de religión han de omitirse los deberes de piedad para con los padres.

Contra esto: está el que el Señor (Mt 15,3ss) refuta a los fariseos, que enseñaban, con motivo de la religión, a desentenderse de la obligación de honrar a nuestros padres .

Respondo: La religión y la piedad son dos virtudes. Pero ninguna virtud contraría o se opone a otra virtud: porque, como dice el Filósofo en el libro De Praedicamentis , el bien no es contrario al bien. Por lo que es imposible que la piedad y la religión se impidan mutuamente, de forma que una excluya los actos de la otra. Pues los actos de cualquier virtud, como consta por lo antedicho (1-2 q.18 a.3), tienen como límites las debidas circunstancias: si traspasan éstos no son ya actos de virtud, sino viciosos. Según esto, lo propio de la virtud es mostrarse servicial y respetuoso con los padres del debido modo. Por supuesto que el debido modo no consiste en que el hombre ponga más empeño en honrar a su padre que en honrar a Dios, sino que, como dice San Ambrosio , Super Lc. 12,52, la piedad de la religión divina se antepone a los lazos de familia. Por tanto, si el cuidado de los padres nos aparta del culto de Dios, ya no sería acto de piedad el insistir en el cuidado de los padres contrariando a Dios. De ahí las palabras de San Jerónimo en su carta Ad Heliodorum : Pasa, pisando por encima de tu padre, pasa por encima de tu madre, vuela hacia la bandera de la cruz. Es el ápice de la piedad el haber sido cruel en este asunto. Por consiguiente, en tal caso han de omitirse los deberes de piedad para con los padres para dedicarse al culto divino de la religión. Pero si el honrar debidamente a los padres no nos arranca del culto debido a Dios, será en ese caso un acto de piedad. No será, pues, necesario abandonar la piedad por causa de la religión.

A las objeciones:

1. San Gregorio , al exponer esas palabras del Señor, dice que debemos odiar a nuestros padres y huir de ellos, no reconociendo como tales a quienes tenemos que soportar como adversarios en los caminos de Dios. Porque si nuestros padres nos incitan a pecar y nos apartan del culto divino, debemos, en cuanto a esto, abandonarlos y sentir aversión hacia ellos. Y en este sentido se dice que los levitas trataron como a desconocidos a sus consanguíneos al no perdonarlos por idólatras, conforme al mandato del Señor, como leemos en Ex 32,26ss. También Santiago y Juan son alabados por seguir al Señor, habiendo abandonado a su padre, no porque su padre tratase de llevarlos por malos caminos, sino porque pensaban que él podía arreglarse aun cuando ellos siguiesen a Cristo.

2. El Señor le prohibió a aquel discípulo ir a enterrar a su padre, porque, como dice el Crisóstomo , mediante esta prohibición quiso librarlo de muchos males, tales como llantos, tristezas y demás preocupaciones que de ahí se derivan. Ya que, después de la sepultura, era necesario examinar el testamento, repartir la herencia, etc. Y, sobre todo, porque había otros que podían cumplir este deber de darle sepultura.

O, como dice San Cirilo comentando a San Lucas : aquel discípulo no pidió enterrar a su padre ya muerto, sino cuidar de él durante su vejez y encargarse de su sepultura. Lo cual no le permitió el Señor porque había otros entre sus parientes que podían cuidar de él.

3. Estos mismos servicios que prestamos por piedad a nuestros padres los referimos a Dios, como también otras obras de misericordia que practicamos con cualquiera de nuestros prójimos parecen hechas a Dios, según aquella frase del Señor (Mt 25,40): Lo que hicisteis al más pequeño de los míos, a mí me lo hicisteis. Por tanto, si nuestros padres según la carne necesitan de nuestros servicios, de tal suerte que sin ellos no pueden vivir y no nos inducen a hacer nada contra Dios, no debemos abandonarlos por causa de la religión. Pero si no podemos sin pecado dedicarnos a cuidar de ellos, o también si pueden sustentarse sin nuestros servicios, es lícito omitir tales cuidados para entregarnos con más libertad a Dios.

4. No debe decirse lo mismo del que está aún en el siglo y de quien ya ha profesado en la religión. Pues el que está aún en el siglo, si tiene padres que sin él no pueden vivir, no debe abandonarlos y entrar en religión, porque quebrantaría el precepto de honrar a los padres; aunque algunos opinan que aun en este caso podría uno abandonarlos lícitamente, encomendando a Dios su cuidado. Pero si se piensa como es debido, esto sería tentar a Dios, pues disponiendo de lo necesario, según la prudencia humana, para socorrerlos, expone a sus padres a un peligro cierto, puesta su esperanza en el auxilio divino.

Pero en el caso de que sus padres pudieran pasar sin él le sería lícito abandonarlos y entrar en religión. Porque los hijos no tienen la obligación de sustentar a sus padres, a no ser en caso de necesidad, como se ha dicho (ad 3; a.2 ad 2).

Mas el que ya ha profesado en la religión se considera como muerto para el mundo. Por tanto, no debe, para preocuparse del sustento de sus padres, abandonar el claustro, en el que está sepultado con Cristo, y mezclarse de nuevo en negocios del siglo. Tiene, sin embargo, quedando a salvo la obediencia a su prelado y su condición de religioso, la obligación de esforzarse piadosamente buscando el modo de socorrer a sus padres.

Cuestión 102. La observancia

Trataremos a continuación de la observancia (cf. q.81, introd.) y sus partes (q.103), con lo que se pondrá a la vez de manifiesto lo que hay acerca de los vicios a ella opuestos.

Sobre la observancia se hacen estas tres preguntas:

1. La observancia ¿es virtud especial distinta de las demás?
2. ¿Qué actos realiza la observancia?
3. ¿Cómo es con respecto a la piedad?

Artículo 1

¿Es la observancia virtud especial, distinta de las demás?

Objeciones por las que parece que la observancia no es virtud especial distinta de las demás.

1. Las virtudes se distinguen por sus objetos. Pero el objeto de la observancia no se distingue del de la piedad; ya que dice Tulio en su Rhetorica que observancia es aquella virtud por la que a los hombres constituidos en dignidad se los respeta y se los honra. Pero también la piedad honra y respeta a nuestros padres, que nos aventajan en dignidad. Luego la observancia no es una virtud distinta de la piedad.

2. así como a los hombres constituidos en dignidad se les debe honor y reverencia, otro tanto ocurre con los que sobresalen en ciencia y virtud. Pero no existe una virtud especial por la que tributemos honor y reverencia a los hombres sobresalientes por su ciencia o virtud. Luego tampoco la observancia, por la que significamos nuestro honor y reverencia a los que nos preceden en dignidad, es virtud especial distinta de las demás.

3. a los hombres constituidos en dignidad se les deben muchas cosas que la ley nos obliga a pagar, según aquello de Rom 13,7: Pagad a todos lo que les debéis: a quien tributo, tributo, etc. Pero aquello a que nos obliga la ley pertenece a la justicia legal o también a la justicia especial. Por tanto, la observancia no es de suyo una virtud especial distinta de las demás.

Contra esto: está el que Tulio contrapone la observancia a las demás partes de la justicia, que son virtudes especiales.

Respondo: Que, como consta por lo explicado (q.101 a.1), es necesario ir distinguiendo estas virtudes entre sí bajando escalonadamente de una a otra, lo mismo que distinguimos excelencia de excelencia en el mérito de las personas a quienes debemos algo. Pues así como en lo humano nuestro padre participa con limitaciones de la razón de principio que se encuentra sólo en Dios de manera universal, así también la persona que cuida de algún modo de nosotros participa limitadamente de lo propio de la paternidad. Pues el padre es el principio de la generación, educación, enseñanza y de todo lo relativo a la perfección de nuestra vida humana; en cambio, la persona constituida en dignidad es, por así decirlo, principio de gobierno sólo en algunas cosas, como el príncipe en los asuntos civiles, el jefe del ejército en los militares, el maestro en la enseñanza, y así en lo demás. De ahí el que a tales personas se las llame también «padres» por la semejanza del cargo que desempeñan: y así, en el libro 4 Re 5,13 dicen a Naamán sus siervos: Padre, si el profeta te hubiera mandado algo difícil, etc. Por tanto, así como en la religión, por la que damos culto a Dios, va implícita en cierto grado la piedad por la que se honra a los padres, así se incluye también en la piedad la observancia, por la cual se respeta y honra a las personas constituidas en dignidad.

A las objeciones:

1. , como antes hemos dicho (q.101 a.3 ad 2), se llama religión a la piedad por excelencia; y, sin embargo, la piedad propiamente dicha se distingue de la religión. Del mismo modo puede llamarse piedad la observancia en grado eminente, y, a pesar de todo, la observancia propiamente dicha se distingue de la piedad.

2. Una persona, por el hecho de estar constituida en dignidad, no sólo posee cierta excelencia por su rango, sino también cierto poder de gobernar a sus súbditos. Le compete, pues, la razón de principio por ser gobernador de otros. Mas por el hecho de poseer la perfección de la ciencia o de la virtud no tiene una razón de principio con respecto a los demás, sino únicamente cierta excelencia en sí mismo. Por eso se señala una virtud especial para honrar y reverenciar a quienes están constituidos en dignidad. Sin embargo, como por la ciencia y la virtud y otras cualidades por el estilo se hace uno idóneo para ser constituido en dignidad, el respeto con que se trata a algunas personas por una excelencia cualquiera pertenece a esa misma virtud.

3. A la justicia especial propiamente dicha corresponde devolver a uno algo igual a lo que se le debe. Pero esto resulta imposible con los virtuosos y con los que, constituidos en dignidad, desempeñan bien su cometido; como tampoco es posible si se trata de Dios y de nuestros padres. Por tanto, esto no pertenece a la justicia especial, que es virtud principal, sino a una de sus virtudes anejas. Por lo que toca a la justicia legal, se extiende, como hemos dicho (q.58 a.5.6), a los actos de todas las virtudes.

Artículo 2

¿Compete a la observancia el rendir culto y honor a las personas constituidas en dignidad?

Objeciones por las que parece que no corresponde a la observancia el rendir culto y honor a quienes están constituidos en dignidad.

1. Porque, como dice San Agustín en el libro X De Civ. Dei , decimos que «damos culto» a las personas que hacemos objeto de algún honor; y, por tanto, parece que significan lo mismo culto y honor. Luego no está bien decir que la observancia rinde culto y honor a las personas constituidas en dignidad.

2. a la justicia compete dar lo debido. Por tanto, también a la observancia, que es parte de la justicia. Pero no debemos culto y honor a todas las personas constituidas en dignidad, sino sólo a quienes son superiores a nosotros. Luego es impreciso eso de que la observancia les rinde culto y honor.

3. a nuestros superiores, constituidos en dignidad, no solamente les debemos honor, sino también temor y ciertos honorarios, según aquellas palabras del Apóstol (Rom 13,7): Pagad a todos lo que les debéis; a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor. Les debemos también obediencia y sumisión, según aquella frase de Heb 13,17: Obedeced a vuestros preladados y estadles sumisos. Luego no es exacto eso de que la observancia tributa culto y honor.

Contra esto: está el que Tulio dice que la observancia es la virtud por la que a los hombres que aventajan en dignidad a los otros se los considera merecedores de cierto culto y honor.

Respondo: Que a las personas constituidas en dignidad corresponde el gobierno de sus súbditos. Y que la acción de gobernar consiste en mover a alguien hacia su debido fin, como gobierna el piloto la nave dirigiéndola hacia el

puerto. Pero todo aquel que mueve tiene una cierta excelencia y poder sobre lo que es movido. De ahí la necesidad de que en la persona constituida en dignidad se considere: primero, la excelencia de su estado, acompañada de cierto poder sobre los súbditos; y segundo, su oficio de gobernante. Por razón, pues, de su excelencia se les debe honor, que es un cierto reconocimiento de la excelencia de una persona. Y por su oficio se les debe culto, el cual consiste en una cierta sumisión que uno pone de manifiesto al obedecer sus órdenes y al corresponder, según sus posibilidades, a los beneficios que de ellos recibe.

A las objeciones:

1. Por culto no entendemos únicamente el honor, sino también todo lo que tiene algo que ver con los actos que sirven para ordenar las relaciones de hombre a hombre.

2. , como hemos dicho antes (q.80), hay dos clases de deuda. Una, la legal, que el hombre, por ley, está obligado a pagar. Y así, debe el hombre honor y culto a aquellos que están constituidos en dignidad y tienen autoridad sobre él. Otra es la deuda moral, exigida por razones de urbanidad. Y de este modo debemos culto y honor a quienes están constituidos en dignidad, aunque no seamos súbditos suyos.

3. A las personas constituidas en dignidad debemos honrarlas por la excelencia de su estado; debemos temerlas por su poder coercitivo. Por su oficio de gobierno se les debe obediencia, por la que los súbditos se mueven conforme a los órdenes de sus superiores, y tributos, que son estipendios por su trabajo.

Artículo 3

¿Es la observancia una virtud superior a la piedad?

Objeciones por las que parece que la observancia es virtud superior a la piedad.

1. Porque el príncipe, a quien damos culto por la observancia, es con relación al padre, a quien lo damos por la piedad, lo que el gobernante universal con respecto al particular; pues la familia, gobernada por el padre, es una parte de la ciudad, gobernada por el príncipe. Pero la virtud universal es superior y las cosas inferiores están más sujetas a ella. Por tanto, la observancia es virtud superior a la piedad.

2. los que están constituidos en dignidad se encargan del bien común, mientras que los consanguíneos se ocupan del bien particular, bien que debe despreciarse cuando se trata de obtener el bien común: de ahí el que algunos, laudablemente, se exponen a peligros de muerte para conseguirlo. Luego la observancia por la que se da culto a los que están constituidos en dignidad es más importante que la piedad, que da culto a los entre sí unidos por la sangre.

3. el honor y la reverencia se deben sobre todo, después de Dios, a los virtuosos. Pero a los virtuosos se les honra y reverencia mediante la virtud de la observancia, como queda dicho (a.1 ad 2). Luego la observancia es la virtud principal después de la religión .

Respondo: A las personas constituidas en dignidad se les puede dar algo de dos maneras. Primera, en orden al bien común; por ejemplo, cuando se les presta un servicio en la administración de la república. Lo cual ya no corresponde a la observancia, sino a la piedad, que da culto no sólo a los padres, sino también a la patria. De otro modo se da algo a las personas constituidas en dignidad intentando especialmente su utilidad personal o su honra. Y esto es lo propio de la observancia en cuanto virtud distinta de la piedad. Por lo tanto, la comparación

de la observancia con la piedad debe hacerse necesariamente atendiendo a las diversas relaciones que unen entre sí a las personas que son objeto de una y otra virtud. Pues es manifiesto que las personas constituidas en dignidad no están tan sustancialmente vinculadas a nosotros como las de nuestros padres y consanguíneos; pues pertenecen más a nuestra sustancia la generación y educación, cuyo principio es el padre, que el gobierno exterior, cuyo principio son esas otras personas. Según esto, la piedad es superior a la observancia, en cuanto que da culto a personas a las que estamos más obligados por estar más íntimamente unidas a nosotros.

A las objeciones:

1. El príncipe, comparado con el padre --por lo que al gobierno exterior se refiere y no en cuanto a ser principio de la generación--, es como el poder universal con respecto al particular. Por lo que a la generación se refiere, se compara el poder del padre con el de Dios, creador de todas las cosas.

2. Si tenemos en cuenta únicamente que las personas constituidas en dignidad se ordenen al bien común, el culto que se les da no pertenece a la observancia, sino a la piedad, como se ha dicho (in c).

3. Las manifestaciones de honor y de culto deben guardar la debida proporción no sólo con la persona en sí considerada, sino también con la persona que las realiza. Por lo tanto, aunque los virtuosos, en sí considerados, sean más dignos de honor que nuestros padres, sin embargo los hijos están más obligados a honrar y rendir culto a los autores de sus días que a los extraños virtuosos, por razón de los beneficios que de aquéllos recibieron y por la vinculación natural que a ellos los une .

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 102

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 103

Cuestión 103. La dulía

Trataremos a continuación de las partes de la observancia (cf. q.102, introd.). En primer lugar, de la dulía, que tributa a los superiores el debido honor y las demás muestras de consideración que tienen que ver con esto; en segundo lugar, de la obediencia por la que se obedecen sus mandatos (q.104).

Acerca de la dulía se formulan cuatro problemas:

1. ¿El honor es algo espiritual o corporal?
2. ¿El honor se debe sólo a los superiores?
3. ¿La dulía, a la que toca dar muestras de honor y culto a los superiores, es virtud especial distinta de la latría?
4. ¿Se distinguen en ella diversas especies?

Artículo 1

¿El honor importa algo corporal?

Objeciones por las que parece que el honor no importa algo corporal.

1. El honor es la manifestación de reverencia para dar testimonio a favor de la virtud, como puede verse leyendo al Filósofo en el I Ethic. . Pero la manifestación de reverencia es algo espiritual; pues reverenciar no es otra cosa que un acto de temor, según se ha dicho (q.81 a.2 ad 1). Luego el honor es algo espiritual.

2. según el Filósofo, en el IV Ethic. , el honor es premio de la virtud. Pero la virtud, que consiste en algo espiritual, no puede tener por premio algo corporal, pues el premio debe ser superior al mérito. Luego el honor no consiste en cosas corporales.

3. el honor se distingue de la alabanza y también de la gloria. Pero la alabanza y la gloria consisten en cosas exteriores. Luego el honor consistirá en algo interior y espiritual.

Contra esto: está el que San Jerónimo , exponiendo aquellas palabras de la 1 Tim 3,17: Honra a las viudas que lo son de verdad y Los presbíteros que presiden bien sean tenidos en doble honor, etc., comenta: Honor significa aquí limosna o donativo. Pero ambas cosas son corporales. Luego el honor consiste en cosas corporales.

Respondo: Que todo honor supone algún testimonio acerca de la excelencia de alguien. Por eso los hombres deseosos de honores buscan tales testimonios de su excelencia, como consta por las palabras del Filósofo en I Ethic. . Y tal testificación se da delante de Dios o delante de los hombres. Bien es verdad que ante Dios, escrutador de los corazones (Prov 24,12), con el testimonio de nuestra conciencia basta. Y, por tanto, el honor, por lo que a Dios se refiere, puede consistir únicamente en actos interiores; por ejemplo, en aplicar el pensamiento a la consideración de la excelencia de Dios o de la de otro hombre ante Dios. Mas, en las relaciones de hombre a hombre, nadie puede dar testimonio si no es mediante signos exteriores: sea por medio de palabras, como cuando uno pregona las excelencias de otro; o mediante hechos, como inclinaciones, saludos, etc.; o también mediante cosas exteriores, por ejemplo en la ofrenda de obsequios o regalos, o en la erección de estatuas, etc. Según esto, el honor consiste en signos exteriores y corporales.

A las objeciones:

1. No son términos idénticos la reverencia y el honor; sino que a reverencia es, por una parte, principio motivo del honor o, lo que es lo mismo, que honramos a una persona por la reverencia (o respeto) que le tenemos; por

otra parte, la reverencia es fin del honor, en cuanto que honramos a alguien a fin de que sea reverenciado por otro.

2. , como escribe el Filósofo en ese mismo lugar , el honor no es premio suficiente de la virtud, aunque no puede hallarse otro mayor entre las cosas humanas y corporales; por cuanto en él, de hecho, las mismas cosas corporales se convierten en signos reveladores de la excelencia de la virtud. Por otra parte, es un deber ensalzar el bien y la excelencia según aquellas palabras de Mt 5,15: No se enciende una lámpara y se la pone bajo el celemín, sino sobre el candelero, para que alumbré a cuantos hay en casa. Y, por tanto, del honor se dice que es el premio de la virtud.

3. La alabanza se distingue del honor de dos maneras. La primera, porque la alabanza consiste tan sólo en signos verbales; el honor, en cambio, en toda clase de signos exteriores. Según esto, la alabanza va incluida en el honor. La segunda, porque mediante el honor damos testimonio de la excelencia de una persona de un modo absoluto, mientras que por la alabanza lo damos sobre la bondad de una persona para un fin. Y así alabamos al que obra como conviene por un fin, mientras que el honor es propio incluso de los mejores: de los que no se ordenan, sino que están ya en el fin, como nos consta por las palabras del Filósofo en el I Ethic. .

La gloria, asimismo, es efecto del honor y la alabanza. Pues, por el hecho de dar testimonio de la bondad de una persona, tal bondad viene a ser conocida por muchos con claridad. Y esto es lo que significa la palabra «gloria»: nos suena lo mismo que «claría» (claridad). De ahí el que, a propósito de Rom 16, cierta glosa de San Ambrosio nos dice que gloria es conocimiento claro con alabanza.

Artículo 2

¿El honor se debe solamente a los superiores?

Objeciones por las que parece que el honor no se debe a los superiores exclusivamente.

1. Porque un ángel es superior a cualquier hombre viador, según aquello de Mt 11,11: El menor en el reino de los dé los es mayor que Juan Bautista. Pero leemos en el Ap, últ., 8,9, que queriendo Juan honrar a un ángel, éste se lo prohibió. Luego no hay ningún deber de honrar a los superiores.

2. el honor se debe a alguien como testimonio de su virtud, según lo dicho (a.1, arg.1; q.63 a.3). Pero los superiores no siempre son virtuosos. Luego no se les debe honor. Como tampoco a los demonios, que, sin embargo, son superiores a nosotros en el orden natural.

3. Y también dice el Apóstol en Rom 12,10: Anticipándoos en el honor unos a otros. Y en 1 Pe 2,17: Honrad a todos. Pero esto no podría cumplirse si debiéramos honrar tan sólo a los superiores. Por tanto, el honor no se debe exclusivamente a los superiores.

4. en el libro de Tobías 1,16 se nos dice que tenía diez talentos de aquellos con que había sido honrado por el rey. Se lee también en el libro de Ester 6,11 que Asuero honró a Mardoqueo e hizo clamar ante él: Se juzgará digno de este honor al hombre a quien el rey quiera honrar. Luego el honor se tributa también a los inferiores. Y, por tanto, no parece que se deba solamente a los superiores.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en el I Ethic. : que el honor se debe a «los mejores».

Respondo: Que, como antes hemos explicado (a.1), el honor no es otra cosa que un testimonio de la excelencia en bondad de una persona. Y que la

excelencia de alguien puede considerarse no sólo por comparación entre la persona honrada y la honradora, con ventaja para la honrada en este caso, sino que ha de ser considerada también en sí misma o con relación a otros. Según esto, el honor se debe siempre a alguien por razones de excelencia o superioridad. Así, pues, no es necesario que la persona honrada destaque por su excelencia sobre quien la honra, sino que basta con que sea superior a otros; o incluso con que, aunque no en todo, sino solamente en algo, sea superior a quien la honra .

A las objeciones:

1. El ángel no le prohibió a Juan cualquier acto de honor, sino el que lo honrase con adoración de latría, culto que se debe a Dios. O también el que lo hiciese con adoración de dulía, para mostrar así la dignidad del propio Juan, por la que gracias a Cristo era igual a los ángeles, conforme a esperanza de gloria de los hijos de Dios (Rom 5,2). Por eso no quería que éste lo honrase como a superior.

2. Si los superiores son malos, no se los honra por la excelencia de su virtud, sino por la de su dignidad, que es a la que deben el ser ministros de Dios. Y en ellos se honra también a toda la comunidad que presiden. Los demonios, en cambio, son irrevocablemente malos, por lo cual, más que honrarlos, se los ha de tener por enemigos.

3. En cualquier hombre hay algo por lo que se lo puede considerar superior, según aquellas palabras de Flp 2,6: pensando cada uno por humildad que los otros son superiores a él. Y, según esto, todos deben buscar ser los primeros en honrar a los demás.

4. Las personas privadas son honradas a veces por los reyes, no porque sean superiores a ellos en dignidad, sino por alguna excelencia en sus virtudes. Por esta razón, Tobías y Mardoqueo fueron honrados por los reyes.

Artículo 3

¿Es la dulía virtud especial, distinta de la latría?

Objeciones por las que parece que la dulía no es virtud especial distinta de la latría.

1. Porque sobre aquellas palabras de Sal 7: Señor, Dios mío, en ti he esperado, dice la Glosa : Señor de todas las cosas por su poder, a quien se debe culto de dulía; Dios por la creación, a quien se debe latría. Pero no es distinta la virtud que se dirige a Dios en cuanto Señor y en cuanto Dios. Luego la dulía no es virtud distinta de la latría.

2. según el Filósofo, en el VIII Ethic. , ser amado es semejante a ser honrado. Pero una misma es la virtud de la caridad con que se ama a Dios y al prójimo. Luego la dulía, con que se honra al prójimo, no es virtud distinta de la latría, con la que se honra a Dios.

3. uno mismo es el movimiento con que se va hacia la imagen y hacia lo que la imagen representa. Pero por la dulía se honra al hombre en cuanto imagen de Dios, pues en el libro de la Sab 2,22-23 se dice de los impíos que no pensaron en el honor debido a las almas santas; pues Dios creó al hombre incorruptible y lo hizo a su imagen y semejanza. Luego la dulía no es virtud distinta de la latría, con la que se honra a Dios.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en el libro X De Civ. Dei : una es la servidumbre que se debe a los hombres, en virtud de la cual el Apóstol mandó que los siervos se sometiesen a sus señores, y que en griego se llama

dulía, y otra la latría, que es como se llama a la servidumbre encargada de dar culto a Dios.

Respondo: Que, como antes expusimos (q.101 a.3), donde hay distinta razón de débito, allí es necesario que haya una virtud distinta de las demás que se encarga de pagarlo. Y que por distinta razón se les debe servidumbre a Dios y al hombre; como por distinta razón les compete a Dios y al hombre el dominio. Pues Dios tiene dominio plenario y principal sobre todas y cada una de las criaturas, que están totalmente sometidas a su potestad; el hombre, en cambio, participa sólo de cierta semejanza del divino dominio en cuanto que tiene un poder parcial sobre algún hombre o sobre algunas criaturas. Por tanto, la dulía, con que se tributa la debida servidumbre a los señores humanos, es virtud distinta de la latría, con que se rinde la debida servidumbre al señorío divino. La dulía es una especie de la observancia, pues por la observancia honramos a cualquier persona superior en dignidad, mientras que la dulía propiamente dicha trata de la veneración que deben los siervos a sus señores; pues la palabra dulía en griego significa servidumbre .

A las objeciones:

1. Así como llamamos religión a la piedad por excelencia, en cuanto que Dios es por antonomasia nuestro Padre, así también llamamos latría a la dulía por excelencia, en cuanto que Dios es por antonomasia Señor nuestro. Pero las criaturas no pueden participar del poder creador, por el que se debe a Dios el culto de latría. Por eso, la glosa aquella distingue, atribuyendo la latría a Dios por su poder creador, incomunicable a las criaturas, y la dulía por su dominio, comunicable a las mismas.

2. La razón de nuestro amor al prójimo es Dios, pues a nadie amamos en el prójimo por caridad sino a Dios y, por tanto, una misma es la caridad con que se ama a Dios y al prójimo. Pero existen otras amistades diferentes de la caridad, según las diferentes razones por las que se aman los hombres. De manera similar, no son lo mismo las virtudes de latría y de dulía, por ser distinta la razón por la que se sirve a Dios y al hombre, o se honra al uno y al otro.

3. El movimiento hacia la imagen en cuanto imagen se refiere a lo que la imagen representa; pero que no todo movimiento hacia la imagen es hacia ella en cuanto tal. Por tanto, los movimientos hacia la imagen y hacia lo que representa difieren a veces en especie. Así, pues, hay que decir que el honor o sumisión de dulía se refieren a cierta dignidad absoluta del hombre. Pues aunque sea por esta dignidad por lo que el hombre es conforme a la imagen o semejanza de Dios, no siempre, a pesar de ser así, cuando un hombre trata con reverencia a otro, relaciona su reverencia actualmente con Dios.

O habrá que decir que, aunque el movimiento hacia la imagen se dirige de algún modo hacia lo que representa, no por eso es necesario que el movimiento hacia lo representado termine en la imagen. Por tanto, redundante en reverencia de Dios el honor tributado a una cosa por estar hecha a su imagen; otro es, sin embargo, el caso de la reverencia con que se honra directamente al mismo Dios, y que nada tiene que ver con su imagen.

Artículo 4

¿Hay diversas especies de dulía?

Objeciones por las que parece que hay diversas especies de dulía.

1. Por la dulía se honra al prójimo. Pero por diversas razones se honra a las diversas clases de ellos; por ejemplo, al rey, al padre y al maestro, como consta

por lo que dice el Filósofo en el IX Ethic. . Y como la diversa razón formal de su objeto es lo que diversifica la especie de las virtudes, sigúese de ahí, según parece, que la dulía se divide en virtudes específicamente diversas.

2. el medio difiere específicamente de los extremos, como el gris difiere del blanco y del negro. Pero la hiperdulía parece ser medio entre la latría y la dulía, pues con ella se honra a las criaturas que tienen una especial afinidad con Dios; por ejemplo, a la Virgen Santísima por ser la madre de Dios. Por tanto, parece que hay diversas especies de dulía: una, la dulía sin más, y otra, la hiperdulía.

3. así como en la criatura racional se encuentra la imagen de Dios, por razón de la cual se la honra, del mismo modo en la criatura irracional se halla el vestigio de Dios. Pero es diversa la razón de semejanza implícita en las palabras imagen y vestigio. Luego asimismo es necesario según esto pensar en diversas especies de dulía, desde el momento sobre todo en que se honra a ciertas criaturas irracionales, como el madero de la Santa Cruz y otras.

Contra esto: está el que la dulía se opone a la latría. Pero la latría no se divide en especies. Luego tampoco la dulía.

Respondo: La dulía puede tomarse en dos sentidos. Primero, en sentido amplio, como muestra de reverencia a cualquier hombre, por razón de una excelencia cualquiera. Y así considerada, comprende en su concepto la piedad y la observancia y cualquiera otra virtud cuyo objeto sea honrar a los hombres. Según esto, la dulía tendrá partes específicamente diversas.

Segundo, en sentido estricto, en cuanto que por ella el siervo reverencia a su señor; pues dulía, como hemos dicho (a.3), significa servidumbre. Y así considerada, no se divide en diversas especies, sino que es una de las de la observancia que Tulio menciona , porque por diverso motivo en cada caso honra el siervo a su señor el soldado a su jefe, el discípulo a su maestro, etc.

A las objeciones:

1. Como argumento sólo es válido si se trata de la dulía en sentido amplio.

2. La hiperdulía es la especie más importante de dulía en sentido amplio. Pues al hombre se le debe la máxima reverencia por su afinidad con Dios.

3. A la criatura irracional en sí considerada no se le debe, por parte del hombre, ninguna sumisión ni honor: son más bien las criaturas irracionales, todas ellas, las que por naturaleza están sometidas al hombre. Y en cuanto a que se tribute honor a la cruz de Cristo, se la honra con el mismo honor que a Cristo, al igual que a la púrpura regia se le tributa el mismo honor que al rey, como dice en el libro IV el Damasceno.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 103

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 104

Cuestión 104. La obediencia

Vamos a tratar ahora de la obediencia (cf. q.103, introd.).

Y sobre este tema planteamos seis problemas:

1. ¿Debe obedecer un hombre a otro hombre?
2. ¿La obediencia es virtud especial?
3. ¿Qué relación hay entre ésta y las otras virtudes?
4. ¿Se debe obedecer a Dios en todo?
5. ¿Están los súbditos obligados a obedecer a sus superiores en todo?
6. ¿Están obligados los fieles a obedecer al poder seglar?

Artículo 1

¿Debe un hombre obedecer a otro?

Objeciones por las que parece que un hombre no debe obedecer a otro.

1. Porque nada debe hacerse contra el plan divino. Pero el plan de Dios consiste en que el hombre se rija por su propio albedrío, según aquello del Eclo 15,14: Dios hizo al hombre desde el principio y lo dejó en manos de su albedrío. Luego un hombre no debe obedecer a otro.

2. si alguien estuviese obligado a obedecer a otro, debería tener la voluntad del que manda como norma de su acción. Pero sólo la voluntad divina, la cual siempre es recta, es norma de la acción humana. Luego el hombre a nadie debe obedecer sino a Dios.

3. los servicios son tanto más aceptos cuanto más gratuitos. Pero lo que el hombre hace por obligación no es gratuito. Luego si el hombre por obligación tuviese que obedecer a otros en la práctica de las buenas obras, la obra buena, por eso mismo y porque se obraría por obediencia, sería menos aceptada. Por lo tanto, no debe un hombre obedecer a otro.

Contra esto: está lo que se manda en Heb, últ, 17: Obedeced a vuestros preladados y estadles sumisos.

Respondo: Lo mismo que las acciones de los agentes naturales proceden de potencias naturales, así también las operaciones humanas proceden de la voluntad humana. Pero lo normal en la naturaleza es que los seres superiores muevan a los inferiores a realizar sus acciones mediante el poder natural superior que Dios les dio. Por lo que es normal también que en la actividad humana los superiores muevan a los inferiores mediante su voluntad, en virtud de la autoridad establecida por Dios. Ahora bien: mover por medio de la razón y voluntad es mandar. Y, en consecuencia, así como en virtud del mismo orden natural establecido por Dios los seres naturales inferiores se someten necesariamente a la moción de los superiores, así también en los asuntos humanos, según el orden del derecho natural, los súbditos deben obedecer a los superiores .

A las objeciones:

1. Dios dejó al hombre en manos de su albedrío, no porque le sea lícito hacer todo lo que quiera, sino porque no está forzado a obrar por necesidad natural como las criaturas irracionales, gozando, por el contrario, de libre elección según su propio criterio. Y así como para sus otras acciones debe proceder por propia determinación, otro tanto en la obediencia a sus superiores; pues nos dice San Gregorio, últ. Moral. , que mientras nos sometemos humildemente al mandato ajeno, interiormente nos superamos a nosotros mismos.

2. La voluntad divina es la primera norma con que se regulan todas las voluntades racionales, acercándose a ella unas más que otras, según el orden

establecido por Dios. Y así, la voluntad de un hombre que manda puede ser como una segunda norma con respecto a la voluntad del otro que obedece.

3. Se puede decir que una obra es gratuita de dos modos. Uno, por parte de la obra en sí, porque se trata de una acción que el hombre no está obligado a realizar. Segundo, por parte del agente, porque ciertamente actúa por su libre voluntad. Ahora bien: la causa principal por la que una obra es virtuosa, laudable y meritoria es su procedencia de la voluntad. Y así, aunque la obediencia sea un deber, si uno obedece voluntariamente, no disminuye por eso su mérito, sobre todo ante Dios, que no sólo ve nuestras obras exteriores, sino también la voluntad interior con que se hacen.

Artículo 2

¿Es virtud especial la obediencia?

Objeciones por las que parece que la obediencia no es virtud especial.

1. Porque a la obediencia se opone la desobediencia. Pero la desobediencia es pecado general, pues dice San Ambrosio que el pecado es la desobediencia a la ley de Dios. Por tanto, la obediencia no es virtud especial, sino general.

2. toda virtud especial o es teologal o moral. Pero la obediencia no es virtud teologal, por no hallarse contenida ni en el concepto de fe, ni en el de esperanza, ni en el de caridad. Tampoco es virtud moral, por no estar justamente en el medio entre el exceso y el defecto, puesto que uno es tanto más ensalzado cuanto es más obediente. Luego la obediencia no es virtud especial.

3. dice San Gregorio, últ. Moral. , que la obediencia es tanto más meritoria y laudable cuanto menos tiene de personal. Pero cualquier virtud especial es tanto más laudable cuanto es más personal, por el hecho de que para la virtud se requieren voluntad y discernimiento, conforme dice el Filósofo en el II Ethic. . Luego la obediencia no es virtud especial.

4. las virtudes difieren en especie por sus objetos. Pero el objeto de la obediencia es, según parece, el mandato del superior, el cual parece diversificarse de muchas maneras, según los diversos grados de superioridad . Por tanto, la obediencia es una virtud general que engloba en sí muchas virtudes especiales.

Contra esto: está el que algunos mencionan la obediencia como parte de la justicia, como se dijo antes (q.80 arg.3).

Respondo: De todas las buenas obras que tienen una razón especial de bondad se hace cargo una virtud especial, pues lo propio de una virtud es hacer la obra buena. Por otra parte, obedecer al superior es un deber según el orden de cosas establecido por Dios, como antes hemos mostrado (a.1). Por consiguiente, se trata de un bien, pues el bien consiste, conforme dice San Agustín, en el libro De Nat. Boni , en la medida, la perfección y el orden. Tiene asimismo este acto, por su objeto especial, una razón especial de bien, pues siendo muchos los deberes de los inferiores para con sus superiores, éste, el de obedecer a sus mandatos, es entre los demás el único especial. Por tanto, la obediencia es virtud especial, y su objeto especial es el mandato tácito o expreso. Porque la voluntad del superior, de cualquier modo que se nos sugiera, es un mandato tácito, y tanto más pronta parece nuestra obediencia cuanto más se adelanta al mandato expreso, después de haber adivinado la voluntad del superior.

A las objeciones:

1. Nada impide el que dos razones especiales, objeto formal de dos virtudes especiales, se den juntas en un mismo objeto material; de la misma manera que un soldado, defendiendo el campamento real, realiza un acto de

fortaleza no hurtando el cuerpo a los peligros de muerte para conseguir un bien, y una obra de justicia sirviendo como debe a su señor. Así, pues, la razón de precepto, que es la que considera la obediencia, va adjunta con los actos de las virtudes; pero no con todos los actos de las virtudes, porque no todos los actos virtuosos obligan bajo precepto, como antes dijimos (1-2 q.96 a.3; q.100 a.2). Como también hay a veces ciertas cosas que obligan bajo precepto sin pertenecer a ninguna otra virtud, tal como nos consta por las que sólo son malas porque están prohibidas.

Por consiguiente, si se toma la obediencia en su sentido propio, en cuanto que mira intencionadamente a la razón de precepto, será en este caso una virtud especial, y la desobediencia, pecado especial. Según esto, se requerirá, para que haya obediencia, el cumplimiento de un acto de justicia o de cualquier otra virtud con la intención de cumplir un precepto, y para la desobediencia, el desprecio actual de un precepto. Pero si se toma la obediencia en sentido amplio, por la ejecución de cualquier acto que puede obligar bajo precepto, y la desobediencia por su omisión, cualquiera que sea la intención con que se obra, la obediencia será entonces virtud general y la desobediencia pecado general.

2. La obediencia no es virtud teologal. Porque su objeto directo no es Dios, sino el mandato de cualquier superior, expreso o interpretativo, una simple palabra del prelado que da a conocer su voluntad, y que el súbdito obediente cumple sin demora, según aquello de la carta a Tito 3,1: Amonéstales a que se sometan a los príncipes y potestades, y que obedezcan a sus órdenes, etc. Pero sí es virtud moral, por ser parte de la justicia, y es medio entre el exceso y el defecto.

El exceso en ella no depende de la cantidad, sino de otras circunstancias; por ejemplo, de que uno obedezca a quien no debe o en lo que no debe, como queda dicho al hablar de la religión (q.81 a.5 ad 3). Puede decirse igualmente que así como en la justicia el exceso se da en quien retiene lo ajeno, y el defecto en la persona a la que no se da lo que se le debe, conforme escribe el Filósofo en *V Ethic.*, así también, en el caso de la obediencia, ella es el medio entre el exceso por parte del que rehusa obedecer como debe al superior, porque obrando así se excede en el cumplimiento de su propia voluntad, y el defecto, por parte del superior a quien no se obedece. De ahí que, según esto, la obediencia no es el justo medio entre dos vicios, como acerca de la justicia queda dicho (q.58 a.10 ad 2).

3. La obediencia, como cualquier otra virtud, debe tener la voluntad pronta hacia su propio objeto, no hacia lo que a ella se opone. Pero el objeto propio de la obediencia es el mandato, que procede sin duda alguna de la voluntad de otro. Luego la obediencia apronta la voluntad del hombre para el cumplimiento de la voluntad ajena, o sea, de la del que manda. Ahora bien: si lo que nos han mandado por su misma naturaleza es querido prescindiendo de que haya sido mandado, como acontece con lo que nos gusta, ya por propia voluntad tendemos hacia ello y no da la impresión de que lo cumplimos en virtud del precepto, sino por nuestra propia voluntad. Por el contrario, cuando lo que se nos manda de ningún modo nos agrada por sí mismo, sino que en sí considerado se opone a nuestra propia voluntad, como ocurre con lo enojoso, entonces es del todo evidente que no lo cumplimos por otra causa sino porque está mandado. Por eso dice San Gregorio en el libro *Moral.* que la obediencia en que interviene la propia afición, por tratarse de algo que nos gusta, es menor o nula, porque parece que la propia voluntad lo que se propone no es cumplir el precepto, sino hacer lo que

quiere; mientras que en lo que se opone a nuestros gustos o nos resulta difícil, la obediencia es mayor, porque la propia voluntad ninguna otra cosa se propone sino cumplir el precepto.

Todo esto a juzgar por lo que aparece al exterior. Sin embargo, según el juicio de Dios, que escudriña los corazones, puede ocurrir que aun la obediencia en lo' que nos agrada, pese a tener su parte de afición personal, no por eso sea menos laudable, siempre que la propia voluntad del que obedece no sea menos fervorosa en el cumplimiento del precepto.

4. La reverencia recae directamente sobre la persona por razón de su excelencia; por tanto, la hay de diversas especies, según las diversas razones de excelencia. La obediencia, en cambio, tiene por objeto el mandato del superior, y, por consiguiente, la razón del obedecer es única. Pero, puesto que por reverencia a la persona se obedece a sus mandatos, sigúese que toda obediencia es de una misma especie, aunque proceda de causas específicamente diversas.

Artículo 3

¿Es la obediencia la mayor de las virtudes?

Objeciones por las que parece que la obediencia es la mayor de las virtudes.

1. Porque se dice en 1 Re 15,22: Mejor es la obediencia que las víctimas. Pero la oblación de las víctimas pertenece a la religión, que es la principal entre todas las virtudes morales, como consta por lo dicho anteriormente (q.81 a.6). Luego la obediencia es la principal de las virtudes.

2. dice San Gregorio, últ. Moral. , que la obediencia es la única virtud que siembra en el alma las demás virtudes y, después de sembradas, cuida de ellas. Pero la causa es superior al efecto. Luego la obediencia es superior a todas las virtudes.

3. San Gregorio dice, últ. Moral. , que nunca por obediencia se hace nada malo, aunque alguna vez por obedecer se interrumpe el bien que se está haciendo. Pero ninguna acción debe interrumpirse si no es por otra mejor. Luego la obediencia, por la que se interrumpen los actos buenos de las demás virtudes, es mejor que las otras virtudes.

Contra esto: está el que la obediencia en tanto es laudable en cuanto que procede de la caridad; ya que dice San Gregorio, últ. Moral. , que no se debe obedecer por temor servil, sino por caridad; no por temor al castigo, sino por amor a la Justicia. Luego la caridad es una virtud superior a la obediencia.

Respondo: De la misma manera que el pecado consiste, por parte del hombre, en el desprecio de Dios y adhesión a los bienes pasajeros, el mérito del acto virtuoso consiste, por el contrario, en la unión con Dios y en el desprecio de los bienes creados. Ahora bien: el fin es superior a los medios que a él conducen. Por tanto, aunque los bienes creados se desprecian para unirse más a Dios, es mayor el valor de la virtud por unirnos a Dios que por el desprecio de los bienes terrenos. Y, por lo mismo, las virtudes teologales, con las que nos unimos directamente al mismo Dios, son más importantes que esas virtudes morales por las que despreciamos algo terreno para unirnos con Dios.

Y, entre tales virtudes morales aquélla es más importante: desprecia un bien mayor para unirse a Dios. Y hay tres clases de bienes que el hombre puede despreciar por Dios: los ínfimos son los bienes exteriores; los medianos, los corporales, y los bienes supremos, los del alma; entre ellos, la voluntad es en cierto modo el principal, en cuanto que por ella el hombre se sirve de todos los

demás. Según esto, hablando con propiedad, la virtud de la obediencia, que renuncia por Dios a la propia voluntad, es más importante que las otras virtudes morales, que renuncian por Dios a algunos otros bienes. Por esto dice San Gregorio, en últ. Moral. , que con razón se antepone la obediencia a las víctimas: porque por éstas se sacrifica la carne ajena, mientras que por la obediencia se inmola la propia voluntad.

También se sigue de aquí que las demás obras, cualesquiera que sean, de las virtudes en tanto son meritorias ante Dios en cuanto van hechas con la intención de obedecer al Señor. Porque, aunque alguien sufriese el martirio o distribuyera todos sus bienes entre los pobres, tales actos no serían meritorios si no estuviesen ordenados al cumplimiento de la voluntad divina, y esto indudablemente pertenece a la obediencia. Como tampoco serían meritorios si se obra sin caridad, virtud que sin obediencia no puede darse. Y, en efecto, en 1 Jn 2,4-5 leemos que el que dice que conoce a Dios y no cumple sus mandamientos, es un mentiroso; mientras que quien guarda sus mandamientos, en ése verdaderamente la caridad de Dios es perfecta. Y esto es así porque la amistad produce un mismo querer y no querer.

A las objeciones:

1. La obediencia procede de la reverencia, que tributa al superior el culto y honor que se le debe. Y en este sentido forma parte de diversas virtudes, mientras que, en sí considerada, en cuanto que lo que en su objeto considera es la razón de precepto, es una virtud especial. Así, pues, en cuanto proviene de la reverencia a los superiores, va incluida en el concepto de observancia; en cuanto que se deriva del respeto debido a los padres, en el de piedad; en cuanto proviene de la reverencia a Dios, en el de la religión; y pertenece en este caso a la devoción, pues es el acto principal de religión. Según esto, vale más obedecer a Dios que ofrecerle sacrificios. Y, asimismo, porque, como dice San Gregorio , en el sacrificio se inmola carne ajena; en la obediencia, en cambio, se inmola la propia voluntad.

Pero en el caso especial de que hablaba Samuel, mejor hubiera sido la obediencia a Dios por parte de Saúl que el ofrecer en sacrificio contra Dios los animales bien cebados de los amalecitas (v.23-26).

2. Son actos de obediencia todos los de las virtudes en cuanto preceptuados. Por eso, en tanto se dice que la obediencia siembra en nuestra mente todas las virtudes, y una vez sembradas cuida de ellas, en cuanto que los actos virtuosos obran causal o dispositivamente en la generación o conservación de las virtudes.

De ello no se sigue, sin embargo, que la obediencia sea de forma absoluta la primera entre todas las virtudes por estas dos razones. La primera, sin duda alguna, porque aunque el acto de la virtud sea de precepto, puede uno cumplirlo sin atender a esta razón. Por lo cual, si hay alguna virtud cuyo objeto, por su naturaleza, es anterior al precepto, decimos que tal virtud, por su naturaleza, está antes que la obediencia: como es evidente en el caso de la fe, por medio de la cual nos llega el conocimiento de la autoridad divina, que es por lo que tiene el poder de mandar. La segunda, porque la infusión de la gracia y las virtudes puede preceder, incluso en el tiempo, a todo acto virtuoso. Según esto, la obediencia no es anterior a las otras virtudes ni en el tiempo ni por naturaleza.

3. Hay dos clases de bien. Una es la del bien que el hombre necesariamente debe hacer, como amar a Dios u otros actos similares; tal bien nunca debe omitirse por obedecer. Otra es la del bien que no obliga

necesariamente al hombre. Y éste debe omitirse algunas veces por obediencia a un mandato que el hombre necesariamente está obligado a cumplir: porque no debe nadie realizar una obra buena cuando por desobedecer incurre en un pecado. Sin embargo, como en el mismo pasaje dice San Gregorio, quien prohíbe a sus súbditos realizar una obra buena cualquiera debe sentirse forzado a compensar su prohibición con múltiples concesiones, para que quien le obedece psicológicamente no se hunda por completo al verse con tal repulsa ayuno de todo bien. Y así, mediante la obediencia y otras ventajas, puede quedar compensado el daño por la pérdida de un bien.

Artículo 4

¿Se debe obedecer a Dios en todo?

Objeciones por las que parece que no se debe obedecer a Dios en todo.

1. Porque leemos en Mt 9,30-31 que el Señor mandó a los dos ciegos curados: Mirad que nadie lo sepa. Pero ellos, una vez fuera, lo divulgaron por toda aquella tierra. Y, sin embargo, no se les reprocha por eso. Por tanto, parece que no estamos obligados a obedecer a Dios en todo.

2. nadie está obligado a obrar contra una virtud. Pero hay ciertos preceptos de Dios contrarios a algunas virtudes, como los que dio a Abraham de matar a su hijo inocente (Gén 22,2); a los judíos, de robar los bienes de los egipcios (Ex 11,2), lo que va en contra de la justicia; y a Oseas, de que tomase una mujer adúltera (Os 1,2), lo que va contra la castidad. Luego no se debe obedecer a Dios en todo.

3. quien obedece a Dios conforma su voluntad con la divina incluso en lo simplemente querido. Pero no estamos obligados a conformar nuestra voluntad con la divina en todo lo simplemente querido por Dios, como antes dijimos (1-2 q.19 a.10). Luego el hombre no está obligado a obedecer a Dios en todo.

Contra esto: está lo que se dice en Ex 24,7: Haremos todo lo que el Señor ha ordenado, y seremos obedientes.

Respondo: Conforme a lo explicado (a.1), el que obedece es movido por la autoridad de aquel a quien obedece, como las cosas naturales lo son por sus motores. Pero, así como Dios es el primer motor de todas las cosas que se mueven naturalmente, también lo es de todas las voluntades, como consta por lo dicho (1-2 q.9 a.6). Y, por tanto, lo mismo que todas las cosas naturales están sometidas por necesidad natural a la moción divina, así también, por cierta necesidad de justicia, todas las voluntades tienen que obedecer a la autoridad divina.

A las objeciones:

1. El Señor les dijo a los ciegos que no hablasen del milagro, no pretendiendo obligarlos al cumplimiento de un precepto divino, sino que, conforme dice San Gregorio (XIX Moral.) , daba así ejemplo a sus siervos venideros para que también ellos desearan mantener ocultas sus virtudes; y si se divulgan contra su voluntad, para que otros se aprovechen de su ejemplo.

2. Así como Dios no hace nada contra la naturaleza, porque, como dice la Glosa (Rom 11,24), la naturaleza de cada cosa es lo que Dios obra en ella, y, sin embargo, sí que hace algo contra el curso ordinario de la naturaleza; del mismo modo tampoco puede mandar Dios nada contra la virtud, porque la virtud y la rectitud de la voluntad humana consisten principalmente en su conformidad con la voluntad divina y en obedecer sus mandamientos, aunque sean contrarios al modo ordinario de practicar la virtud. Según esto, el precepto dado a Abraham de

matar a su hijo inocente no fue contra la justicia: porque Dios es autor de la muerte y de la vida. Tampoco fue contra la justicia el mandar a los judíos que se apoderasen de los bienes de los egipcios: porque tuyas son todas las cosas, y se las da a quien le place. Y asimismo no fue contra la castidad el precepto dado a Oseas de casarse con una adúltera: porque Dios mismo es el ordenador de la generación humana, y el debido modo de usar de las mujeres es el que El establece. Por tanto, es evidente que éstos de quienes hablamos no pecaron ni obedeciendo ni queriendo obedecer a Dios.

3. Aunque no siempre esté obligado el hombre a querer lo que Dios quiere, siempre lo está, sin embargo, a querer lo que quiere Dios que quiera. Y esto llega a conocerlo principalmente por los mandamientos divinos. Y, por consiguiente, el hombre está obligado a obedecer tales preceptos en todo.

Artículo 5

¿Están obligados los súbditos a obedecer en todo a sus superiores?

Objeciones por las que parece que los súbditos están obligados a obedecer a sus superiores en todo.

1. Dice el Apóstol (Col 3,20): Hijos, obedeced a vuestros padres en todo. Y más adelante (v.22) añade: Siervos, obedeced en todo a vuestros amos según la carne. Luego por la misma razón deben los otros súbditos obedecer a sus superiores en todo.

2. los superiores son el medio entre Dios y los súbditos, según aquellas palabras del Dt 5,5: Yo fui arbitro y mediador para anunciaros sus palabras. Pero no se llega de un extremo a otro si no es a través del medio. Luego los preceptos del superior deben reputarse como preceptos de Dios. De ahí las palabras del Apóstol en Gál 4,14: Me recibisteis como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús; y en 1 Tes 2,13: Porque cuando recibisteis la palabra de Dios oyéndola a nosotros, la recibisteis no como palabra de hombres, sino, cual en verdad es, como palabra de Dios. Por tanto, así como el hombre debe obedecer a Dios en todo, tiene obligación de obedecer también a los superiores.

3. los religiosos prometen por igual en la profesión castidad, pobreza y obediencia. Pero el religioso debe observar la castidad y la pobreza en todo. Luego también en todo está obligado a obedecer.

Contra esto: está lo que se dice en Act 5,29: Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres. Ahora bien: a veces los preceptos de los superiores van contra Dios. Luego no se les debe obedecer en todo.

Respondo: Conforme a lo ya expuesto (a.1.4), el obediente se mueve a cumplir las órdenes de quien le manda por cierta necesidad de justicia, como las cosas naturales son movidas con necesidad natural por la fuerte acción sobre ellas de su motor. Y el que una cosa natural no se mueva por la fuerza de su motor puede acontecer por dos razones: Una, por un impedimento proveniente de la fuerza mayor de otro motor, y así un leño no es quemado por el fuego si la fuerza superior del agua se lo impide. Otra, por cierta falta de subordinación del móvil al motor, porque, aunque aquél depende de la acción de éste en parte, su dependencia no es total. De esta forma, el agua depende de la acción del fuego en cuanto al calentarse, mas no en cuanto a secarse o consumirse.

Del mismo modo hay dos razones por las que puede acontecer que el súbdito no esté obligado a obedecer en todo a su superior. Primero, por un precepto de una autoridad mayor. Así, comentando aquel texto de Rom 13,2: Quienes resisten a la autoridad atraen sobre sí la condenación, dice la Glosa : Si

algo te manda el procurador, ¿deberás cumplirlo si va en contra del procónsul? Más aún: si el procónsul manda una cosa y el emperador otra, ¿puede haber alguna duda en no hacer caso de aquél y servir a éste? Luego si el emperador manda una cosa y Dios otra, se debe obedecer a éste y no hacer caso de aquél.

Segundo, el inferior no está obligado a obedecer al superior si le manda algo en lo que el súbdito no depende de él. Y, en efecto, dice Séneca en el III De Benef. : Se equivoca el que cree que la servidumbre afecta al hombre entero. Su parte más noble está exenta. Los cuerpos están sometidos y entregados como esclavos a sus dueños; pero el alma es dueña de sí misma. Por consiguiente, en lo que se refiere a los actos interiores de la voluntad, el hombre no está obligado a obedecer a los hombres, sino sólo a Dios.

Está obligado, sin embargo, un hombre a obedecer a otro en las obras externas corporales. Lo que no quita para que aun en éstas se excluyan los actos que interesan a su naturaleza corporal, en los que no debe obedecer a los hombres, sino únicamente a Dios, porque todos los hombres por naturaleza son iguales; por ejemplo, en lo que se refiere al sustento del cuerpo y a la generación de la prole. De ahí que no estén obligados ni los siervos a obedecer a sus señores ni los hijos a sus padres en lo tocante a contraer matrimonio o guardar virginidad y en otros asuntos semejantes. Pero en lo que se refiere a la disposición de los actos y asuntos humanos, el súbdito está obligado a obedecer a su superior según los distintos géneros de superioridad: y así, el soldado debe obedecer a su jefe en lo referente a la guerra; el siervo, a su señor en la ejecución de los trabajos serviles; el hijo, a su padre en lo que tiene que ver con su conducta y el gobierno de la casa; y lo mismo en otros casos.

A las objeciones:

1. Cuando el Apóstol dice «en todo» debe entenderse en todo lo que pertenece al derecho de la patria potestad o de la potestad dominativa.

2. El hombre está sometido sin restricción alguna a Dios en todo, en lo interior y en lo exterior; y, por consiguiente, debe obedecerle en todo. Los súbditos, en cambio, con respecto a sus superiores, no lo están en todo, sino en determinadas materias, y en éstas los superiores son intermedios entre Dios y sus súbditos. En las otras cosas, sin embargo, están sometidos inmediatamente a Dios, que los instruye por la ley natural o por la escrita.

3. Los religiosos hacen profesión de obediencia en cuanto a las observancias regulares, y de acuerdo con su regla se someten a sus superiores. Por lo tanto, están obligados a obedecer sólo en aquello que puede pertenecer a la vida regular. Tal es la obediencia suficiente para conseguir la salvación eterna. Mas, si quieren obedecerles en otras materias, pertenecerá en este caso a un grado superior de perfección, siempre que no sean contrarias a Dios o contra la regla profesada; porque tal obediencia sería ilícita.

Así, pues, cabe distinguir tres clases de obediencia: una, la obediencia suficiente para la salvación eterna, que obedece en lo que está mandado; otra, la obediencia perfecta, que obedece en todo lo que es lícito; otra, la obediencia indiscreta, la que obedece incluso en las cosas ilícitas.

Artículo 6

¿Deben los cristianos obedecer al poder secular?

Objeciones por las que parece que los cristianos no están obligados a obedecer a las autoridades seculares.

1. Porque sobre aquel texto de Mt 17,25: Luego los hijos están exentos,

dice la Glosa : Si en cualquier reino los hijos del rey que allí reina están exentos, sigúese que los hijos de un rey universal deben estarlo en todos los reinos. Pero los cristianos por la fe en Cristo han pasado a ser hijos de Dios, según aquella frase de Jn 1,12: Dioles poder de llegar a ser hijos de Dios a aquellos que creen en su nombre. Luego no tienen obligación de obedecer al poder secular.

2. en Rom 7,4 leemos: Habéis muerto con respecto a la ley por el cuerpo de Cristo, refiriéndose a la ley divina del Antiguo Testamento. Pero la ley humana, por la que los hombres deben sumisión al poder secular, es inferior a la ley divina del Antiguo Testamento. Por tanto, con más razón los hombres, por haber llegado a ser miembros del cuerpo de Cristo, quedan exentos de la ley de sujeción con que estaban obligados a obedecer a las autoridades seculares.

3. Los hombres no están obligados a obedecer a los ladrones que por fuerza los oprimen. Pero San Agustín dice, en el IV De Civ. Dei : Sin justicia, ¿qué son los reinos sino grandes latrocinios? Luego, por el hecho de que el dominio secular de los príncipes ordinariamente se ejerce injustamente o proviene de una usurpación injusta, parece que los cristianos no tienen obligación de obedecer a los príncipes seculares.

Contra esto: está lo que se nos dice en Tit 3,1: Amonéstales a que vivan sumisos a los príncipes y a las autoridades ; y en 1 Pe 2,13-14: Por amor de Dios estad sujetos a toda autoridad humana, ya sea al rey como soberano, y a a los jefes como delegados suyos.

Respondo: La fe en Cristo es el principio y la causa de nuestra justicia, según aquellas palabras de Rom 3,33: La justicia de Dios por la fe en Jesucristo. Así, pues, por la fe en Cristo no se destruye el orden de la justicia, sino que más bien se confirma. Ahora bien: este orden requiere que los inferiores obedezcan a sus superiores; pues, de otra manera, no podría conservarse el orden social. Luego por la fe en Cristo no quedan exentos los fieles de la obediencia a las autoridades seculares.

A las objeciones:

1. Como antes dijimos (a.1), la servidumbre de un hombre a otro afecta al cuerpo, no al alma, la cual permanece libre. Mas en el estado actual de esta vida, la gracia de Cristo nos libra de los defectos del alma, no de los del cuerpo, como nos consta por las palabras del Apóstol (Rom 7,25), el cual dice de sí mismo que con la mente sirve a la ley de Dios; con la carne a la ley del pecado. Y, en consecuencia, quienes son hechos hijos de Dios por la gracia están libres de la servidumbre espiritual del pecado, pero no de la servidumbre corporal por la que deben sumisión a sus señores temporales, como dice la Glosa sobre aquellas palabras de 1 Tim 6,1: Todos los siervos que están bajo el yugo de la servidumbre, etc.

2. La antigua ley era figura del Nuevo Testamento, y por serlo, debió cesar al llegar la verdad. Mas no hay semejanza entre esto y la ley humana, por la que un hombre está sometido a otro. Y, aparte de esto, aun por la ley divina está un hombre obligado a obedecer a otro hombre.

3. El hombre tiene obligación de obedecer a las autoridades seculares en tanto lo exija el orden de la justicia. Por consiguiente, si su poder de gobernar no es legítimo, sino usurpado, o mandan cosas injustas, el súbdito no está obligado a obedecerles, a no ser en casos excepcionales, para evitar el escándalo o peligro.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 104

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 105

Cuestión 105. La desobediencia

Trataremos a continuación de la desobediencia (cf. q.104). Sobre esta materia formulamos dos preguntas:

1. ¿Es pecado mortal?
2. ¿Es el más grave de los pecados?

Artículo 1

¿La desobediencia es pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la desobediencia no es pecado mortal.

1. Porque todo pecado es una desobediencia, como consta por la definición de San Ambrosio ya citada. Luego, si fuese pecado mortal, todo pecado sería mortal.

2. dice San Gregorio, XXXI Moral. , que la desobediencia nace de la vanagloria. Pero la vanagloria no es pecado mortal. Luego tampoco la desobediencia.

3. entonces se dice de alguien que es desobediente cuando no cumple un precepto de su superior. Pero los superiores, a menudo, multiplican con tal exceso sus preceptos, que raras veces o nunca pueden cumplirse todos ellos. Luego si la desobediencia fuese pecado mortal, se seguiría de ahí que el hombre no podría evitar el pecado mortal, lo cual es inadmisibile. Por tanto, la desobediencia no es pecado mortal.

Contra esto: está el hecho de que en Rom 1,30 y en 2 Tim 3,2 se enumera entre otros pecados mortales el ser desobediente a sus padres.

Respondo: Como queda dicho (q.24 a.12; q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5), pecado mortal es el que va en contra de la caridad, causa de la vida espiritual. Y por la caridad amamos a Dios y al prójimo. Ahora bien: la caridad para con Dios exige el que se obedezca a sus mandatos, como queda dicho (q.24 a.12; q.104 a.3). Y, por tanto, la desobediencia a los preceptos divinos, como contraria a la caridad divina, es pecado mortal. Pero entre los preceptos divinos figura el de obedecer también a los superiores. Y así, incluso esa desobediencia con que se incumple el precepto de los superiores constituye un pecado mortal, como contrario al amor de Dios, según aquel texto de Rom 13,2: Quien resiste a la autoridad, resiste a lo que Dios tiene decretado. Va además en contra del amor debido al prójimo, en cuanto que, como superior y prójimo, se le priva de la obediencia que se le debe.

A las objeciones:

1. Aquella definición de San Ambrosio se refiere al pecado mortal, que es donde se hallan completos los elementos esenciales del pecado. Porque el pecado venial no es desobediencia, ya que no va contra un precepto, sino al margen de él.

Ni tampoco todo pecado mortal es desobediencia, hablando con propiedad y en absoluto. Lo es sólo cuando se desprecia el precepto. Porque los actos morales se especifican por el fin. Pero, al obrar contra el precepto no porque se lo desprecie, sino por otros motivos, hay desobediencia material únicamente; pero formalmente pertenece a otra especie de pecado.

2. La vanagloria desea hacer ostentación de excelencia; y porque parece haber cierta excelencia en que el hombre no se someta a los preceptos de otro, es por lo que la desobediencia nace de la vanagloria . Por otra parte, nada impide que el pecado mortal provenga del venial, siendo como es el venial predisposición para el mortal.

3. Nadie está obligado a lo imposible. Por tanto, si un superior amontona

preceptos sobre preceptos, de suerte que al súbdito le sea imposible cumplirlos, esto le sirve de excusa y no peca. Por eso los superiores deben evitar el exceso de preceptos.

Artículo 2

¿La desobediencia es el pecado más grave?

Objeciones por las que parece que la desobediencia es el pecado más grave.

1. Leemos en 1 Re 15,23: Como el pecado de adivinación es el de rebelión; y como el idolatrar el negarse a obedecer. Pero la idolatría es el mayor de los pecados, como queda dicho (q.94 a.3). Luego la desobediencia es el pecado más grave.

2. llamamos pecado contra el Espíritu Santo al que aparta los obstáculos que hay para el pecado, conforme a lo dicho (q.14 a.2). Pero la desobediencia desprecia el precepto, que es el que primordialmente retrae del pecado a los hombres. Luego la desobediencia es pecado contra el Espíritu Santo y, por consiguiente, es el más grave de los pecados.

3. dice el Apóstol (Rom 5,19) que por la desobediencia de uno se constituyeron en pecadores muchos. Pero la causa, según parece, es más que el efecto. Luego la desobediencia es, según parece, un pecado más grave que los otros que son causados por ella.

Contra esto: está el hecho de que es más grave despreciar al que manda que despreciar su mandato. Pero algunos pecados van contra la misma persona del que manda, como, sin lugar a duda, ocurre en el de blasfemia u homicidio. Luego la desobediencia no es el pecado más grave.

Respondo: No todos los pecados de desobediencia son iguales; porque una desobediencia puede ser más grave que otra de dos modos. Primero, por parte del que manda. Pues, aunque el hombre debe poner todo cuidado en obedecer a cualquier superior, sin embargo, es mayor el deber de obedecer al que manda más que a los que mandan menos. La prueba de ello es que el precepto del inferior se incumple cuando el superior mayor ha mandado lo contrario. De donde se sigue que tanto es más grave la desobediencia cuanto mayor sea la superioridad de quien manda. Y, según esto, desobedecer a Dios es más grave que desobedecer a los hombres. Segundo, por parte de los preceptos: pues el que manda no quiere que todos ellos se cumplan por igual, porque todo hombre prefiere a lo demás el fin y lo más próximo al fin. Por lo cual, tanto es más grave la desobediencia cuanto mayor es el empeño del superior en que se cumpla el precepto que el súbdito deja sin cumplir. Y tratándose de los preceptos de Dios, es evidente que tanto es más grave la desobediencia cuanto es mayor el bien sobre el que versa el precepto. Porque, estando la autoridad divina naturalmente inclinada hacia el bien, cuanto mejor sea una cosa tanto más quiere Dios que se cumpla. Y así, quien desobedece al precepto que trata del amor de Dios peca más gravemente que el desobediente en el precepto del amor al prójimo. En cambio, la voluntad del hombre no siempre se inclina con mayor atractivo a lo mejor. Y, en consecuencia, cuando nuestra obligación procede únicamente de un precepto humano, no es el pecado más grave por el hecho de omitir un bien mayor, sino por incumplir lo que prefiere la persona que nos manda.

Según esto, conviene comparar unos con otros los diversos grados de pecado, atendiendo a los diversos grados de desobediencia. Pues la desobediencia con que se desprecian los mandamientos de Dios, ya en cuanto desobediencia es

pecado más grave que pecar contra los hombres, si se prescinde, claro está, de lo que ello tiene de desobediencia a Dios. Digo esto porque quien peca contra el prójimo obra asimismo contra el mandato de Dios. No obstante, si se despreciara el precepto de un bien mayor, el pecado sería aún más grave. Por otra parte, la desobediencia con que se desprecia el precepto de un hombre es más leve que el pecado con que se desprecia su misma persona, porque del respeto a ésta debe proceder el que se tiene al precepto. Y del mismo modo los pecados que implican desprecio directo de Dios, como la blasfemia y otros por el estilo, son más graves --y esto aunque mentalmente se prescinda de lo que hay en ellos de desobediencia-- que los pecados en que se desprecia únicamente el precepto divino.

A las objeciones:

1. La comparación que hace Samuel no es de igualdad, sino de semejanza; porque la desobediencia redundaba en desprecio de Dios como la idolatría, aunque no tanto.

2. No toda desobediencia es pecado contra el Espíritu Santo, sino solamente aquella en que se procede con obstinación. Porque no todo desprecio de lo que impide pecar constituye un pecado contra el Espíritu Santo, pues, de ser así, todo desprecio de un bien lo sería, habida cuenta de que cualquier bien puede impedir que el hombre peque; antes bien, lo que constituye un pecado de esta clase es el desprecio de aquellos bienes que llevan directamente al arrepentimiento y al perdón de los pecados.

3. El primer pecado de nuestro primer padre, de quien el pecado manó y llegó a todos, no fue el de desobediencia como pecado especial, sino el de soberbia, que le indujo a desobedecer. Por eso el Apóstol, en el texto citado, parece que toma la desobediencia en sentido general, como algo que forma parte de todo pecado.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 105

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 106

Cuestión 106. El agradecimiento o gratitud

Trataremos a continuación del agradecimiento o gratitud (cf. q.31, introd.) y de la ingratitud (q.107).

Acerca de la gratitud planteamos seis problemas:

1. ¿La gratitud es virtud especial distinta de las otras?
2. ¿Quién está más obligado a dar gracias a Dios: el inocente o el penitente?
3. ¿Está obligado siempre el hombre a dar gracias por los beneficios humanos?
4. ¿Se debe diferir la acción de gracias?
5. ¿Debe guardar proporción la gratitud con el beneficio recibido o con el afecto del donante?
6. ¿Conviene recompensar el beneficio recibido con otro mayor?

Artículo 1

¿Es la gratitud una virtud especial distinta de las otras?

Objeciones por las que parece que la gratitud no es virtud especial distinta de las otras.

1. Porque los mayores beneficios los recibimos de Dios y de nuestros padres. Pero el honor que rendimos a Dios pertenece a la virtud de la religión, y el rendido a nuestros padres, a la virtud de la piedad. Luego el agradecimiento o gratitud no es una virtud distinta de las demás.

2. Más aún: la retribución proporcional corre a cargo de la justicia conmutativa, como consta por lo que dice el Filósofo en V Ethic. Pero la acción de gracias pretende servir de retribución, como él nos dice allí mismo. Luego la acción de gracias, que es lo propio de la gratitud, es acto de la justicia, y la gratitud, por lo mismo, no es virtud especial distinta de las demás.

3. la recompensa es uno de los requisitos para la conservación de la amistad, como consta por lo que dice el Filósofo en VIII y IX Ethic. Pero la amistad guarda estrecha relación con todas las virtudes por las que el hombre es amado. Por tanto, el agradecimiento o gratitud, cuyo acto es recompensar los beneficios, no es virtud especial.

Contra esto: está el que Tulio menciona la gratitud como parte especial de la justicia.

Respondo: Como anteriormente dijimos (1-2 q.60 a.3), según las diversas causas por las que estamos en deuda, deben distinguirse unas de otras las razones que nos obligan a pagar lo que debemos, teniendo en cuenta, eso sí, que siempre lo menor debe estar comprendido en lo mayor. Ahora bien: en Dios está la causa primaria y principal de nuestras deudas: por ser el primer principio de todos nuestros bienes. La segunda causa se halla en nuestros padres, por ser el principio próximo de nuestra generación y educación. La tercera se encuentra en las personas superiores en dignidad, de quienes nos vienen los beneficios comunes. La cuarta, en un bienhechor cualquiera de quien recibimos algún beneficio particular y privado, por lo que de forma especial le quedamos obligados. Por consiguiente, siendo así que no debemos a ninguno de los bienhechores de quienes recibimos beneficios particulares todo cuanto debemos a Dios, a nuestros padres o a las personas superiores en dignidad: de ahí el que después de la religión, por la que damos el culto debido a Dios, la piedad, por la que lo damos a nuestros padres, la observancia, por la que a las personas superiores en dignidad, está el agradecimiento o gratitud que gracia por gracia

recompensa a nuestros bienhechores. Se distingue esta última virtud de las antes mencionadas, como cualquiera de las que están después de la que le precede, en que no es tan perfecta como ella.

A las objeciones:

1. Lo mismo que la religión se identifica con la piedad por excelencia, se identifica también con el agradecimiento y gratitud en grado sobreeminente. De ahí que a la acción de gracias a Dios se la cuente (q.83 a.17) entre los actos de la religión.

2. La retribución proporcional pertenece a la justicia conmutativa cuando se la considera como débito legal; por ejemplo, cuando con pacto se estipula el pagar tanto por tanto. En cambio, la virtud del agradecimiento o gratitud tiene por objeto la retribución con que uno paga libremente una deuda de pura cortesía. Es por lo que la gratitud agrada menos cuando es obligada, como dice Séneca en el libro De Benef. .

3. Como la verdadera amistad se fundamenta sobre la virtud, todo lo que en el amigo es contrario a la virtud es impedimento para la amistad, y cuanto hay en él de virtuoso es una invitación a la amistad. Según esto, la amistad se 6. L.3 c.7: DD 168. 7. C.7: ML 32,681. conserva mediante la recompensa de los beneficios; aun cuando tal recompensa pertenezca especialmente a la virtud de la gratitud.

Artículo 2

¿Debe el inocente más gratitud a Dios que el penitente?

Objeciones por las que parece que debe más gratitud a Dios el inocente que el penitente.

1. Cuanto mayor es el bien recibido de Dios tanto mayor gratitud se le debe. Pero es mayor el don de la inocencia que el de la recuperación de la justicia. Luego, según parece, tiene mayor obligación de dar las gracias el inocente que el penitente.

2. se le debe amor al bienhechor, lo mismo que se le debe gratitud. Pero San Agustín dice en el II Confess. : ¿Qué hombre hay que, considerando su flaqueza, ose atribuir a sus fuerzas su castidad y su inocencia, como si le fuese menos necesaria tu misericordia, con que perdonas los pecados a los que a ti se convierten? Y añade después: Por eso, que él te ame otro tanto y aún más que yo; pues ve que el mismo que me sacó de las enfermedades tan graves de mis pecados, ese mismo hizo que él no enfermase con pecados de la misma gravedad. Luego el inocente debe aún mayor gratitud a Dios que el penitente.

3. cuanto más continuado es el beneficio gratuito tanto mayor es la gratitud que se debe por él. Pero el beneficio de la gracia divina es más continuo en el inocente que en el penitente, pues dice San Agustín : Atribuyo a tu gracia y a tu misericordia el que disipases mis pecados como se derrite el hielo. A tu gracia atribuyo también todo el mal que no hice, pues ¿qué hay que no pudiera hacer? Confieso que todo se me ha perdonado: el mal que hice por propia iniciativa y el mal en que no incurrí porque tú me guiaste. Por tanto, más obligado está a la gratitud el inocente que el culpable.

Contra esto: está lo que leemos en Lc 7,42-43: A quien más se le perdona, más ama. 8 Confess. l.2 c.7: ML 32,681. Luego, por la misma razón, más obligado está a mostrarse agradecido.

Respondo: Lo que es objeto de gratitud por parte de la persona favorecida es la gracia que ella recibió del bienhechor. Por lo que, donde la gracia es mayor

por parte del donante, se requiere por parte del donatario una gratitud mayor. Ahora bien: gracia es aquello que se da gratis; y, según esto, por parte del donante, la gracia puede ser mayor de dos maneras. En primer lugar, por la cantidad del don. Y de este modo el inocente debe mayor gratitud, porque, hablando en absoluto, Dios, en igualdad de condiciones, le concede un don mayor.

En segundo lugar, la gracia puede decirse que es mayor en cuanto más gratuitamente se concede. Y, según esto, debe agradecerla más el penitente que el inocente, por ser más gratuito lo que Dios le da, ya que siendo digno de castigo, a pesar de ello se le da la gracia. Así, pues, a pesar de que el don hecho al inocente sea, si se lo considera en absoluto, mayor, sin embargo, el del penitente, por lo que se refiere a su persona, es mayor, como es mayor para el mendigo una pequeña limosna que un gran regalo para un rico. Y, porque los actos versan sobre lo singular y concreto, en el terreno de la acción se da más importancia a lo que las cosas son aquí y ahora que a lo que son en sí mismas, como dice el Filósofo en el III Ethic. acerca del voluntario e involuntario.

A las objeciones: es evidente por lo expuesto. .

Artículo 3

¿Debe gratitud el hombre a todo bienhechor?

Objeciones por las que parece que el hombre no debe mostrarse agradecido a todo bienhechor.

1. Puede uno beneficiarse a sí mismo como también a sí mismo puede hacerse daño, según aquellas palabras del Eclo 14,5: Quien para sí mismo es malo, ¿para quién será bueno? Pero el hombre no puede mostrar gratitud hacia sí mismo, pues la gratitud, según parece, pasa de un sujeto a otro. Luego no debemos gratitud a todo bienhechor.

2. la gratitud es recompensa de la gracia. Pero algunos beneficios no se hacen con gracia, sino más bien de manera humillante, tarde y a regañadientes. Luego no siempre debemos gratitud al bienhechor.

3. a nadie se le debe gratitud por buscar su propia utilidad. Pero algunos, a veces, hacen beneficios buscando su propia utilidad. Luego a los tales no se les debe gratitud.

4. al siervo no se le debe agradecimiento, porque su mismo ser pertenece a su señor. Pero hay veces en que un siervo hace un beneficio a su señor. Luego no a todo bienhechor se le debe gratitud.

5. nadie está obligado a lo deshonesto o inútil. Pero a veces el bienhechor goza de una posición muy desahogada y sería inútil darle cosa alguna como recompensa por el beneficio recibido. En otros casos sucede que el bienhechor, antes virtuoso, se da al vicio y, por tanto, no parece honesto recompensarlo. En ocasiones, también, quien recibe el beneficio es pobre y de ninguna manera lo puede recompensar. Por tanto, parece que no siempre está obligado el hombre a la gratitud.

6. nadie debe hacer por otro lo que a éste no le conviene, sino que le perjudica. Pero a veces la recompensa del beneficio es nociva o inútil para el recompensado. Luego no siempre debe ser recompensado el beneficio con el agradecimiento.

Contra esto: están estas palabras de 1 Tes, últ., 18: Sed agradecidos en todo.

Respondo: Todo efecto tiene un movimiento natural de retorno a su causa.

Por eso dice Dionisio, en el primer capítulo De Div. Nom. , que Dios mueve hacia sí todas las cosas, como causa de todas ellas, porque lo normal es que el efecto se ordene al fin del agente. Pero es evidente que el bienhechor, en cuanto tal, es causa del beneficio. Por lo que el mismo orden natural exige que quien recibe un beneficio se sienta movido a expresar su gratitud al bienhechor mediante la recompensa, según su propia condición y la de aquél. Y, como antes se dijo acerca del padre (q.101 a.2), también al bienhechor en cuanto tal se le deben honor y respeto porque tiene razón de principio; pero, en casos excepcionales, se le debe socorrer o alimentar, si es que lo necesita.

A las objeciones:

1. Según las palabras de Séneca en V De Benef. , así como no es liberal quien consigo mismo es generoso; ni clemente quien consigo es indulgente; ni misericordioso el que se compadece de sus propios males, sino el que se porta así con otros; del mismo modo, nadie se hace beneficios a sí mismo, sino que obedece a una tendencia natural que le lleva a desechar lo nocivo y apetecer lo provechoso. Por tanto, en lo que a sí mismo se refiere, no han lugar la gratitud e ingratitud, porque nada puede el hombre negarse a sí mismo si no es por mortificación. Sin embargo, de un modo metafórico, lo que en sentido propio se refiere a los demás se lo aplica uno a sí mismo, como dice el Filósofo en V Ethic. acerca de la justicia, considerando las diversas partes de que el hombre está compuesto como personas distintas.

2. Lo propio de un alma grande es prestar más atención a lo bueno que a lo malo. Por tanto, si alguien hizo un beneficio con malos modales, no por eso en quien lo recibe cesa del todo el deber de agradecerse, aunque menos, eso sí, que si hubiera procedido del modo debido, puesto que también el beneficio es menor, ya que como dice Séneca en II De Benef. : Es mucho lo que ganó la presteza, mucho lo perdido por morosidad.

3. , como leemos en VI De Benef. de Séneca, importa mucho saber si el bienhechor nos favorece por propio interés o por interés suyo y nuestro. El que sólo se preocupa de sí mismo, y nos favorece porque de otro modo no puede obtener beneficios, me parece que viene a ser como quien suministra forraje a su ganado. Si, a pesar de todo, me admitió en su compañía, si pensó en los dos, soy ingrato e injusto si no me alegro de que le haya aprovechado a él lo que me aprovechó a mí. Es el colmo de la malicia el no llamar beneficio sino a lo que incomoda de algún modo al que lo hace.

4. Como dice Séneca en III De Benef. , cuando el siervo hace lo que a un siervo se le suele exigir, eso no es otra cosa que un servicio; cuando hace más de lo que como siervo está obligado a hacer, eso es ya un beneficio. Pues desde el momento en que pasa a actuar por afecto de amigo, su trabajo comienza a llamarse beneficio. Por tanto, también se debe gratitud a los siervos que trabajan algo más de lo debido.

5. Tampoco un pobre es ingrato si hace lo que está de su parte. Porque, así como el beneficio consiste más que en el efecto en el afecto, de igual modo en la gratitud lo principal es el afecto. Por lo cual escribe Séneca en II De Benef. : Quien recibe con muestras de gratitud un beneficio, pagó ya su primera pensión. Demostremos efusivamente lo agradecidos que estamos por los beneficios recibidos, y hablemos de ello no sólo cuando el bienhechor nos oye, sino en todas partes.

De esto se deduce cuán grande es la recompensa del beneficio con que se paga al bienhechor acomodado al darle muestras de reverencia y honor. De ahí el

que el Filósofo diga en VIII Ethic. que al que tiene de todo, se le debe pagar con muestras de respeto; al pobre, con dinero. Y Séneca dice en VI De Benef. : Hay muchos medios de devolver a los afortunados lo que les debemos, como lo son: un consejo dado con lealtad, el trato frecuente, el lenguaje corriente y agradable sin adulación. Por tanto, no es necesario que el hombre desee que sea pobre o miserable el bienhechor para poder recompensar el beneficio. Porque, como escribe Séneca en VI De Benef. : si eso deseases para quien no te ha hecho ningún beneficio, tal deseo sería infrahumano. ¡Cuánto más desearlo para un bienhechor!

Mas, si nuestro bienhechor se ha pervertido, se le debe recompensar conforme al estado en que se encuentra, a saber: procurando que vuelva al buen camino, si es posible. Y si, por razón de su malicia, es incurable, en este caso es moralmente distinto de lo que era y, por tanto, no se debe recompensar su beneficio como antes. No obstante, quedando a salvo la propia honradez, se debe hacer lo posible por conservar el recuerdo del beneficio prestado, como evidencian las palabras del Filósofo en IX Ethic. .

6. Tal como acabamos de decir (ad 5), la recompensa de un beneficio es sobre todo fruto del afecto. Por lo tanto, debe hacerse del modo que resulte más útil. Mas si luego, por negligencia del bienhechor se vuelve en contra de él y le hace daño, la culpa no es imputable al retribuyente. De ahí lo que nos dice Séneca en VII De Benef. : Estoy obligado a recompensar; pero no a cuidar y proteger lo que he devuelto.

Artículo 4

¿Se debe recompensar inmediatamente el beneficio?

Objeciones por las que parece que el hombre debe recompensar inmediatamente el beneficio.

1. La deuda sin plazo fijo debemos pagarla cuanto antes. Pero no hay plazo alguno establecido para la recompensa de los beneficios, y éstos, a pesar de todo, como queda dicho (a.3), constituyen una deuda. Luego el hombre tiene obligación de recompensarlos cuanto antes.

2. parece que un bien es tanto más laudable cuanto mayor es el fervor con que se hace. Pero del fervor espiritual procede, al parecer, el que uno se retrase en hacer lo que debe. Luego parece que lo más laudable es recompensar inmediatamente el beneficio recibido.

3. dice Séneca en II De Benef. que lo propio del bienhechor es obrar de buena gana y pronto. Pero la recompensa debe parecerse en todo al beneficio. Luego debe ser inmediata.

Contra esto: está lo que Séneca dice en IV De Benef. : La presteza en devolver no es propia de un hombre agradecido, sino de un deudor.

Respondo: Así como al hacer un beneficio deben tenerse en cuenta estas dos cosas: el afecto y el don, con las dos también hay que contar cuando se trata de recompensarlo. Y en lo que se refiere al afecto, la recompensa debe llegar en seguida. De ahí las palabras de Séneca en II De Benef. : ¿Quieres agradecer debidamente un beneficio? Recíbelo con agrado.

Mas, en cuanto al don, debe esperarse un tiempo en que la recompensa sea útil al bienhechor; porque si, inoportunamente, quiere uno devolver en seguida un regalo por otro, tal recompensa no parece acto virtuoso. Pues, conforme dice Séneca en TV De Benef. : El que desea pagar demasiado pronto, es a disgusto deudor; y quien debe a disgusto es un ingrato.

A las objeciones:

1. La deuda legal debe pagarse inmediatamente: si así no fuese, no se respetaría la igualdad de la justicia, al retener uno lo ajeno contra la voluntad de su dueño. En cambio, la deuda moral depende de la honradez del deudor. Y, por tanto, debe satisfacerse a su debido tiempo, tal como lo exige la recta razón de la virtud .

2. El fervor de la voluntad no es virtuoso si no respeta el orden de la razón. Y, por tanto, no merece elogio el que por tal fervor hace las cosas antes de lo que debe.

3. También los beneficios se han de hacer a su debido tiempo, y llegado el tiempo oportuno no se deben diferir; y esto mismo debe observarse cuando se trata de recompensarlos.

Artículo 5

La recompensa de los beneficios, ¿se ha de medir según el afecto del bienhechor o según el efecto que con ellos se consigue?

Objeciones por las que parece que la recompensa de los beneficios no se ha de medir según el afecto del bienhechor, sino según el efecto que con ellos se consigue.

1. A los beneficios se les debe recompensa. Pero el beneficio, como su nombre indica, consiste en el efecto. Luego la recompensa debe valorarse según el efecto.

2. la gratitud, recompensa de los beneficios, es parte de la justicia. Pero la justicia se propone establecer la igualdad entre lo dado y lo recibido. Luego también en la recompensa de los beneficios se ha de prestar más atención al efecto logrado que al afecto del bienhechor.

3. nadie puede valorar lo que ignora. Pero sólo Dios conoce el afecto interior. Por tanto, la recompensa de los beneficios no puede valorarse por el afecto.

Contra esto: está lo que dice Séneca en I De Benef. : A veces estamos más obligados a quien nos hizo pequeños favores con gran generosidad, pues lo que nos dio, aunque poco, nos lo dio de buena gana.

Respondo: Que la recompensa de un beneficio puede pertenecer a tres virtudes: a la justicia, a la gratitud y a la amistad. A la justicia, cuando tiene carácter de deuda legal, como en el préstamo y en casos parecidos. En la recompensa entonces debe atenderse a la cantidad dada.

A la amistad y a la gratitud pertenece recompensar el beneficio en cuanto deuda moral; aunque de distinta manera en cada caso. Porque en la recompensa de la amistad hemos de tener en cuenta la causa de la misma. Y así en la amistad causada por la utilidad, la recompensa debe atenderse al provecho derivado del beneficio. En cambio, en la amistad cuya causa es la virtud, a la hora de recompensar, debe atenderse a la voluntad y afecto del bienhechor, porque esto es lo que principalmente se requiere para la virtud, como leemos en el VIII Ethic. . De manera similar también, puesto que el aspecto que la gratitud considera en el beneficio es su gratuidad --y esto depende del afecto--, por eso en la recompensa de un favor se presta más atención al afecto del que lo hace que al resultado obtenido.

A las objeciones:

1. Todo acto moral depende de la voluntad. De ahí que el beneficio, en lo que tiene de laudable, y merecedor de recompensa, consiste materialmente en el

efecto, pero formal y principalmente en la voluntad. Es por lo que dice Séneca en I De Benef. : El beneficio no consiste en lo que se hace o se da, sino en la buena disposición de ánimo del que lo hace o lo da.

2. La gratitud es parte de la justicia, no como especie de un género, sino porque en cierto modo se reduce al género de justicia, como antes se dijo (q.80). Por lo tanto, no se requiere que sea uno mismo el aspecto de la deuda que se considera en una y otra virtud.

3. El afecto del hombre en sí mismo sólo Dios lo ve, lo que no impide que los hombres puedan llegar a conocerlo también en la medida en que se manifiesta por ciertas señales. Y así el afecto del bienhechor se conoce por el mismo modo de hacer el beneficio, por ejemplo, en que lo hace con alegría y prontitud.

Artículo 6

¿Conviene que la recompensa sea mayor que el beneficio recibido?

Objeciones por las que parece que la recompensa no debe ser mayor que el beneficio recibido.

1. Porque a algunas personas, como, por ejemplo, a nuestros padres, no podemos ni siquiera darles una recompensa igual, como dice el Filósofo en VIII Ethic. . Pero las virtudes no aspiran a lo imposible. Luego la recompensa tampoco tiende a ser más que el favor recibido.

2. si alguien recompensa un beneficio de otro dándole más de lo que de él recibió, con esto, por así decirlo, le hace un nuevo beneficio. Pero un nuevo beneficio merece su recompensa. Luego el primer bienhechor se verá obligado a ofrecer en recompensa un beneficio mayor, y esto llevaría a un proceso infinito. Ahora bien: la virtud no consiste en intentar lo que no tiene fin, porque esto, lo infinito, desnaturaliza el bien, como leemos en IIMetaphys. . Luego la recompensa no debe superar al beneficio recibido.

3. la justicia consiste en la igualdad. Pero lo mayor supone exceso sobre la igualdad. Luego, como en toda virtud el exceso es vicioso, parece vicioso y opuesto a la justicia recompensar el beneficio recibido con otro mayor.

Contra esto: está lo que el Filósofo dice en V Ethic. : Es preciso obsequiar a quien nos hizo un favor, y que él de nuevo comience a favorecernos. Sucede esto cuando se retribuye dando algo de más. Luego la recompensa debe tender a dar algo mayor.

Respondo: Como antes expusimos (a.5), la recompensa de un favor lo que considera en el beneficio es la voluntad del bienhechor. Y en esto lo que parece más digno de encomio es el que se haya prestado gratuitamente un beneficio al que no había obligación de prestar. Así, pues, quien recibió un beneficio queda obligado, por decoro, a dar también algo gratis. Ahora bien: no parece que se dé nada gratis si no se sobrepasa la cantidad del beneficio recibido; porque, cuando la recompensa es menor o igual, parece que uno no da nada gratis, sino que devuelve lo que recibió . Por consiguiente, la recompensa tiende siempre a dar, si es posible, algo más .

A las objeciones:

1. Conforme a lo expuesto (a.3 ad 5), en la recompensa de un beneficio se debe prestar más atención al afecto con que se hizo que a su efecto. Así, pues, si consideramos el efecto del beneficio que un hijo ha recibido de sus padres, es decir, la existencia y la vida, nada igual podrá entregarles como recompensa, tal como dice el Filósofo. En cambio, si a lo que atendemos es a la voluntad de quien hace y recompensa el beneficio, entonces sí puede el hijo dar a sus padres

más de lo que ha recibido, como dice Séneca en III De Benef. . Y aun en el caso de que nada pueda, para que haya gratitud basta sólo la voluntad de dar una recompensa.

2. La deuda de gratitud se deriva de la caridad, y la caridad es tal que cuanto más se paga más se debe, según aquel texto de Rom 13,8: Nadie tenga deudas con otros, a no ser la del amor mutuo. Y, por tanto, no hay inconveniente alguno en que la deuda de gratitud sea interminable .

3. Así como en la justicia, virtud cardinal, se atiende a la igualdad entre cosa y cosa, así en la gratitud se presta atención a la igualdad entre las voluntades; es decir, que igual que al bienhechor le impulsó su voluntad a hacer un favor al que no estaba obligado, del mismo modo el favorecido debe dar como recompensa algo más de lo que recibió.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 106

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 107

Cuestión 107. La ingratitud

Trataremos a continuación acerca de la ingratitud (cf. q.106, introd.).
Sobre esta materia hacemos cuatro preguntas:

1. ¿La ingratitud es siempre pecado?
2. ¿La ingratitud es pecado especial?
3. ¿Toda ingratitud es pecado mortal?
4. ¿Debe evitarse el hacer beneficios al ingrato?

Artículo 1

¿La ingratitud es siempre pecado?

Objeciones por las que parece que la ingratitud no siempre es pecado.

1. Porque dice Séneca en De Benef. que ingrato es aquel que no recompensa el beneficio. Pero a veces no se podría hacer esto sin pecado, como en el caso del hombre que ayuda a otro hombre a pecar. Luego, como no es pecado abstenerse de pecar, parece que la ingratitud no siempre es pecado.

2. depende del pecador todo pecado, porque, como dice San Agustín, nadie peca en lo que no puede evitar. Pero a veces el pecador no puede evitar la ingratitud, por ejemplo, cuando no tiene con qué recompensar. Tampoco depende de nosotros el olvido, pese a la frase de Séneca en III De Benef. : el más ingrato de todos es el que se ha olvidado. Luego la ingratitud no siempre es pecado.

3. no parece que comete pecado quien no quiere deber una cosa, según aquel dicho del Apóstol en Rom 13,8: No debáis nada a nadie. Pero, como dice Séneca en IV De Benef. (c.40), quien nada quiere deber es un ingrato. Luego no siempre la ingratitud es pecado.

Contra esto: está que el Apóstol en 2 Tim 3,2 cita la ingratitud entre otros pecados cuando dice: Desobedientes a sus padres, ingratos, despiadados.

Respondo: Conforme a lo expuesto (q.106 a.1 ad 2; a.4 ad 1; a.6), el deber de gratitud es un deber de honestidad, exigido por la virtud. Pero en tanto una cosa es pecado en cuanto que se opone a la virtud. Por lo que resulta manifiesto que toda ingratitud es pecado.

A las objeciones:

1. La gratitud a lo que presta atención es al beneficio recibido. Y el que ayuda a otro a pecar, más que hacerle un beneficio lo que hace es perjudicarlo. Por tanto, no se le debe gratitud alguna, a no ser tal vez por su buena voluntad, si, por error, ayudó al pecado, creyendo ayudar al bien. Pero en un caso así no se le debe recompensar de tal manera que también a él se le ayude a pecar, porque eso no sería recompensa del bien sino del mal, y sería contraria a la gratitud.

2. Nadie queda excusado de la gratitud porque no puede dar cosa alguna, desde el momento en que para cumplir el deber de mostrarse agradecido basta únicamente con la voluntad, como se dijo (q.106 a.6 ad 1). El olvido del beneficio, por su parte, cae dentro del ámbito de la ingratitud: aunque no aquel que proviene de un defecto natural involuntario, sino el derivado de la negligencia. Porque, como dice Séneca en el III De Benef., el que se deja sorprender por el olvido demuestra bien a las claras que no pensó muchas veces en la recompensa.

3. El deber de gratitud se deriva de una deuda de amor, de la que nadie debe querer que le absuelvan. De ahí que el hecho de que alguien cargue con tal deber de mala gana parece provenir de falta de amor a la persona que le ha hecho el beneficio.

Artículo 2

¿La ingratitud es un pecado especial?

Objeciones por las que parece que la ingratitud no es un pecado especial.

1. Porque todo el que peca obra contra Dios, nuestro mayor bienhechor. Pero eso es siempre pecado de ingratitud. Luego la ingratitud no es un pecado especial.

2. ningún pecado especial pertenece a diversos géneros de pecados. Pero son diversos los géneros de pecado con que puede uno mostrarse ingrato; por ejemplo: difamando al bienhechor, robándole o perpetrando contra él vilezas por el estilo. Por tanto, la ingratitud no es un pecado especial.

3. dice Séneca en III De Benef. : Ingrato es el que aparenta no enterarse del beneficio recibido; ingrato el que no lo recompensa; ingrátísimo, el que se olvida de él. Pero no parece que estas ingratitudes pertenezcan a una misma especie de pecado. Luego la ingratitud no es un pecado especial.

Contra esto: está el que la ingratitud se opone a la gratitud o agradecimiento, que es una virtud especial. Por consiguiente, es un pecado especial.

Respondo: Todos los vicios por defecto reciben su denominación porque se oponen más a la virtud; como se opone más a la liberalidad la iliberalidad que la prodigalidad. Por su parte, a la virtud de la gratitud puede oponerse un vicio por exceso, tal como el recompensar por lo que no se debe o más pronto de lo que se debe, como consta por lo dicho (a.1 ad 1; q.106 a.4); pero más aún se le opone el vicio por defecto, porque en ella, conforme a lo ya explicado (q.106 a.6), se da incluso una cierta tendencia a excederse. En consecuencia, es de la falta de gratitud de donde, propiamente hablando, se toma el nombre de «ingratitud». Y todo defecto o privación se especifica por su hábito opuesto: pues la diferencia entre ceguera y sordera es la misma que hay entre la vista y el oído. Por consiguiente, así como la gratitud o agradecimiento es una virtud especial, la ingratitud asimismo es un pecado especial.

Tiene, sin embargo, la ingratitud diversos grados, escalonados según el orden que entre sí guardan los diversos requisitos de la gratitud. El primero es, por parte del hombre, el reconocimiento del beneficio recibido; el segundo, alabarlo y dar las gracias; el tercero, recompensarlo según las propias posibilidades y de acuerdo con las circunstancias de lugar y tiempo. Pero, habida cuenta de que lo último en la generación es lo primero en la corrupción, el primer grado de ingratitud consiste en no recompensar el beneficio; el segundo, en disimular, como demostrando con ello que no se ha recibido beneficio alguno; el tercero y más grave es no reconocerlo, ya sea olvidándose de él o de cualquier otro modo . Y porque la negación está comprendida en la afirmación opuesta, al primer grado de ingratitud corresponde devolver males por bienes; al segundo, mofarse del beneficio; al tercero, reputarlo como daño .

A las objeciones:

1. En todo pecado hay una ingratitud material para con Dios, en cuanto que el hombre hace algo que puede implicar ingratitud. Mas la ingratitud formal se da cuando hay desprecio actual del beneficio. Y esto constituye pecado especial.

2. Nada impide que la razón formal de un pecado se encuentre materialmente en varios géneros de pecados. Según esto, la razón de ingratitud se da en muchas clases de pecados.

3. Esos tres modos no son tres especies diversas, sino tres pecados diversos de una sola especie de pecado.

Artículo 3

¿La ingratitud es siempre pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la ingratitud es siempre pecado mortal.

1. A Dios más que a ningún otro se le debe gratitud. Pero no porque se peque venialmente se incurre en ingratitud para con Dios; de lo contrario, todo hombre sería un ingrato. Luego ninguna ingratitud es pecado venial.

2. conforme a lo dicho (q.24 a.12; 1-2 q.72 a.5), un pecado mortal lo es por ir en contra de la caridad. Pero la ingratitud se opone a la caridad, que es de donde procede el deber de gratitud, como antes dijimos (q.106 a.6 ad 2). Por tanto, la ingratitud siempre es un pecado mortal.

3. dice Séneca en II De Benef. : Esta es la ley del beneficio: que el bienhechor debe olvidarse de él lo antes posible; que el beneficiado debe recordarlo. Pero el motivo por el que aquél debe olvidarlo es, según parece, para que así desconozca el pecado del beneficiado si resulta que es un ingrato. Esto estaría de más si la ingratitud fuese un pecado venial. Por tanto, la ingratitud siempre es pecado mortal.

Contra esto: está el que a nadie se le debe poner en camino para pecar mortalmente. Ahora bien: como dice Séneca , a veces se debe engañar a la persona socorrida, de modo que reciba el beneficio sin saber de quién procede; lo que parece encaminar al beneficiado por la vía de la ingratitud. Luego la ingratitud no siempre es pecado mortal.

Respondo: Como consta por lo expuesto (a.2), se dice que uno es ingrato por dos motivos . Primero, por sola omisión, o sea, porque no se reconoce, o no se alaba, o no se recompensa el beneficio recibido. Y esto no siempre es pecado mortal. Ya que, como queda dicho (q.106 a.6), el deber de gratitud consiste en que el hombre dé generosamente algo a lo que no está obligado. Por tanto, si no lo da, no peca por omisión mortalmente. Es, sin embargo, pecado venial, pues tal proceder se debe a cierta negligencia o indisposición del hombre para la virtud. Puede ocurrir, no obstante, que incluso esta clase de ingratitud sea pecado mortal: o por razón del desprecio interior, o también por el carácter especial de lo omitido, que se le debe necesariamente al bienhechor o sin limitación de ninguna clase o sólo en caso de necesidad. El otro motivo por el que llamamos a uno ingrato es porque no se contenta con incumplir el deber de gratitud , sino que hace todo lo contrario. Y esto también será a veces mortal y en otros casos venial. Por lo demás, debe tenerse en cuenta que la ingratitud que proviene del pecado mortal es una ingratitud en lo esencial completa; mientras que la que proviene de un pecado venial contiene de ingratitud una pequeña dosis.

A las objeciones:

1. Por el pecado venial no se da una ingratitud perfecta para con Dios. Tiene, sin embargo, su dosis de ingratitud, en cuanto que el pecado venial pasa por alto ciertos actos de virtud con los que el hombre le muestra su agradecimiento.

2. La ingratitud que contiene el pecado venial no es contraria a la caridad, sino que está al margen de ella; porque no destruye el hábito de la caridad, sino que sólo elimina alguno de sus actos.

3. El mismo Séneca escribe en VII De Benef. : Se equivoca quien cree que, al decir que conviene que el bienhechor se olvide del bien que hizo, pretendemos borrar el recuerdo de una acción honrosa como la que más. Pues cuando decimos que no debe acordarse, queremos dar a entender que no debe contar públicamente ni jactarse de lo hecho.

4. El que ignora que recibió un beneficio no es ingrato al no recompensarlo, con tal de que interiormente esté dispuesto a hacerlo si lo conociera. Y es laudable en ocasiones el que se cuida de que la persona que recibe el beneficio no se entere, tanto para evitar la vanagloria, como lo hizo San Nicolás cuando introdujo a escondidas cierta cantidad de oro en una casa, queriendo evitar con esto toda popularidad, cuanto porque, obrando así, el beneficio es mayor, por el cuidado que se puso en evitar la vergüenza del beneficiado.

Artículo 4

¿Deben dejarse de hacer beneficios a los ingratos?

Objeciones por las que parece que a los ingratos hay que dejar de hacerles beneficios.

1. Se nos dice en Sab 16,29: La esperanza del ingrato se derretirá como el hielo hibernal. Pero no se derretiría tal esperanza si no hubiese que dejar de hacerle beneficios. Luego no se han de hacer beneficios al ingrato.

2. nadie debe dar a otro ocasión de pecar. Pero al ingrato que recibe un beneficio se le da ocasión de ser desagradecido. Por tanto, no deben hacerse beneficios a un ingrato.

3. En aquello en que uno peca, por eso ha de ser atormentado, como se nos dice en Sab 11,17. Pero el que es ingrato al beneficio recibido peca contra el beneficio. Luego se le debe privar de él.

Contra esto: está lo que se dice en Lc 6,35: El Altísimo es benigno con los ingratos y malos. Pero seremos hijos del Altísimo si le imitamos, como allí mismo leemos. Por tanto, no debemos privar de beneficios a los ingratos.

Respondo: Que, a propósito de los ingratos, deben considerarse dos cosas. Una, qué castigo merece el ingrato; y lo cierto es que, por serlo, merece que se le sustraiga el beneficio. Otra, qué es lo que debe hacer el bienhechor. Pues, primeramente, no debe precipitarse en su juicio acerca de la ingratitud; en efecto, no pocas veces acontece que uno es agradecido aunque no haya recompensado, como dice Séneca; porque quizá no se le ha presentado todavía posibilidad o la debida oportunidad para hacerlo. Y, en segundo lugar, debe proponerse como objetivo el trocar al ingrato en agradecido; efecto que si no logra con el primer beneficio, bien pudiera ser que con el segundo lo consiga. Y si, a pesar de multiplicar los beneficios, la ingratitud va en aumento y el beneficiado se hace cada vez peor, debe en este caso cesar en la prestación de beneficios.

A las objeciones:

1. El texto citado se refiere al castigo que se merece el ingrato.

2. Quien hace un beneficio a un ingrato no le da con ello ocasión de pecar, sino más bien de gratitud y de amor. Pero si el beneficiado toma de esto ocasión para su ingratitud, tal culpa no ha de imputarse al bienhechor.

3. El bienhechor no debe mostrarse en seguida con el ingrato como vengador, sino antes que todo como médico bondadoso, para sanarle con reiterados beneficios de su ingratitud.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 107

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 108

Cuestión 108. La venganza

Trataremos ahora de la venganza (cf. q.81, introd.).

Y acerca de ella hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Es lícita?
2. ¿Se trata de una virtud especial?
3. ¿De qué modo debe hacerse?
4. ¿Contra quiénes debe ejercerse?

Artículo 1

¿Es lícita la venganza?

Objeciones por las que parece que la venganza no es lícita.

1. Quien usurpa lo que es propio de Dios, peca. Pero la venganza pertenece en exclusiva a Dios, pues se nos dice en Dt 32,25: Para mí la venganza, y yo les daré su merecido. Luego toda venganza es ilícita.

2. no se tolera a la persona sobre la que se ejerce la venganza. Pero hay obligación de tolerar a los malos, según lo que sobre aquel texto de Cant 2,2: Como lirio entre cardos, dice la Glosa : No ha sido bueno quien no ha sido capaz de tolerar a los malos. Por tanto, no se debe tomar venganza de los malos.

3. la venganza se ejecuta por medio de castigos y éstos son causa del temor servil. Pero la ley nueva no es ley de temor, sino de amor, como dice San Agustín en Contra Adamantum . Por tanto, al menos en el Nuevo Testamento, no debe ejercerse la venganza.

4. decimos que se venga la persona que se desquita de las injurias con castigos. Pero, según parece, ni siquiera al juez le es lícito castigar a los que cometen algún delito contra él, pues escribe a este propósito el Crisóstomo en Super Mt. : Aprendamos con el ejemplo que Cristo nos da a soportar con magnanimidad las injurias que nos hacen; pero no toleremos ni siquiera el tener que oír las ofensas dirigidas contra Dios. Luego la venganza, según parece, es ilícita.

5. el pecado colectivo parece ser más nocivo que el pecado individual, pues se nos dice en Eclo 26,5-6: De tres cosas tiene miedo mi corazón: de la maledicencia en la ciudad, del motín de la muchedumbre y de la calumnia. Pero no se debe tomar venganza de un pecado colectivo, porque, comentando la Glosa aquel texto de Mt 13,29-30: Dejad que crezcan ambos: no vaya a suceder que arranquéis también el trigo, dice: No se debe excomulgar ni a la multitud ni al príncipe. Luego tampoco la otra venganza es lícita.

Contra esto: está el que nada debe esperarse de Dios sino lo que es bueno y lícito. Pero debemos esperar de Dios el poder vengarnos de los enemigos, pues leemos en Lc 17,7: ¿Dejará Dios de vengar a sus elegidos que claman a El día y noche?, como si dijese: «Cierto es que los vengará». Luego la venganza no es de suyo mala e ilícita.

Respondo: La venganza se lleva a cabo mediante algún mal penal impuesto al pecador. Por consiguiente, en la venganza se debe tener en cuenta la intención del vengador. Pues si lo que principalmente intenta es el mal de aquel de quien se venga y en él se complace, eso es totalmente ilícito; porque gozarse del mal de otro es odio, opuesto a la caridad con que debemos amar a todos los hombres. Ni vale el que alguien se excuse diciendo que intenta causar un daño a quien injustamente se lo causó a él, como tampoco queda uno excusado por odiar a quien lo odia. Pues no hay razón que justifique el que peque yo contra otro porque este primero pecó contra mí, lo que sería dejarse vencer por el mal, cosa

que prohíbe el Apóstol cuando dice (Rom 12,21): No debes dejarte vencer por el mal, sino que debes vencer el mal con el bien. En cambio, si lo que principalmente intenta el vengador es un bien, al que se llega mediante el castigo del pecador, por ejemplo, su enmienda o, por lo menos, el que se sienta cohibido, la tranquilidad de los demás, la conservación de la justicia y del honor debido a Dios, entonces puede ser lícita la venganza, siempre que queden a salvo las otras circunstancias debidas .

A las objeciones:

1. Quien ejerce la venganza sobre los malos según su jurisdicción no usurpa lo que es de Dios, sino que usa del poder que Dios le ha dado; pues, acerca del príncipe terreno, leemos en Rom 13,4 que es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal. Mas si alguien, fuera del orden establecido por Dios, ejerce la venganza, usurpa lo que es de Dios y, por consiguiente, peca.

2. Los malos son tolerados por los buenos en lo de soportar pacientemente, como conviene que sea, las injurias propias; pero no así las injurias contra Dios o contra el prójimo. Pues dice, a este propósito, el Crisóstomo en Super Mt. : Ser paciente en las injurias propias es digno de alabanza; pero disimular las injurias contra Dios es demasiado impío.

3. La ley del Evangelio es ley de amor. Por tanto, no se debe atemorizar con castigos a quienes hacen el bien por amor, que son los que, hablando con propiedad, pertenecen al Evangelio, sino solamente a quienes no se sienten movidos a hacer el bien por amor, los cuales, aunque forman parte de la Iglesia en cuanto al «número», no ocurre otro tanto en cuanto al «mérito».

4. La injuria contra una persona redundaba a veces en ofensa de Dios y la Iglesia, y entonces debe uno exigir reparación de la misma. Tal sucedió, evidentemente, en el caso de Elías, el cual hizo que descendiera fuego sobre los que vinieron a prenderle, conforme a lo escrito en 4 Re 1,9. Y otro tanto en el de Elíseo, que maldijo a los muchachos que se burlaban de él, como leemos en 4 Re 2,23. Y el papa Silvestre excomulgó a quienes le desterraron, como consta en XXIII, q.4 . Mas, por lo que se refiere a la injuria contra alguien que afecta únicamente a su propia persona, debe ser tolerada con paciencia si así conviene que se haga. Pues tales preceptos sobre la paciencia deben ser entendidos en cuanto a la disposición de nuestro espíritu, como dice San Agustín en el libro De serm. Dom. in monte .

5. La venganza del pecado de la colectividad toda entera debe recaer o sobre la totalidad, como en el caso de los egipcios, sumergidos en el mar Rojo por perseguir a los israelitas (Ex 14,22), y el de los sodomitas, que murieron todos (Gén 19,25); o sobre una gran parte de la misma, como en el castigo de los que adoraron al becerro. Pero a veces, si se espera la corrección de muchos, la severidad de la venganza debe ejercerse sobre unos pocos principales, con cuyo castigo escarmienten los demás, como mandó el Señor (Núm 25,4) ahorcar a los príncipes del pueblo por el pecado que el pueblo había cometido.

Mas, si no todos pecaron, sino tan sólo una parte, y es posible separar los buenos de los malos, se debe ejercer la venganza sobre éstos, si es que cabe hacerlo sin escándalo de los demás. De no ser así, se debe perdonar a todos y renunciar a la severidad.

Lo mismo debe decirse del príncipe a quien obedece la multitud. Se debe tolerar su pecado si no se le puede castigar sin escándalo del pueblo, a no ser que su pecado sea tal que cause más daño espiritual o temporal a sus súbditos que el

escándalo que se podría temer.

Artículo 2

¿Es la venganza una virtud especial, distinta de las demás?

Objeciones por las que parece que la venganza no es virtud especial distinta de las demás.

1. Así como a los buenos se les premia por las obras buenas, se castiga por sus malas obras a los malos. Pero el premio de los buenos no pertenece a una virtud especial, sino que es acto de la justicia conmutativa. Luego, por la misma razón, tampoco la venganza debe considerarse como virtud especial .

2. no se debe establecer una virtud especial ordenada a realizar aquellos actos para los que disponen suficientemente al hombre otras virtudes. Pero para vengar los agravios le disponen suficientemente la virtud de la fortaleza y el celo. Por tanto, no se debe poner la venganza como virtud especial.

3. a toda virtud especial se opone algún vicio especial. Pero a la venganza no se opone ningún vicio especial, según parece. Luego no es una virtud especial.

Contra esto: está el que Tulio la menciona como parte de la justicia.

Respondo: Como dice el Filósofo en II Ethic. , por naturaleza tenemos aptitudes para la virtud, aunque la perfección de las virtudes sólo se logra por acostumbrarse a ellas o por alguna otra causa. De donde se sigue que las virtudes nos capacitan para seguir del modo conveniente las inclinaciones naturales, que pertenecen al derecho natural. Y así, a toda inclinación natural determinada corresponde una virtud especial. Ahora bien: hay en la naturaleza una inclinación especial a rechazar lo nocivo, por lo que se dota a los animales del apetito irascible, además y aparte del concupiscible. El hombre, por su parte, rechaza lo nocivo o bien defendiéndose de las injurias para que no se le infieran, o bien vengándose de las ya inferidas, no con la intención de dañar, sino de alejar el daño. Esto es lo propio de la venganza, pues dice Tulio en su Rhetorica que la venganza es la virtud por la que, defendiéndose o vengándose, se rechaza la violencia o injuria y, en general, todo lo oscuro; esto es, lo ignominioso. Es, por lo tanto, una virtud especial.

A las objeciones:

1. Así como el pago de la deuda legal pertenece a la justicia conmutativa, mientras que el de la deuda moral, la que nace de un beneficio particular que nos han hecho, pertenece a la virtud de la gratitud, así también el castigo de los pecados como algo propio de la justicia pública es acto de la justicia conmutativa; mientras que aquel, cuyo objetivo es la inmunidad de una persona concreta, que rechaza las injurias que le hacen, es acto de la virtud de la venganza.

2. La fortaleza predispone a la venganza apartando impedimentos, esto es, quitando el temor del peligro inminente. Del celo, a su vez, por cuanto supone fervor del amor, brota la primera raíz de la venganza, en cuanto que es por celo por lo que uno venga las injurias contra Dios y el prójimo como propias; pues todo acto de cualquier virtud procede de la raíz de la caridad, porque, como dice San Gregorio en una de sus Homilías , carece de todo verdor la rama de las buenas obras si no brota de la raíz de la caridad.

3. A la venganza se oponen dos vicios. Uno, por exceso, a saber: el pecado de crueldad o sevicia, que se extralimita en el castigo. Otro, por defecto, como cuando se es demasiado remiso en la aplicación del castigo merecido; por lo que en Prov 13,24 se nos dice: Quien escasea en el uso del palo, odia a su hijo. La

virtud, pues, de la venganza consiste en guardar la proporción debida en el castigo, habida cuenta de todas las circunstancias .

Artículo 3

¿Debe llevarse a cabo la venganza aplicando los castigos de uso corriente entre los hombres?

Objeciones por las que parece que la venganza no debe llevarse a cabo con los castigos corrientes entre los hombres.

1. La aplicación de la pena de muerte a un hombre es en cierto modo arrancarlo de raíz. Pero el Señor prohibió (Mt 13,29) arrancar la cizaña en la que están significados los hijos del maligno (v.38). Luego no se debe matar a los pecadores.

2. todo el que peca mortalmente merece, al parecer, igual castigo. Por tanto, si algunos, porque pecan mortalmente, son castigados con la muerte, parece que deberían ser ajusticiados cuantos se encuentran en su mismo caso. Pero esto es evidentemente falso.

3. cuando uno es castigado públicamente, se divulga con esto su pecado. Pero esto parece ser perjudicial para el pueblo, que de su mal ejemplo toma ocasión para pecar. Luego, según parece, no se debe imponer la pena de muerte por ningún pecado.

Contra esto: está el que en la ley divina se les impone a éstos tal clase de penas, como consta por lo antedicho (1-2 q.105 a.2 ad 9-10).

Respondo: La venganza en tanto es lícita y virtuosa en cuanto que se ordena a la represión de los malos. Y a algunos, que no sienten afecto a la virtud, los mantiene a raya el temor a perder aquello que prefieren a lo que van a conseguir pecando: si no fuera así, el temor no pararía los pies al pecador. Por consiguiente, se debe tomar venganza del pecado privando al hombre de lo que tiene en mayor estima. Y éstas son las cuatro cosas que prefiere a cualquier otra el hombre: la vida, la integridad corporal, la libertad y los bienes exteriores, tales como las riquezas, la patria y la buena fama. Por eso, como refiere San Agustín en XXI De Civ. Dei , en los escritos de Tulio se habla de ocho géneros de penas con que castiga la ley, a saber: la muerte, por la que se quita a uno la vida; los azotes y el talión (el perder ojo por ojo), por los que se pierde la incolumidad del cuerpo; la esclavitud y la cárcel, por las que se le priva de la libertad; el destierro, que le arranca de la patria; la confiscación de bienes, que le despoja de sus riquezas; la ignominia, que le priva de su buena fama.

A las objeciones:

1. El Señor prohíbe arrancar la cizaña cuando se teme que a la vez se arranque con ella el trigo. Pero a veces pueden, por la muerte, ser arrancados los malos, no ya sin peligro, sino con gran provecho para los buenos. Por tanto, en tales casos puede imponerse a los pecadores la pena de muerte .

2. Todos los que pecan mortalmente son dignos de muerte eterna, por lo que al premio futuro se refiere, de acuerdo con la verdad de los juicios divinos (Rom 11,2). En cambio, las penas de la vida presente son más bien medicinales. Por lo cual, la pena de muerte se impone tan sólo por aquellos pecados que redundan en grave perjuicio de los demás.

3. Cuando al mismo tiempo se divulgan la culpa y la pena, ya sea la muerte u otra cualquiera que al hombre le produce horror, su voluntad se siente arrastrada por esto a dejar de pecar, porque el castigo le aterra más que lo que puede atraerlo el mal ejemplo de la culpa.

Artículo 4

¿Debe uno vengarse de aquellos que pecaron involuntariamente?

Objeciones por las que parece que debe uno vengarse de los que pecaron sin querer.

1. Porque la voluntad de uno nada tiene que ver con la voluntad de otro. Pero se castiga a unos por otros, según aquello de Ex 20,5: Yo soy un Dios celoso, que castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación. Y, en efecto, por el pecado de Cam fue maldecido Canaán, su hijo (Gén 9,25ss). Asimismo, por el pecado de Giezi, la lepra se transmitió a sus descendientes, como leemos en 4 Re 5,27; igualmente, la sangre de Cristo hizo merecedores de castigo a los sucesores de los judíos, que dijeron: (Mt 27,25): Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos. Leemos también que, por el pecado de Acar, Israel fue entregado en manos de sus enemigos (Jos 7); y por el pecado de los hijos de Helí este mismo pueblo fue derrotado por los filisteos (1 Re 4,2.10). Por tanto, el que falta involuntariamente debe ser castigado.

2. voluntario es sólo aquello que depende del hombre. Pero a veces se castiga a los hombres por cosas que no dependen de ellos; y así, por la enfermedad de la lepra son excluidos algunos de los cargos eclesiásticos, y pierde una iglesia la sede episcopal por su pobreza o por la malicia de sus habitantes. Luego no sólo se toma venganza del pecado voluntario.

3. la ignorancia es causa del involuntario. Pero la venganza se ejerce a veces sobre algunos ignorantes; pues los niños de Sodoma, a pesar de su ignorancia invencible, perecieron juntamente con sus padres, como leemos en Gén 19,25. Igualmente, por el pecado de Datan y Abirón, a algunos niños, junto con ellos, se los tragó la tierra (Núm. 16,27ss). Y por el pecado de los amalecitas se mandó sacrificar incluso a los animales, que carecen de razón, como se nos dice en 1 Re 15,2-3. Por tanto, la venganza se ejerce en ocasiones contra los que no faltaron voluntariamente.

4. la coacción es lo más opuesto al voluntario. Pero el que comete un pecado coaccionado por el miedo, no por esto queda exento del reato de pena. Luego la venganza se ejerce también sobre los que no faltaron voluntariamente.

5. San Ambrosio, explicando un texto de San Lucas (Super Lucam) dice que la navecilla en que iba Judas fluctuaba, y, por tanto, también Pedro, aunque firme por sus propios méritos, se tambaleaba por deméritos ajenos. Pero Pedro no aprobaba voluntariamente el pecado de Judas. Luego a veces es castigado el que no falta voluntariamente.

Contra esto: está el que la pena es castigo del pecado. Ahora bien: todo pecado es voluntario, como dice San Agustín. Por tanto, la venganza sólo debe ejercerse sobre el que peca voluntariamente.

Respondo: Se puede considerar la pena de dos modos. Primero, como castigo, y en este sentido únicamente el pecado la merece, porque por ella se restablece la igualdad de la justicia, en cuanto que aquel que pecando se excedió en lo de seguir su propia voluntad, padece contra su voluntad algún daño. Por lo cual, como todo pecado es voluntario, incluso el original, conforme a lo dicho (1-2 q.81 a.1), sigúese que nadie es castigado de esta forma sino por el pecado voluntario.

Desde otro ángulo, puede ser considerada la pena como medicina, que no sólo es sanativa del pecado pasado, sino que tiene asimismo virtud para preservar del pecado futuro y para empujarnos a hacer algo bueno. Según esto, uno es castigado a veces sin culpa, aunque nunca sin causa. Sin embargo, hay que tener

en cuenta que nunca la medicina priva de un bien mayor para procurar un bien menor --por ejemplo, dejarle a uno sin vista para curarle el calcaño--, sino que, a veces, causa un daño en lo menor para prestar ayuda en lo más importante. Y como los bienes espirituales son los de mayor valor y los temporales los de menor, es por lo que a veces se le castiga a uno en estos últimos sin culpa, por ejemplo, con muchas penalidades de esta vida presente, que Dios le inflige para que le sirvan de humillación o de prueba. En cambio, no se castiga a nadie en los bienes espirituales sin culpa propia, ni en ésta ni en la otra vida, ya que en la vida futura las penas no son medicina, sino consecuencia de la condenación espiritual.

A las objeciones:

1. A nadie se castiga nunca con una pena espiritual por un pecado ajeno; porque la pena espiritual afecta al alma, y todo hombre, en cuanto al alma, es «libre». En cambio, uno es castigado a veces con penas temporales por un pecado ajeno por tres razones: Primera, porque uno, en lo temporal, puede pertenecer a otro, y así, en castigo de éste, se castiga también a aquél: como los hijos en cuanto al cuerpo pertenecen a los padres y los esclavos a sus dueños. Segunda, en cuanto que influye el pecado de uno en otro: por imitación, como en el caso de los hijos que imitan los pecados de sus padres; en el de los siervos que imitan los de sus señores para pecar con mayor osadía; o a modo de mérito, como los pecados de los súbditos merecen tener a un pecador por prelado, según aquellas palabras de Job 34,30: El cual pone de rey a un hipócrita a causa de los pecados del pueblo; y asimismo, por el pecado de David al hacer el censo del pueblo, el pueblo de Israel fue castigado, como leemos en 2 Re, últ.; o también por un cierto consentimiento o disimulo, como son castigados también temporalmente los buenos juntamente con los malos, porque no rebatieron los pecados de los malos, como dice San Agustín en I De Civ. Dei . Tercera, para hacer más recomendable la unidad de la sociedad humana, por la que uno debe poner interés en que el otro no peque; y para hacer más detestable el pecado, al ver que el castigo de uno redundaba en daño de todos como si todos fuesen un solo cuerpo, conforme dice San Agustín sobre el pecado de Acar .

En cuanto a las palabras del Señor: Que castiga en los hijos los pecados de los padres hasta la tercera y cuarta generación, según parece, tienen más que ver con la misericordia que con la severidad, al no vengarse del mal inmediatamente, sino esperar a que pase el tiempo para ver si sus descendientes, por lo menos, se corrigen; aunque, si va en aumento la malicia de éstos, llega a hacerse necesario, por así decirlo, el ejercer la venganza.

2. Conforme a las palabras de San Agustín , el juicio humano debe imitar al divino en los juicios manifiestos con que Dios condena espiritualmente a los hombres por sus pecados. Pero no puede imitar los ocultos juicios de Dios, según los cuales castiga temporalmente a algunos sin culpa. Porque el hombre no puede comprender las razones de tales juicios de manera que llegue a saber qué es lo que conviene a cada uno. Por lo cual, nunca una persona puede ser castigada sin culpa a sufrir una pena como la de muerte, o la de ser mutilado o azotado.

Sin embargo, se le pueden imponer a uno penas aflictivas sin culpa, pero no sin causa. Y esto puede ocurrir por tres motivos. Primero, porque uno queda inhabilitado, sin culpa, para tener o conseguir ciertos bienes, como por la lepra se le impide a uno la administración de una iglesia; y por la bigamia o el juicio de sangre se contrae impedimento para la recepción de las órdenes sagradas. Segundo, porque el bien de que se le priva no es un bien propio, sino un bien común: y así, el que una iglesia tenga sede episcopal no es un bien que pertenece

únicamente a los clérigos, sino a la ciudad entera. Tercero, porque el bien de uno depende del bien del otro: y así, en el crimen de lesa majestad, por el pecado del padre, el hijo pierde la herencia.

3. Los niños son castigados con castigos temporales según el juicio divino juntamente con sus padres o bien porque pertenecen a sus padres, y así éstos reciben también en aquéllos su castigo; o bien porque esto es lo más provechoso para los hijos, no vaya a suceder, si se reservan para otro tiempo, que éstos imiten la malicia de sus padres y de este modo merezcan castigos más graves. Y se toma venganza de los animales y de cualquier otra criatura irracional porque así se castiga a sus dueños. Y, a su vez, por inspirar de este modo horror al pecado.

4. La coacción por temor no hace el acto del todo involuntario, sino mixto de voluntario e involuntario, como queda dicho (1-2 q.6 a.6).

5. Los demás apóstoles se tambaleaban por el pecado de Judas, del mismo modo que por el pecado de uno se aplica a muchos un castigo general para realzar con ello su solidaridad, como antes dijimos (ad 1).

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 108

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 109

Cuestión 109. La verdad

Vamos a tratar ahora de la verdad (cf. q.81, introd.) y de los vicios opuestos (q.110) .

Y acerca de la verdad hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Es virtud?
2. ¿Es virtud especial?
3. ¿Es parte de la justicia?
4. ¿Tiene propensión a decir menos?

Artículo 1

¿Es la verdad virtud?

Objeciones por las que parece que la verdad no es virtud.

1. La primera de las virtudes es la fe, cuyo objeto es la verdad. Pero el objeto es anterior al hábito y al acto. Luego parece que la verdad no es virtud, sino algo anterior a la virtud.

2. como el Filósofo dice en IV Ethic. , lo propio de la verdad es que uno diga de sí mismo lo que hay, ni más ni menos. Pero esto no siempre es laudable: ni en los buenos, porque se nos dice en Prov 27,2: Que te alaben los demás, y no tu propia boca; ni en los malos, contra los cuales se dice en Is 3,9: Publicaron como Sodoma su pecado; no trataron de encubrirlo. Luego la verdad no es virtud.

3. toda virtud es teologal, intelectual o moral. Pero la verdad no es virtud teologal, porque no tiene por objeto a Dios, sino las cosas temporales, pues Tulio dice que la verdad consiste en declarar sin deformación alguna lo que ha pasado, lo que está pasando y lo que va a pasar. Tampoco es virtud intelectual, sino que es el fin de esta clase de virtudes. Ni es virtud moral, porque no consiste en el justo medio entre el exceso y el defecto; pues cuanto mayor verdad diga uno, tanto mejor. Luego la verdad no es virtud.

Contra esto: está el que el Filósofo en II y IV Ethic. la enumera entre las virtudes.

Respondo: La palabra verdad puede tomarse en dos sentidos. Uno, en cuanto que por su verdad decimos que una cosa es «verdadera». Y en este sentido la verdad no es un hábito --género de la virtud--, sino cierta adecuación del entendimiento o del signo con la cosa entendida y significada; o también de la cosa con su regla, como se dijo en la Primera Parte (q.16 a.1.2; q.21 a.2). En otro sentido, puede llamarse verdad a aquello por lo que alguien la dice y, según esto, por ella decimos que uno es «veraz». Tal verdad o veracidad es necesariamente una virtud, porque el mismo hecho de decir verdad es acto bueno. Ahora bien: la virtud es la que hace bueno a quien la tiene y también buenas sus obras.

A las objeciones:

1. Esta objeción procede del concepto explicado en el primer sentido.

2. La confesión de lo que hay acerca de uno mismo, en cuanto que es exposición de una verdad, es cosa buena con bondad genérica ; pero esto no basta para constituir un acto de virtud. Para ello se requiere que vaya además revestido de las debidas circunstancias: si éstas no se observan, tal acto será vicioso. Y vicioso es, según esto, el alabarse a sí mismo sin motivo, aunque no se falte a la verdad. Y también el que uno publique sus pecados como gloriándose de ellos o manifestándolos de cualquier manera sin ninguna utilidad.

3. El que dice la verdad se sirve de algunos signos conformes con la realidad de las cosas; por ejemplo, de palabras, de obras exteriores o de cualquier otra cosa exterior. Ahora bien: de tales cosas se ocupan tan sólo las virtudes

morales, a las que compete asimismo el usar de los miembros exteriores, en cuanto sometidos al imperio de la voluntad. Por lo tanto, la verdad no es virtud teologal ni intelectual, sino moral.

Ella ocupa el medio entre el exceso y el defecto de dos modos. Uno, por parte del objeto; otro, por parte del acto. Por parte del objeto, porque la verdad por su propia naturaleza implica cierta igualdad, y lo igual es el medio entre lo mayor y lo menor. Así que, por el mismo hecho de decir la verdad acerca de sí, uno se sitúa en el medio entre el que exagera y aquel que se queda corto. Por parte del acto, ocupa el medio en cuanto que dice la verdad cuando y como conviene. El exceso se da en quien dice lo que hay, pero a destiempo; y el defecto en quien lo oculta cuando conviene decirlo.

Artículo 2

¿Es la verdad una virtud especial?

Objeciones por las que parece que la verdad no es una virtud especial.

1. La verdad y el bien son convertibles. Pero la bondad no es virtud especial; antes bien, toda virtud es bondad, puesto que hace bueno a quien la tiene. Luego tampoco la verdad es virtud especial.

2. la manifestación por parte del hombre de lo que le pertenece es un acto de esa verdad de la que estamos hablando. Pero esto es propio de toda virtud, pues cualquier hábito virtuoso se manifiesta por sus propios actos. Luego la verdad no es virtud especial.

3. se llama verdad de vida a la que hace que se viva rectamente, según estas palabras de Is 38,3: Acuérdate, te suplico, de que viví en tu presencia en verdad y con corazón perfecto. Pero cualquier virtud hace que se viva rectamente, como nos consta por la definición de virtud ya mencionada (1-2 q.55). Por tanto, la verdad no es una virtud especial.

4. la verdad parece sinónimo de sencillez, pues a ambas se opone la simulación. Pero la sencillez no es virtud especial, porque su efecto es la recta intención, que se requiere en todas las virtudes. Luego tampoco la verdad es virtud.

Contra esto: está el que en II Ethic. se la enumera junto con otras virtudes.

Respondo: Lo propio de la virtud humana es hacer buenas las obras del hombre. De ahí el que donde aparece en los actos una razón especial de bondad, necesite el hombre, como preparación para ellos, de una virtud especial. Y puesto que el bien, según San Agustín, en el libro De natura boni, consiste en el orden, de ello se sigue que la razón especial de bien debe pensarse que nace de un orden determinado. Ahora bien: hay un orden especial por el que nuestros actos externos, palabras u obras, guardan la debida relación con otras cosas: por ejemplo, el signo con lo significado. Y para esto se dispone convenientemente al hombre mediante la virtud de la verdad. Por tanto, ella es evidentemente virtud especial.

A las objeciones:

1. La verdad y el bien en el sujeto que los posee son convertibles: porque todo lo verdadero es bueno, y lo bueno verdadero. Pero, en su aspecto formal, se superan recíprocamente, lo mismo que el entendimiento y la voluntad se superan entre sí, pues el entendimiento conoce la voluntad y muchas otras cosas, y la voluntad apetece lo que tiene que ver con el entendimiento y muchos otros bienes. Por tanto, la verdad, según su naturaleza, y como perfección de la

inteligencia, es un bien particular, en cuanto que es algo apetecible. E igualmente el bien, según su propia naturaleza como fin del apetito, una verdad particular, en cuanto que es algo inteligible. Por eso, puesto que la virtud incluye por definición el concepto de bondad, puede la verdad ser virtud especial, del mismo modo que es un bien especial. Sin embargo, no es posible que la bondad sea virtud especial, porque más bien, según su definición, la bondad en la virtud es género.

2. Los hábitos virtuosos y los vicios se especifican por el objeto principal que se proponen, no por lo ocasional y fortuito. Ahora bien: el que, al hablar de sí mismo, diga uno las cosas como son, es el objeto que la verdad mira como principal; mientras que en las otras virtudes esto puede considerarse como consecuencia, al margen de la intención principal. Y así lo que intenta el fuerte es obrar con la debida fortaleza; y el que, al lograrlo, se ponga de manifiesto la fortaleza que tiene, esto es de rebote y al margen de su intención principal.

3. La verdad de la vida es aquella por la que una cosa es verdadera, no por la que uno dice la verdad. De la vida, como de las otras cosas, decimos que son verdaderas en tanto en cuanto se atienen a su regla o medida; en este caso, a la ley divina, pues de su conformidad con ella le viene la rectitud. Y esta verdad o rectitud es común a todas las virtudes.

4. La sencillez, como su nombre indica, es lo opuesto a la doblez, que consiste en pensar una cosa y decir otra. Por tanto, la simplicidad pertenece a la virtud de la veracidad. Y rectifica la intención, no directamente, pues esto es propio de toda virtud, sino excluyendo la doblez por desacuerdo entre lo que se intenta y lo que se manifiesta.

Artículo 3

¿La verdad es parte de la justicia?

Objeciones por las que parece que la verdad no es parte de la justicia.

1. Parece propio de la justicia el dar a otro lo que se le debe. Pero, porque uno diga la verdad, no parece que dé a otro lo que le es debido, como hacen todas las partes de la justicia mencionadas. Luego la verdad no es parte de la justicia.

2. la verdad pertenece al entendimiento. Pero la justicia reside en la voluntad, como antes dijimos (q.58 a.4). Por tanto, la verdad no es parte de la justicia.

3. hay tres clases de verdad según San Jerónimo , a saber: la verdad de la vida, la de la justicia y la de la doctrina. Pero ninguna de ellas es parte de la justicia. Porque la primera engloba en sí toda virtud, como acabamos de decir (a.2 ad 3); la verdad de la justicia se identifica con la justicia, por lo que no es parte de ella; y, por su parte, la verdad de la doctrina pertenece más que todo a las virtudes intelectuales. Luego de ningún modo la verdad es parte de la justicia.

Contra esto: está el que Tulio menciona la verdad entre las partes de la justicia.

Respondo: Como antes dijimos (q.80), la razón por la que una virtud se anexiona a la justicia como virtud secundaria a la principal es porque en parte coincide con ella y en parte se queda corta y no logra su perfección esencial. Ahora bien: la virtud de la verdad coincide con la justicia en dos notas: una, en lo de referirse a otro. Y, en efecto, manifestar --como dijimos (a.2 ad 3)-es acto de la verdad dirigido a otro en cuanto que un hombre es a otro a quien expone lo que lleva en sí. La segunda, en cuanto que la justicia establece cierta igualdad entre las cosas, que es lo mismo que hace la verdad al establecer una ecuación entre los

signos y la realidad de lo que hay en su interior.

En cambio, se queda corta en cuanto a la razón de débito, donde no logra el rigor propio de la justicia. Pues de lo que se ocupa esta virtud no es del débito legal, objeto de la justicia, sino más bien del moral, según el cual un hombre a otro, por honradez, está obligado a decirle la verdad. Por consiguiente, la verdad es parte de la justicia en cuanto que, como virtud secundaria, va aneja a ella como a virtud principal.

A las objeciones:

1. Por el hecho de ser animal social, un hombre a otro naturalmente le debe todo aquello sin lo cual la conservación de la sociedad sería imposible. Ahora bien: la convivencia humana no sería posible si los unos no se fían de los otros como de personas que en su trato mutuo dicen la verdad. Y, según esto, la virtud de la verdad tiene en cuenta de algún modo la razón de débito.

2. La verdad, en cuanto conocida, pertenece al entendimiento. Pero el hombre, por su propia voluntad, mediante la cual se sirve de sus hábitos y miembros, propone a los demás signos externos para comunicarles la verdad. Por tanto, la manifestación de la verdad es acto de la voluntad.

3. La verdad de que aquí hablamos difiere de la verdad de la vida, como hemos visto (a.2 ad 3).

Y que de la verdad de la justicia hablamos en dos sentidos. Primero, en cuanto que la misma justicia es cierta rectitud por su conformidad con la regla de la ley divina. Y, según esto, difiere la verdad de la justicia de la verdad de la vida en que la verdad de la vida es por la que el hombre vive su propia vida rectamente, mientras que la verdad de la justicia es aquella por la que uno observa la rectitud de la ley en los actos judiciales, actos que dicen relación a otros. Según esto, la verdad de la justicia no pertenece a la verdad de que ahora hablamos: como tampoco la verdad de la vida. En un segundo sentido, puede entenderse por verdad de justicia el que uno por motivos de justicia manifieste la verdad, como el que en un juicio confiesa la verdad o da un testimonio verdadero. Se trata en este caso de un acto particular de justicia; pero no pertenece directamente a la virtud de que ahora hablamos, porque el objetivo principal que el hombre se propone en esta declaración es dar a otro aquello a lo que tiene derecho. De ahí el que el Filósofo, en IV Ethic. , al hablar de esta verdad, se exprese en estos términos: No me refiero aquí a la verdad en las declaraciones judiciales ni a cualquier otra verdad que tenga algo que ver con la justicia o la injusticia.

A su vez, la verdad de la doctrina no es otra cosa que cierta manifestación de las verdades sobre las que versa la ciencia. Por lo que la verdad que pertenece directamente a nuestra virtud no es ésta, sino aquella solamente por la que uno se manifiesta en su vida y de palabra tal cual es, sin que haya en la exposición fosas distintas, mayores o menores, que las que uno lleva en su interior . Sin embargo, como las verdades morales, por el hecho de ser conocidas, se hallan dentro de nosotros y nos pertenecen, pueden, según esto, pertenecer a esta virtud, y otro tanto cabe decir de cualquier otra verdad por la que uno manifiesta de palabra o de hecho lo que conoce.

Artículo 4

¿La virtud de la verdad propende a decir menos de lo que hay?

Objeciones por las que parece que la virtud de la verdad no propende a decir menos.

1. Porque uno incurre en falsedad tanto cuando dice más como cuando dice menos: pues no es más falso decir cuatro es igual a cinco que cuatro es igual a tres. Pero toda falsedad es de suyo un mal del que se debe huir, como dice el Filósofo en IV Ethic. . Luego la virtud de la verdad no propende más a lo menor que a lo mayor.

2. el que una virtud se ladee más hacia un extremo que hacia otro proviene de que el medio de la misma está más cerca del uno que del otro, como, por ejemplo, la fortaleza se aproxima más a la audacia que a la timidez. Pero el medio de la verdad no está más cerca de un extremo que del otro, porque la verdad, por el hecho de ser cierta igualdad, consiste en el punto medio. Luego la verdad no se inclina más a decir menos.

3. parece apartarse de la verdad hacia lo menos quien la niega, y hacia lo más quien le añade algo. Pero se opone más a la verdad quien la niega que quien le añade algo; porque la verdad es incompatible con la negación de la verdad, aunque no con la exageración. Luego parece que la verdad debe inclinarse más a lo más que a lo menos.

Contra esto: está el que el Filósofo dice, en IV Ethic. , que, según esta virtud, el hombre se distancia más de la verdad propendiendo hacia lo menos.

Respondo: Puede uno por carta de menos alejarse de la verdad de dos maneras. Una de ellas, por ejemplo, cuando, aunque afirmando, no manifiesta íntegramente cuanto de bueno hay en él, en ciencia, santidad, etc. Procediendo así no se falta a la verdad, puesto que en lo más está también lo menos. Según esto, esta virtud propende a aminorar. Dice, en efecto, allí mismo, el Filósofo que esto parece ser lo más prudente por lo enojosas que resultan las fanfarronadas. Y lo cierto es que los hombres que dicen de sí mismos más de lo que hay terminan molestando, cual si con ello quisieran sobreponerse a los demás; mientras que a quienes rebajan al hablar de sí se los escucha con gusto, como si condescendieran con los otros por modestia. De ahí lo que dice el Apóstol en 2 Cor 12,6: Si quisiera gloriarme no haría el tonto, pues diría verdad. Me abstengo, no obstante, para que nadie juzgue de mí por encima de lo que ve en mí u oye de mí.

La segunda manera, también por carta de menos, como puede uno alejarse de la verdad es negando tener lo que se tiene. Y, en este caso, semejante propensión a empequeñecer no hay por qué atribuirle a esta virtud; pues se incurre, obrando así, en falsedad. Y, a pesar de todo, aun esto es menos opuesto a la virtud, no ciertamente por razón de la verdad, sino por razón de la prudencia, que debe quedar a salvo en todas las virtudes. En efecto, se opone más a la prudencia, porque es más peligroso y causa mayor enojo a los demás, el que uno juzgue o se jacte de tener lo que no tiene que el pensar o afirmar no tener lo que se tiene.

A las objeciones: Y con esto quedan resueltas las objeciones .

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 109

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 110

Cuestión 110. Los vicios opuestos a la verdad

Trataremos a continuación de los vicios opuestos a la verdad (cf. q.109, introd.). En primer lugar, de la mentira; en segundo lugar, de la simulación o hipocresía (q.111); y, por fin, de la jactancia y su vicio opuesto (q.112 113) .

Sobre la mentira se formulan cuatro preguntas:

1. ¿La mentira se opone siempre a la verdad como conteniendo alguna falsedad?
2. De las especies de mentira
3. ¿Toda mentira es pecado?
4. ¿Es siempre pecado mortal?

Artículo 1

¿Se opone siempre la mentira a la verdad?

Objeciones por las que parece que la mentira no siempre se opone a la verdad.

1. Los opuestos no pueden estar juntos. Pero la mentira puede coexistir con la verdad; pues quien dice realmente verdad creyendo que lo que dice es falso, miente, como escribe San Agustín en su libro *Contra mendacium*. Luego la mentira no se opone a la verdad.

2. la virtud de la verdad consiste no sólo en palabras, sino también en hechos; porque, conforme dice el Filósofo en *IV Ethic.* , según esta virtud dice uno la verdad no sólo de palabra, sino también con su vida. Pero la mentira sólo se da en las palabras; pues se dice que no es otra cosa que la falsa significación de los vocablos. Luego, según parece, la mentira no se opone directamente a la verdad.

3. dice San Agustín en su libro *Contra mendacium* que la culpa del que miente consiste en su intención de engañar. Pero esto más que a la verdad se opone a la benevolencia o a la justicia. Por tanto, la mentira no se opone a la verdad.

Contra esto: está el que San Agustín, en su libro *Contra mendacium* , dice: Nadie dude de que miente quien dice algo falso con intención de engañar. Por lo cual es cosa clara que el proferir cosas falsas con la voluntad expresa de engañar a otro es mentira. Luego la mentira se opone a la verdad.

Respondo: El acto moral se especifica por dos cosas: por su objeto y por su fin , ya que el fin es el objeto de la voluntad, y ella es el primer motor en los actos morales. Por su parte, las potencias movidas por la voluntad tienen cada cual su objeto, que es el objeto próximo del acto voluntario, el cual, con relación al acto de la voluntad en cuanto al fin, viene a ser como lo material respecto a lo formal, como consta por lo dicho anteriormente (1-2 q.18 a.6). Ya hemos dicho además (q.109 a.2 ad 2; a.3) que la virtud de la verdad y, por consiguiente, los vicios que se le oponen consisten en la manifestación llevada a cabo por medio de ciertos signos. Esta manifestación o enunciación es un acto de la razón que compara el signo con la cosa significada; pues toda representación consiste en una comparación, y el hacerla pertenece propiamente a la razón. De ahí el que los animales irracionales, aunque manifiesten alguna cosa, no intentan, sin embargo, manifestarla, sino que ellos realizan por instinto natural ciertos actos que resultan, sin pretenderlo, manifestativos. Pero, para que esta manifestación o enunciación sea un acto moral, es preciso que sea acto voluntario y dependiente de la intención con que obra la voluntad. Por otra parte, el objeto propio de tal manifestación o enunciación, o es verdadero o es falso. Y, a su vez, son dos las

intenciones posibles en la voluntad desordenada: una de ellas, expresar algo falso; la otra, engañar a alguien, lo cual es efecto propio de tal falsedad. Luego si se dan a la vez estas tres condiciones --enunciación de algo falso, voluntad de decir lo que es falso e intención de engañar--, en este caso hay falsedad material por ser el dicho falso; falsedad formal, porque se dice voluntariamente lo que es falso, y falsedad efectiva por la voluntad de engañar. Sin embargo, lo esencial en la definición de la mentira se toma de su falsedad formal, es decir, de la voluntad deliberada de proferir algo falso . De ahí la etimología de la palabra mentira: mentira es lo que se dice contra la mente .

Según esto, si uno enuncia algo falso creyendo que lo que dice es verdad, habrá en ello falsedad material, no formal, porque no se tenía intención de decir nada falso. Falta aquí, por tanto, la razón formal perfecta del concepto de mentira, porque lo no intencionado es meramente accidental y, en consecuencia, no puede constituir la diferencia específica. Pero quien dice una falsedad con voluntad de decirla, aunque resulte que lo que dice es verdad, su acto en cuanto voluntario y moral de suyo es falso, y sólo casualmente resulta verdad. Esto es, por tanto, por lo que se especifica la mentira. Sin embargo, el intento de falsear el pensamiento de otro engañándolo no es lo que especifica la mentira, por más que resulte ser complemento de la misma. De igual modo que, en las cosas naturales, la especie se obtiene por la adquisición de la forma, aun en el caso de que no se siga el efecto de la misma. Tal ocurre, por ejemplo, en los cuerpos pesados, mantenidos a la fuerza en lo alto para que no caigan conforme a su propensión natural.

Por todo lo cual es evidente que la mentira se opone directa y formalmente a la verdad.

A las objeciones:

1. De las cosas se juzga por lo que en ellas es lo formal y esencial, más que atendiendo a lo que hay de material u ocasional. Y así, es más opuesto a la verdad, como virtud moral, el que uno diga algo verdadero intentando decir algo falso, que el que se diga algo falso intentando decir la verdad.

2. Como enseña San Agustín, en II De Doctr. Christ. , las palabras ocupan el puesto principal entre los signos. Por tanto, cuando afirmamos que la mentira es la falsa significación de las palabras, entendemos que todo signo es palabra. Por eso, quien valiéndose de gestos tuviera intención de expresar con ellos algo falso, mentiría.

3. El deseo de engañar es elemento integral de la mentira; pero no es lo que la especifica; como tampoco el efecto pertenece a la esencia de su causa.

Artículo 2

¿Es suficiente la división de la mentira en oficiosa, jocosa y perniciosa?

Objeciones por las que parece que peca de insuficiente la división de la mentira en oficiosa, jocosa y perniciosa.

1. La división debe hacerse atendiendo a lo específico en la cosa, como consta por lo que dice el Filósofo en VII Metaphys. . Pero la intención de lograr un efecto no es lo específico del acto moral, sino algo accidental, razón por la cual de un solo acto pueden seguirse diversos efectos. Ahora bien: esta división de la mentira se hace atendiendo al efecto intentado, pues la jocosa es la que se dice para divertirse; la oficiosa, por su utilidad, y la perniciosa, con la intención de hacer daño. Luego esta división no está bien hecha.

2. San Agustín, en su libro Contra mendacium , enumera ocho clases de

mentira. La primera es la mentira en la enseñanza de la religión; la segunda, la que no aprovecha a nadie y daña a alguno; la tercera, la que aprovecha a uno dañando a otro; la cuarta es aquella en que se miente únicamente por el placer de mentir y engañar; la quinta es la que se dice por el deseo de agradar; la sexta es aquella que, sin perjudicar a nadie, aprovecha a alguno para asegurar sus bienes de fortuna; la séptima es la que no daña a nadie y aprovecha a alguno para librarse de la muerte; la octava, la que no hace daño a nadie y sirve a alguien como defensa contra la impureza corporal. Por tanto, la primera división de la mentira es, al parecer, insuficiente.

3. el Filósofo, en IV Ethic. , divide la mentira en dos clases: la jactancia, que peca contra la verdad por exceso, exagerándola, y la ironía, que se aparta de ella quedándose corta. Pero estos dos vicios no figuran en ninguno de los miembros de la división propuesta. Luego parece que se trata de una división mal hecha.

Contra esto: está el que sobre aquellas palabras del Sal 5,7: Tú perderás a todos los que mienten, dice la Glosa que hay tres géneros de mentiras: unas, que son saludables o provechosas para alguien: otras, que se dicen en bromas, y una tercera clase, en las que se miente por malicia. A la primera de éstas la llamamos oficiosa; a la segunda, jocosa, y a la tercera, perniciosa. Luego la mentira se divide en las tres clases antes mencionadas.

Respondo: La división de la mentira puede hacerse de tres modos. Primero, atendiendo al concepto de mentira en cuanto tal, y ésta es la división propia y esencial. Según esto, la mentira se divide en dos: por exceso, en jactancia, que consiste en sobrepasar las lindes de la verdad; y en ironía, que, por carta de menos, queda lejos de la verdad, como nos consta por lo que dice el Filósofo en IV Ethic. . Esta es la división propia de la mentira, porque la mentira en cuanto tal se opone a la verdad, conforme a lo dicho (a.1), y la verdad no es otra cosa que cierta igualdad a la que de suyo se oponen lo más y lo menos.

El segundo modo posible de dividir la mentira es por razón de su culpabilidad, y se hace atendiendo a lo que, por parte del fin intentado, agrava en ella o disminuye la culpa. Ahora bien: se agrava la culpa de la mentira si se profiere con la intención de perjudicar a otro, y recibe el nombre, en este caso, de mentira perniciosa. Y, en cambio, se disminuye si la mentira se ordena a conseguir algún bien, ya se trate de un bien deleitable, lo que daría lugar a la mentira jocosa; ya se pretenda un bien útil, lo que daría lugar a la mentira oficiosa , con la que unas veces se intenta ayudar a otro y otras librarle de un mal. Tal es la división tripartita de que antes hemos hablado (arg.1).

La tercera división de la mentira, más universal, es la que se hace por razón del fin con que se dice, sea que aumente o no, por este motivo, o disminuya o no, su culpabilidad. Según esto, se la divide en los ocho miembros antes mencionados (arg.2). De éstos, los tres primeros se hallan comprendidos en el concepto de mentira perniciosa: mentira que o bien se dice contra Dios, que es adonde apunta el primer miembro de la serie, que es la mentira en la enseñanza de la religión; o contra los hombres: unas veces con la única intención de hacer daño a otro, y tenemos ya la segunda mentira enumerada, la que a nadie aprovecha y daña a alguien; otras, con la intención de que aproveche uno del daño que se hace a otro, y tenemos la tercera, la ventajosa para uno y nociva para otro. La primera de estas tres es la más grave, porque siempre los pecados contra Dios implican mayor gravedad, como antes dijimos (q.94 a.3; 1-2 q.73 a.3). La segunda es, a su vez, más grave que la tercera, cuya gravedad queda atenuada por

la intención de favorecer a otro. Después de estos tres miembros de la división, que acrecientan la culpabilidad, llegamos al cuarto, en el que la mentira tiene, ni más ni menos, la dosis de culpa que le es propia: tal es la mentira que se dice únicamente por el placer de mentir, la que procede del hábito contraído. Por lo que, a este propósito, dice el Filósofo en IV Ethic. que el mentiroso en cuanto tal, debido a la mala costumbre de mentir, se goza en la misma mentira. En cambio, los cuatro modos de mentir que siguen disminuyen la culpa de la mentira. Pues el quinto modo es la mentira jocosa, la que se dice en bromas. Los tres últimos se reducen a la mentira oficiosa, en la cual lo que se intenta es hacer bien a otro, ya se trate de bienes exteriores, y para esto está la sexta entre estas mentiras, la que le ayuda a conservar los bienes de fortuna; ya de lo útil para el cuerpo, y he aquí otra mentira, la séptima, mediante la cual se pretende librar a otro de la muerte; ya de lo que contribuye al esplendor de la virtud, y tenemos la octava de estas mentiras, con la que se intenta impedir el pecado de impureza corporal. Por otra parte, está claro que cuanto mayor es el bien intentado al mentir tanto menor es la culpa de la mentira. Según esto, si bien se considera, el orden segundo en dicha enumeración no es otro que el que, por razón de su mayor o menor culpabilidad, se da en este caso entre mentira y mentira: pues el bien útil es preferible al deleitable; la vida corporal, a las riquezas, y la honradez, a la vida del cuerpo.

A las objeciones: Resulta evidente por lo que acabamos de decir .

Artículo 3

¿Toda mentira es pecado?

Objeciones por las que parece que no toda mentira es pecado.

1. Es evidente que los evangelistas, al escribir el evangelio, no pecaron. Pero parece que dijeron cosas falsas, pues frecuentemente relatan las palabras de Cristo y las de los demás unos de una manera y otros de otra, de donde parece deducirse que alguno de ellos no ha dicho la verdad. Luego no toda mentira es pecado.

2. Dios no recompensa a nadie por haber cometido un pecado. Pero Dios recompensó a las parteras de Egipto por decir mentiras, pues leemos en Ex 1,21 que dio prosperidad a sus hogares. Luego la mentira no es pecado.

3. Por otra parte: se narran en la Sagrada Escritura los hechos ilustres de los santos para aleccionamiento de la vida humana. Pero de algunos varones santísimos se nos dice que mintieron. Abraham, por ejemplo (Gén 12,13-19; 20,2-5), dijo que su esposa era su hermana; y Jacob mintió asimismo diciendo que era Esaú, y, con eso y todo, obtuvo la bendición (Gén 27); y Judit también es alabada, a pesar de haber mentido a Holofernes. Luego no toda mentira es pecado.

4. se debe elegir el mal menor para evitar un mal mayor, como el médico amputa un miembro para que no se corrompa todo el cuerpo. Pero el introducir en el pensamiento de alguien falsas opiniones es menor daño que el asesinar o ser asesinado. Luego el hombre puede mentir lícitamente para evitar que uno cometa un homicidio y para salvar a otro de la muerte.

5. miente quien no cumple lo prometido. Pero no todas las promesas deben cumplirse, pues, según dice San Isidoro : Debes faltar a la palabra dada cuando lo prometido es algo malo. Luego no toda mentira ha de evitarse.

6. la mentira, según parece, es pecado porque el hombre con ella engaña al prójimo. De ahí lo que dice San Agustín en su libro Contra mendacium : Quien opina que hay mentiras que no son pecado se engaña miserablemente a sí mismo,

al pensar que procede honestamente engañando a los demás. Ahora bien: no toda mentira se dice para engañar, pues con la mentira jocosa no se engaña a nadie. En efecto, esta clase de mentiras no se dicen para que alguien se las crea, sino en bromas, por pura diversión: por lo que incluso en la Sagrada Escritura se encuentran a veces frases hiperbólicas. Luego no toda mentira es pecado.

Contra esto: está lo que se dice en Eclo 7,14: Guárdate de toda clase de mentiras.

Respondo: Lo que es intrínseca y naturalmente malo no hay modo posible de que sea ni bueno ni lícito, porque para que una cosa sea buena se requiere que todo en ella lo sea; pues, como dice Dionisio en el capítulo 4 De Div. Nom. , el bien requiere el concurso de todas sus causas, para el mal, en cambio, basta un defecto cualquiera. Ahora bien: la mentira es mala por naturaleza, por ser un acto que recae sobre materia indebida, pues siendo las palabras signos naturales de las ideas, es antinatural e indebido significar con palabras lo que no se piensa. Por lo cual dice el Filósofo en IV Ethic. que la mentira es por sí misma mala y vitanda; la verdad, en cambio, es buena y laudable. Por tanto, toda mentira es pecado, como afirma también San Agustín en su libro Contra mendacium .

A las objeciones:

1. No se puede lícitamente opinar que los Evangelios o algún otro libro canónico contiene algo falso, ni que quienes los escribieron dijeron mentiras; pues esto echaría por tierra la certeza de la fe, que se apoya en la autoridad de la Sagrada Escritura. No hay mentira tampoco por el hecho de que en el Evangelio y en los demás libros de la Sagrada Escritura se refieren de distinta manera los dichos de éste o el otro. De ahí lo que San Agustín escribe en el libro De consensu evangelist. : Juzga que no debe preocupar esta dificultad quien comprende que lo necesario para el conocimiento de la verdad es el significado preciso de lo que se dice, por diferentes que sean las palabras con que se expresa. Y no cabe la menor duda, según esto, conforme añade allí mismo, de que no debemos dar por hecho que se miente porque varios de los que recuerdan un suceso que han visto u oído no lo refieran de igual modo o con las mismas palabras.

2. Las parteras no recibieron recompensa por haber mentido, sino por su temor de Dios y por su benevolencia, que es de donde provino el que mintiesen. Por eso se nos dice expresamente en Ex 1,2: Por haber temido a Dios las parteras, El dio prosperidad a sus hogares. La mentira, en cambio, que de ahí se siguió no fue meritoria.

3. Como dice San Agustín , en la Sagrada Escritura se relatan las hazañas de algunos personajes como ejemplos de virtud perfecta, y no debe pensarse de ellos que dijeron mentiras. Si, a pesar de todo, algo de lo que dijeron parece que lo es, debe entenderse como dicho en sentido alegórico y profético. De ahí lo que dice San Agustín en su libro Contra mendacium : Hemos de creer que todos los dichos y hechos de aquellos hombres que desempeñaron un papel importante en la época del profetismo, y están recogidos en la Sagrada Escritura, los dijeron e hicieron actuando como profetas.

Abraham, por su parte, como escribe San Agustín en Quaest. Genes. , al decir que Sara era su hermana, quiso ocultar la verdad, no mentir; puesto que la llama hermana porque era hija de su hermano. Así se deduce de lo que el mismo Abraham dice en Gén 20,12: Ella es de verdad mi hermana: hija de mi padre, aunque no de mi madre; porque efectivamente el parentesco le venía por parte del padre. A su vez, Jacob declaró alegóricamente que él era Esaú, primogénito de

Isaac, porque era verdad que el derecho de primogenitura se le debía en justicia a él. Se acostumbra a hablar así bajo el impulso del espíritu profético para indicar que se trata de un misterio: porque es lo cierto que un pueblo menor, el de los gentiles, había de suplantar al primogénito, o sea, al pueblo judío (Gén 25,23).

Otros, en cambio, son alabados en la Escritura no por ser dechados de virtud, sino por ciertos destellos de virtud, en cuanto que aparecían en ellos sentimientos nobles que los impulsaban a hacer lo que no debían. Es así como se alaba a Judit, no por sus mentiras a Holofernes, sino por su deseo de salvar a su pueblo, por lo cual arrojó los peligros. Aunque pudiera decirse también que, en sentido místico, hay verdad en sus palabras.

4. La mentira no sólo es pecado por el daño que causa al prójimo, sino por lo que tiene de desorden, como acabamos de decir (en la solución). Pero no se debe usar de un medio desordenado e ilícito para impedir el daño y faltas de los demás; lo mismo que no es lícito robar para dar limosna (a no ser en caso de necesidad, en que todo es común). Por tanto, no es lícito mentir para librar de cualquier peligro a otro. Se puede, no obstante, ocultar prudentemente la verdad con cierto disimulo, como dice San Agustín en *Contra mendacium* .

5. Aquel que promete algo, si tiene intención de cumplirlo, no miente, porque no hay contradicción entre lo que habla y lo que piensa. Pero si no pone por obra lo que ha prometido, en este caso parece que falla a la fidelidad, por cambiar de propósito. Sin embargo, se le puede eximir de culpa por dos razones: la una, si lo prometido es manifiestamente ilícito, ya que entonces pecó al hacer esta promesa y hace bien al cambiar de propósito; la segunda, si han cambiado las condiciones personales o las del negocio en cuestión. Pues, conforme dice Séneca en su libro *De Benefic.* , para que uno esté obligado a cumplir lo prometido se requiere el que ninguna circunstancia haya cambiado. De no ser así, ni se fue mentiroso al prometer, por haberlo hecho sinceramente, y en el supuesto de que se mantendrían las debidas condiciones, ni tampoco se es infiel por no cumplir lo prometido si las condiciones ya no son las mismas. Por tanto, tampoco mintió el Apóstol al no haber ido a Corinto, adonde prometió que había de ir, como leemos en 2 Cor 1,15; 16,5, por las dificultades que sobrevinieron.

6. Una acción puede considerarse atendiendo a dos cosas: la primera, a su propia naturaleza; la segunda, al sujeto que la realiza. Así, pues, la mentira jocosa contiene por naturaleza lo típico del engaño, aunque por parte del que la dice no haya intención de engañar, ni se engañe a nadie por el modo de decirlo. Nos ocurre algo semejante con las expresiones hiperbólicas o figurativas que encontramos en la Sagrada Escritura, porque, como enseña San Agustín en su libro *Contra mendacium* , las frases o acciones simbólicas no son mentiras. Porque todo enunciado debe referirse a lo que con él se expresa; y toda frase o acción figurativa expresa lo que simbólicamente da a entender a aquellos a quienes va dirigida.

Artículo 4

¿Es pecado mortal toda mentira?

Objeciones por las que parece que toda mentira es pecado mortal.

1. Dice el salmo 5,7: Tú perderás a todos los que hablan mentiras; y en el libro de la Sab 1,11: La boca embustera da muerte al alma. Pero la perdición y la muerte del alma sólo las causa el pecado mortal. Luego toda mentira es pecado mortal.

2. todo lo que se opone a los preceptos del decálogo es pecado mortal.

Pero la mentira se opone al precepto: No dirás falso testimonio (Ex 20,16). Luego toda mentira es pecado mortal.

3. San Agustín dice en I De Doct. Christ. que ningún mentiroso, por el hecho de mentir, guarda la fidelidad debida a su palabra, pues lo que pretende es que la persona a la que miente dé crédito a lo que él, por su parte, puesto que miente, no cree. Pero todo transgresor de la fidelidad debida a la palabra es inicuo. Y a nadie se le llama transgresor infiel o inicuo por un pecado venial. Luego ninguna mentira es pecado venial.

4. el premio eterno no se pierde si no es por el pecado mortal. Pero por la mentira se pierde la recompensa eterna, conmutada en algo temporal, pues dice San Gregorio que en la recompensa de las parteras se nos da a entender lo que la culpa de la mentira merece. Puesto que el premio a su benignidad, que pudo haberseles dado en la vida eterna, se les conmutó por una recompensa terrena, al ir precedido de una culpa: la de la mentira. Luego aun la mentira officiosa, cual fue la de las parteras, mentira, según parece, levísima, es un pecado mortal.

5. San Agustín dice en el libro Contra mendacium que el precepto dado a los perfectos es no sólo no mentir, sino el no querer mentir. Pero el obrar contra un precepto es pecado mortal. Luego toda mentira de los perfectos es un pecado mortal. Por tanto, por la misma razón serán mortales las de todos los demás, pues en el caso contrario estarían éstos en mejores condiciones que aquéllos.

Contra esto: está lo que San Agustín dice , In V Psalm.: Hay dos clases de mentiras que no constituyen culpa grave, lo que no quiere decir que no haya culpa: tienen lugar cuando bromeamos o mentimos en beneficio del prójimo. Ahora bien: todo pecado mortal es culpa grave. Luego la mentira jocosa y officiosa no son pecados mortales.

Respondo: Pecado mortal, en su sentido propio, es lo que se opone a la caridad, virtud por la que el alma vive unida a Dios, como antes se dijo (q.24 a.12; q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5). Ahora bien: la mentira puede oponerse a la caridad de tres maneras: la primera, por sí misma; la segunda, por el fin intentado; la tercera, ocasionalmente. Es contraria de suyo a la caridad por su misma falsa significación. De hecho, si se trata de cosas divinas, se opone a la caridad para con Dios, cuya verdad con tal mentira se oculta o se adultera. Tal mentira, pues, no sólo se opone a la virtud de la verdad, sino también a la de la fe y la religión. Por tanto, esta mentira es gravísima y mortal. Si la falsedad versa sobre materias cuyo conocimiento supone un bien para el hombre, por ejemplo, las de carácter científico o moral, tal mentira, por dañar al prójimo induciéndolo a error, se opone a la caridad para con él. Por consiguiente, es pecado mortal. En cambio, si el error causado por la mentira es acerca de esas cosas en las que el saber si son así o de otra forma no tiene importancia alguna, con ella en este caso no se daña al prójimo, por ejemplo, cuando el engaño versa sobre hechos particulares que ni le van ni le vienen. Por tanto, tal mentira de suyo no es pecado mortal.

La mentira, asimismo, se opone a la caridad por razón del fin intentado. Tal es el caso de la que se dice para injuriar con ella a Dios, la cual constituye siempre pecado mortal, como contraria a la religión; o para dañar al prójimo en su persona, en sus bienes o en su fama, que también ésta es pecado mortal, porque lo es el hacer daño al prójimo, y basta con la intención de cometer un pecado mortal para pecar mortalmente. Pero si el fin intentado no es contrario a la caridad, tampoco la mentira por este motivo será pecado mortal, como se echa de ver en el caso de la mentira jocosa, cuyo fin es divertirse un poco; y en la officiosa, en la que uno busca incluso ser útil al prójimo.

Ocasionalmente, por fin, puede ser la mentira contraria a la caridad por razón de escándalo o de cualquier daño que de ella se siga. También en un caso así, o sea, cuando a uno le trae sin cuidado el mentir en público a pesar del escándalo que de ello se va a seguir, será pecado mortal.

A las objeciones:

1. Esos textos aducidos se refieren a la mentira perniciosa, tal como explica la Glosa sobre aquellas palabras del salmo: Perderás a todos los que hablan mentira.

2. Puesto que todos los preceptos del decálogo se ordenan al amor de Dios y del prójimo, como antes se dijo (q.44 a.1 ad 3; 1-2 q.100 a.5 ad 1), en tanto la mentira es contraria a un precepto del decálogo en cuanto se opone a dicho amor. Por eso se prohíbe expresamente el falso testimonio contra el prójimo.

3. También del pecado venial, en sentido amplio, se puede decir que es una iniquidad, en cuanto que es algo marginal con respecto a la equidad de la justicia. Por eso se nos dice en 1 Jn 3,4: Todo pecado es iniquidad. En este mismo sentido habla San Agustín.

4. La mentira de esas parteras puede considerarse de dos modos. Primero, atendiendo a sus sentimientos de benevolencia hacia los judíos y de temor reverencial a Dios, por los que se elogia en ellas su conducta virtuosa; y en este sentido se les debe recompensa eterna. Por esto dice San Jerónimo que Dios construyó para ellas moradas espirituales. Segundo, atendiendo al acto mismo externo de mentir. Por tal acto ciertamente no pudieron merecer la recompensa eterna, sino, en todo caso, alguna recompensa temporal, con cuyo mérito no está reñida la deformidad de la mentira, como lo está con el mérito de la recompensa eterna. Tal es el sentido que ha de darse a las palabras de San Gregorio: no quiere decirse, como se deducía de la objeción, que por aquella mentira mereciesen perder la recompensa eterna que antes habían merecido por su buen corazón.

5. Algunos opinan que las mentiras de los perfectos son todas ellas pecado mortal. Pero en esto van contra toda razón. Pues ninguna circunstancia comunica al acto gravedad mortal sino la que cambia la especie del mismo. Ahora bien: la circunstancia de persona no cambia la especie de sus actos, a no ser por algo sobreañadido; por ejemplo, si con ellos se quebranta un voto de la misma. Pero nada de esto puede decirse si se trata de mentiras jocosas y oficiosas, por lo que ninguna de éstas es pecado mortal en los perfectos, a no ser ocasionalmente, por razón de escándalo. A esto puede referirse lo que dice San Agustín : que el precepto dado a los perfectos es no sólo no mentir, sino el no querer mentir. Y aun esto mismo no lo afirma de manera categórica, sino dejándolo en dudas, ya que antes de estas palabras dice: A no ser, quizá, como de perfectos, etc.

Ni vale como argumento en contra el que se considera como profesionales, por lo que a la custodia de la verdad se refiere, a los que están obligados a decirla por su cargo de maestros o de jueces. Si éstos mienten en los juicios o en la enseñanza, tal mentira será pecado mortal; en los demás casos, aunque mientan, su pecado no tiene por qué ser tan grave .

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 110

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 111

Cuestión 111. La simulación e hipocresía

Trataremos a continuación de la simulación e hipocresía (cf. q.110, introd.).

Sobre este tema hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Es pecado toda simulación?
2. ¿La hipocresía es simulación?
3. ¿Se opone a la verdad?
4. ¿Es pecado mortal?

Artículo 1

¿Es pecado toda simulación?

Objeciones por las que parece que no toda simulación es pecado.

1. Porque se nos dice en Le, últ., 28 que el Señor fingió dirigirse a un lugar más lejano. También San Ambrosio dice de Abraham, en el libro De Patriarchis, que hablaba capciosamente a sus criados cuando les dijo (Gén 22,5): El niño y yo, después que hayamos subido a toda prisa hasta allí y acabada nuestra oración, volveremos a estar con vosotros. Pero fingir y hablar capciosamente son actos de simulación y, a pesar de todo, no puede decirse que en Cristo y en Abraham haya habido pecado. Luego no toda simulación es pecado.

2. ningún pecado es algo útil. Pero, como dice San Jerónimo, el ejemplo de Jehú, rey de Israel, que dio muerte a los sacerdotes de Baal fingiendo que lo que quería era adorar a los ídolos, como se nos dice en 4 Re 10,18ss, nos da a entender que la simulación es útil y debe emplearse a su debido tiempo. Y también David demudó su rostro en presencia de Achis, rey de Geth, como leemos en 1 Re 21,13. Luego no toda simulación es pecado.

3. el bien es lo contrario del mal. Luego el simular el bien es algo malo, simular el mal es algo bueno.

4. en Is 3,9 se dice en contra de algunas personas: Alardearon de sus pecados como Sodoma; no los ocultaron. Pero ocultar los pecados es acto de simulación. Por tanto, el no obrar con simulación es algunas veces reprehensible. Y como nunca el evitar el pecado es digno de reprehensión, de ahí que la simulación no siempre sea pecado.

Contra esto: está el que la Glosa dice, comentando aquel texto de Is 16,14: Dentro de tres años, etc.: Comparados entre sí estos dos males, es más leve el pecar abiertamente que el simular la santidad. Ahora bien: pecar abiertamente siempre es pecado. Luego la simulación siempre es pecado.

Respondo: Como antes indicamos (q.109 a.3 ad 3), es propio de la virtud de la verdad el que uno se manifieste, por medio de signos exteriores, tal cual es. Pero signos exteriores son no sólo las palabras, sino también las obras. Luego así como se opone a la verdad el que uno diga una cosa y piense otra, que es lo que constituye la mentira, así también se le opone el que uno dé a entender con acciones u otras cosas acerca de su persona lo contrario de lo que hay, que es a lo que propiamente llamamos simulación. Luego la simulación, propiamente hablando, es una mentira expresada con hechos o cosas. Ahora bien: lo de menos es el que se mienta con palabras o con otro hecho cualquiera, como antes dijimos (q.110 a.1 ad 2). Luego como toda mentira es pecado, conforme a lo dicho (a.3), síguese el que lo es también toda simulación.

A las objeciones:

1. Como enseña San Agustín en De quaest. evang., no siempre lo que fingimos es mentira. Sino solamente cuando lo que se finge carece de toda

significación; pues cuando nuestras ficciones tienen algún significado, no son mentira, sino figura de la verdad. Y cita a continuación como ejemplo las expresiones figuradas en que se finge una cosa sin intención de afirmar que de veras es así, sino que se la propone como figura de otra que queremos afirmar. Así, pues, es en este sentido como el Señor fingió ir más lejos, pues hizo además de querer alejarse, para significar, como dice San Gregorio , figuradamente alguna cosa, a saber: que se hallaba lejos de la fe de aquellos hombres; o como dice San Agustín , que, aunque estaba ya para alejarse por su ascensión a los cielos, mediante la hospitalidad en cierto modo se lo retenía en la tierra. También habló en sentido figurado Abraham. De ahí que San Ambrosio diga acerca de él que profetizó lo que ignoraba, puesto que él pensaba volver sólo después de haber inmolado a su hijo; pero el Señor expresó por su boca lo que tenía en proyecto. No hay duda, pues, de que ni en uno ni en otro hubo simulación.

2. San Jerónimo emplea la palabra simulación en sentido amplio: para toda clase de ficción. Y que la mudanza del semblante de David fue una ficción en sentido figurado, como explica la Glosa en el título del salmo 23: Bendeciré al Señor en todo tiempo. Que, por lo que se refiere a la simulación de Jehú, no hay necesidad alguna de excusarla de pecado o de mentira por tratarse de un malvado, puesto que no abandonó la idolatría de Jeroboam. Es alabado, sin embargo, y premiado por Dios con recompensa temporal, no por simulación, sino por su celo en extirpar el culto de Baal.

3. Algunos opinan que nadie puede simular que es malo: porque con obras buenas no es posible hacerse pasar por malo, y en el caso de que uno obre mal, ya lo es. Pero esta razón no es convincente. Porque puede uno hacerse pasar por malo por actos que no son malos en sí, pero que tienen cierta apariencia de mal.

Y, por otra parte, la misma simulación es mala tanto por lo que tiene de mentir como por razón de escándalo. Pero, aunque uno, por fingir, se haga malo, no lo es, sin embargo, con aquella malicia que simula serlo. Y puesto que la simulación es mala en sí misma y no por razón de la materia sobre la que versa, ya se trate de un bien o de un mal, siempre es pecado.

4. Así como uno miente de palabra cuando dice lo que no es verdad, pero no cuando calla lo que lo es (lo cual a veces es lícito), así también la simulación tiene lugar cuando uno, por sus obras u otros signos exteriores, expresa algo falso; pero no cuando guarda silencio sobre cosas verdaderas. Por tanto, puede uno ocultar sus propios pecados sin caer por ello en simulación. Y así es como hay que entender lo que allí mismo dice San Jerónimo: que el segundo remedio después de haber naufragado es ocultar el pecado, con el fin de no escandalizar al prójimo.

Artículo 2

¿Son una misma cosa la hipocresía y la simulación?

Objeciones por las que parece que hipocresía y simulación no son la misma cosa.

1. La simulación consiste en mentir con los hechos. Pero la hipocresía puede darse también si uno muestra fuera lo que hace dentro, según aquello de Mt 6,2: Cuando des limosna, no quieras publicarla haciendo sonar la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas. Luego la hipocresía y la simulación no son una misma cosa.

2. dice San Gregorio, en XXXI Moral. , que los hay que llevan hábito de santidad y no pueden alcanzar el mérito de la perfección. No se los debe influir

por ello en el número de los hipócritas: porque una cosa es pecar por flaqueza y otra pecar por malicia. Ahora bien: los que visten hábitos de santidad sin hacer méritos de perfección son simuladores; porque el hábito exterior de santidad significa que hay obras de perfección. Luego no son lo mismo simulación e hipocresía.

3. la hipocresía consiste solamente en la intención, pues dice el Señor, acerca de los hipócritas (Mt 23,5), que todas sus obras las hacen para que los vean los hombres; y San Gregorio comenta en XXXI Moral. que nunca se detienen a pensar qué es lo que deben hacer, sino en cómo pueden agradar con lo que hacen a los hombres. Pero la simulación no consiste tan sólo en la intención, sino también en las obras exteriores; por lo cual dice la Glosa sobre aquel texto de Job 36,13: Los simuladores y los astutos provocan la ira de Dios, que el simulador finge una cosa y hace otra; estima en más la castidad, pero se da a la lascivia; hace ostentación de pobreza, pero llena bien la bolsa. Luego no son lo mismo simulación e hipocresía.

Contra esto: está lo que San Isidoro dice en el libro Etymol. : la palabra griega «hipócrita» se traduce en latín por «simulator», que es aquel que, siendo malo por dentro, se hace pasar externamente por bueno; en efecto, «hypo» significa «falso», y «crisis», «juicio» .

Respondo: Como escribe en ese mismo pasaje San Isidoro , el nombre de hipócrita se toma de los actores, que en el teatro van con el rostro cubierto, maquillándose con diversos colores, que hacen recordar a tal o tal otro personaje, según sea el papel, unas veces de hombre, otras de mujer, que representan. Por lo cual, dice San Agustín, en el libro De serm. Dom. in monte , que lo mismo que los comediantes (hipócritas), en sus diferentes papeles, hacen de lo que no son (porque el que hace de Agamenón no es tal, aunque finge serlo), así también en la iglesia y en la vida humana quien quiere aparentar lo que no es, es un hipócrita: porque finge ser justo, aunque no lo es. Hay que decir, por tanto, que la hipocresía es simulación, pero sólo una clase de simulación: aquella en que una persona finge ser distinta de lo que es, como en el caso del pecador que quiere pasar por justo.

A las objeciones:

1. La obra externa es signo natural de la intención con que se hace. Por consiguiente, cuando alguien con obras buenas de suyo, ordenadas a servir y honrar a Dios, lo que busca no es agradar a Dios, sino a los hombres, simula una rectitud de intención que no tiene. Por eso dice San Gregorio, en XXXI Moral. , que los hipócritas, con apariencias de servir a Dios, sirven al mundo, porque incluso con las obras con que dan a entender que obran santamente, ellos no buscan la conversión de los hombres, sino el favor popular. Y así fingen falazmente una intención recta que no tienen, aunque no simulen hacer obras sin hacerlas.

2. El santo hábito, el religioso o el clerical por ejemplo, es signo de aquel estado por el que uno se obliga a obras de perfección. Por tanto, cuando uno recibe el santo hábito con la intención de abrazar estado de perfección, si por debilidad luego incurre en faltas no es, a pesar de ellas, ni simulador ni hipócrita, ya que no está obligado a manifestar públicamente su pecado despojándose de dicho hábito de santidad. Sería simulador e hipócrita si tomase el hábito con la intención de hacerse pasar por justo .

3. En toda simulación, como en la mentira, se dan dos elementos: el signo y la cosa significada. Hace, en efecto, la mala intención en la hipocresía las veces

de cosa significada, elemento interno que no corresponde al signo. En cambio, el elemento externo, palabras, obras o medios sensibles cualesquiera, es lo que se considera como signo de toda simulación o mentira.

Artículo 3

¿La hipocresía se opone a la virtud de la verdad?

Objeciones por las que parece que la hipocresía no se opone a la virtud de la verdad.

1. Porque en la simulación o hipocresía hay signo y cosa significada. Pero ni el uno ni la otra parecen oponerse a alguna virtud especial: pues el hipócrita simula cualquier virtud, y se vale para ello de cualquier obra virtuosa, por ejemplo, del ayuno, la oración y la limosna, como leemos en Mt 6,2-5.16. Luego la hipocresía no se opone especialmente a la virtud de la verdad.

2. toda simulación procede, al parecer, de cierto dolo, por lo que se opone también a la sencillez. Pero el engaño se opone a la prudencia, como antes se dijo (q.55 a.4; a.3). Luego la hipocresía, que es simulación, no se opone a la verdad, sino más bien a la prudencia o a la sencillez.

3. los actos morales se especifican por el fin. Pero el fin de la hipocresía es la adquisición de lucro o vanagloria, por lo que sobre aquel texto de Job 27,8: Cuál es la esperanza del hipócrita al practicar avaramente la rapiña, etc., dice la Glosa : El hipócrita --al que en latín llamamos simulador es un raptor avaro, que se apropia de las alabanzas debidas al comportamiento ajeno, cuando, a pesar de su conducta inicua, desea que se lo venere como santo. Ahora bien: puesto que la avaricia y vanagloria no se oponen directamente a la verdad, parece que tampoco se le oponen la simulación o hipocresía.

Contra esto: está el que toda simulación, como antes se dijo (a.1), es una mentira. Pero la mentira es lo opuesto a la verdad. Luego también lo es la simulación o hipocresía.

Respondo: Como escribe el Filósofo, en X Metaphys. , contrariedad es la oposición en la forma, refiriéndose a la forma por la cual se especifican las cosas. Por consiguiente, se ha de afirmar que la simulación o hipocresía puede oponerse a una virtud de dos modos: primero, directamente; segundo, indirectamente. La oposición o contrariedad directa se ha de medir atendiendo a la especie en sí del acto, la que éste recibe de su objeto propio. De ahí el que, por ser la hipocresía cierta especie de simulación mediante la cual se finge tener una dignidad que no se tiene, conforme a lo que acabamos de decir (a.2), de ello se sigue su oposición directa a la verdad, por la que uno se manifiesta de obra y de palabra tal cual es, como se nos dice en IV Ethic. . En cambio, la oposición o contrariedad indirecta se la puede evaluar atendiendo a cualquier elemento accidental (por ejemplo, al fin remoto), a alguna de las causas instrumentales del acto o a otras cosas por el estilo .

A las objeciones:

1. El hipócrita, simulando tener una virtud, se la propone como un fin no por lo que se refiere a su posesión real, como si de veras quisiera tenerla, sino por pura apariencia, como quien lo que desea es aparentar que la tiene. Nada hay por este motivo opuesto a dicha virtud, sino que a lo que se opone es a la verdad, en cuanto que, en lo relativo a tal virtud, se pretende engañar a los hombres. No se practican en este caso las obras de tal virtud como objetivo, sino instrumentalmente, como signos de la misma. Según esto, pues, el hipócrita no se opone directamente a la virtud simulada.

2. Conforme a lo expuesto (q.55 a.3), a la prudencia se opone directamente la astucia, lo propio de la cual es su diligencia en encontrar caminos aparentes, no reales, para conseguir aquello que se propone. Ahora bien: la astucia se lleva a cabo propiamente por el dolo en las palabras y por el fraude en los hechos. Y lo que es la astucia con respecto a la prudencia, lo son el dolo y el fraude respecto de la simplicidad. El dolo o el fraude, por su parte, se ordenan principalmente a engañar, y a veces, secundariamente, a causar daño. Y según esto, tal como antes dijimos (q.109 a.2 ad 2), la virtud de la simplicidad y la de la verdad son en realidad lo mismo y difieren únicamente con distinción de razón. pues se la llama en un caso verdad por la concordancia de los signos con lo significado, y en otro simplicidad porque no se propone objetivos diversos, a saber: pretender interiormente una cosa y manifestar externamente otra distinta.

3. El lucro y la gloria son fines remotos del simulador, como lo son también del mentiroso. Por tanto, la simulación no se especifica por tales fines, sino por su fin próximo, que no es otro que el manifestarse uno distinto de como es. De ahí proviene el que a veces alguien finge de sí grandes cosas, no por ningún otro motivo, sino por el mero placer de simular, como dice el Filósofo en IV Ethic. , y como se dijo también antes, al tratar del mentiroso (q.110 a.2).

Artículo 4

¿La hipocresía es siempre pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la hipocresía es siempre pecado mortal.

1. Dice San Jerónimo, en la Glosa sobre Is 16,14, que puestos a comparar entre dos males, es más leve pecar abiertamente que simular que se es santo. Y sobre aquel texto de Job 1,21: Como el Señor tuvo a bien, etc., dice la Glosa que la equidad simulada no es equidad, sino doble pecado. Y sobre aquello de Lam 4,6: La maldad de mi pueblo ha sobrepasado el pecado de Sodoma, dice la Glosa : Llórnanse los pecados del alma que incurre en hipocresía, cuya malicia es mayor que la del pecado de los sodomitas. Pero los pecados de los sodomitas fueron pecados mortales. Luego también la hipocresía es siempre pecado mortal.

2. San Gregorio dice en XXXI Moral. que los hipócritas pecan por malicia. Pero esto es un pecado gravísimo, del grupo de los pecados contra el Espíritu Santo. Luego el hipócrita peca siempre mortalmente.

3. nadie merece la ira de Dios y que se lo excluya de su visión a no ser por el pecado mortal. Pero los hay que por su hipocresía merecen la ira de Dios, según aquello de Job 36,13: Los simuladores y maliciosos provocan la ira de Dios. Y al hipócrita se lo excluye también de la visión de Dios, según aquellas palabras de Job 13,16: No hará acto de presencia ante él ningún hipócrita. Por tanto, la hipocresía es siempre pecado mortal.

Contra esto: está el que la hipocresía consiste en mentir con las obras, por ser cierta clase de simulación. Pero no toda mentira de palabra es pecado mortal. Luego tampoco toda hipocresía.

Por otra parte, la intención del hipócrita es el que parezca que es bueno. Pero esto no se opone a la caridad. Luego la hipocresía no es de suyo pecado mortal.

Además, la hipocresía nace de la vanagloria, según dice San Gregorio en XXXI Moral. . Pero la vanagloria no siempre es pecado mortal. Luego tampoco la hipocresía .

Respondo: Se dan en la hipocresía dos elementos: falta de santidad y simulación de que se tiene. Ahora bien: si hipócrita se llama al que intenta lo uno

y lo otro, a saber: no preocuparse de tener la santidad, sino tan sólo de aparecer como santo, que es el sentido que suele tener esta palabra en la Sagrada Escritura, entonces, sin duda alguna, es pecado mortal: porque nadie es privado totalmente de la santidad a no ser por el pecado mortal.

Si, en cambio, se llama hipócrita a quien intenta simular la santidad que perdió por el pecado mortal, en este caso, a pesar de estar en pecado mortal, de donde proviene el que se vea privado de la santidad, con eso y con todo no siempre su simulación es pecado mortal, sino que es venial a veces. Se discernirá si lo es o no por el fin. Si éste se opone a la caridad de Dios o del prójimo, será pecado mortal: por ejemplo, cuando se simula la santidad para sembrar falsas doctrinas, para conseguir, aun siendo indigno, una dignidad eclesiástica o cualesquiera otros bienes temporales que uno se propone como fin. Pero si el fin intentado no es contrario a la caridad, será entonces pecado venial. Tal es, por ejemplo, el caso en que uno se complace en su misma ficción, y acerca de un hombre así dice el Filósofo, en IV Ethic. , que tiene, según parece, más de mentiroso que de malo: pues una misma razón vale para la mentira y la simulación.

Acontece, sin embargo, que en ciertos casos la perfección de santidad que alguien simula no es necesaria para su salvación. Tal simulación ni es siempre pecado mortal ni va acompañada de pecado mortal siempre.

A las objeciones: Aparece clara por lo que acabamos de decir.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 111

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 112

Cuestión 112. La jactancia

Vamos a tratar ahora de la jactancia (cf. q.110, introd.) y de la ironía (q.113), que son partes de la mentira, según el Filósofo en IV Ethic. '.

Sobre la jactancia se plantean dos problemas:

1. ¿A qué virtud se opone?
2. ¿Es pecado mortal?

Artículo 1

¿La jactancia se opone a la virtud de la verdad?

Objeciones por las que parece que la jactancia no se opone a la virtud de la verdad.

1. A la verdad se opone la mentira. Pero puede darse a veces jactancia sin mentira, por ejemplo, cuando uno hace ostentación de su poder. Así leemos en Est 1,3-4 que Asuero dio un gran festín para mostrar la espléndida riqueza de su reino y la grandeza y jactancia de su poder. Luego la jactancia no se opone a la virtud de la verdad.

2. San Gregorio, en XXIII Moral. , cita la jactancia como una de las cuatro clases de soberbia: el presumir de lo que no se posee. A este respecto se lee en Jer 48,29-30: Hemos oído de la soberbia de Moab: es soberbio sobremanera. Yo conozco su jactancia --oráculo del Señor --, su orgullo, su arrogancia, la altivez de su corazón, sus vanas bravatas y sus fútiles obras. Y en XXXI Moral. , el mismo San Gregorio dice que la jactancia procede de la vanagloria. Pero a soberbia y la vanagloria se oponen a la virtud de la humildad. Por consiguiente, a jactancia no se opone a la verdad, sino a la humildad.

3. la jactancia parece tener su causa en las riquezas. En este sentido leemos en Sab 5,8: ¿Qué nos aprovechó la soberbia? ¿Qué ventaja nos trajeron las riquezas y la jactancia? Pero el nadar en las riquezas parece que pertenece al pecado de avaricia, que se opone a la justicia o a la liberalidad. Luego la jactancia no se opone a la verdad.

Contra esto: está el que el Filósofo, en II y IV Ethic., contrapone la jactancia a la verdad.

Respondo: Propiamente, la jactancia significa que el hombre se ensalce a sí mismo con sus palabras; así, a los objetos que se quieren «lanzar» lejos, primero se los eleva hacia arriba. En realidad, uno se ensalza cuando habla de sí mismo por encima de lo que es. Y esto sucede de dos maneras: Una, cuando se habla de uno mismo no exagerando su valor personal, sino sobreestimando la opinión que se tiene de él. El Apóstol, tratando de huir de esta forma de jactancia, dice en 2 Cor 12,6: Me abstengo de gloriarme, para que nadie juzgue de mí por encima de lo que en mí ve y oye de mí. Otra, cuando uno se excede al hablar de sí por encima de lo que realmente vale. Ahora bien: como debemos juzgar los hechos como son en sí más que según la opinión ajena, de ahí que la jactancia se da con más propiedad cuando uno se alaba desmedidamente en lo que es, más que cuando se sobrepasa en la opinión que se tiene de sí, aunque a una y otra forma les viene bien el nombre de jactancia. Por eso la jactancia propiamente dicha se opone a la verdad por exceso.

A las objeciones:

1. La objeción se refiere a la jactancia por la que uno se excede en la opinión que se tiene de sí.

2. Podemos considerar el pecado de jactancia de dos modos. Uno, según la especie del acto. Entonces se opone a la verdad, como queda dicho (in cor.; q.110

a.2). Otro, según su causa, de la cual proviene la mayoría de las veces, aunque no siempre. Y así la jactancia procede de la soberbia como su causa interna motivadora e impulsora; en efecto, el que se enaltece en su interior con arrogancia de cualidades que no posee fácilmente se gloria externamente de cualidades que no se ajustan a la realidad, si bien a veces lo que impulsa a uno a jactarse no es la arrogancia, sino una cierta vanidad, y en ello se deleita por costumbre. Por lo cual la arrogancia, por la que uno se ensalza por encima de lo que es y tiene, es una especie de soberbia, pero no se identifica con la jactancia, aunque sí es la causa más frecuente de ella: y por esto San Gregorio coloca la jactancia entre las clases de soberbia. Sin embargo, el jactancioso tiende casi siempre a conseguir la gloria a través de su jactancia. Por eso, según San Gregorio, nace de la vanagloria por razón del fin.

3. La opulencia es también causa de la jactancia de dos maneras. Una, ocasionalmente, en cuanto uno se enorgullece de las riquezas. Por esta razón, en Prov 8,18 a las riquezas se las califica expresamente de orgullosas. Otra, como fin, porque, según leemos en IV Ethic. , unos se jactan no sólo por la gloria, sino también por lucro, como los que fingen ser médicos, maestros y adivinos para sacar de ello alguna ganancia.

Artículo 2

¿La jactancia es pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la jactancia es pecado mortal.

1. Leemos en Prov 28,25: El hombre jactancioso y codicioso suscita litigios. Pero suscitar litigios es pecado mortal, como aparece en el mismo libro de Prov 6,16.19: Dios detesta a los que siembran discordias. Luego la jactancia es pecado mortal.

2. todo lo prohibido en la ley de Dios es pecado mortal. Ahora bien: a propósito del texto de Eclo 6,2: No te engrías en tus pensamientos, comenta la Glosa : Prohíbe la jactancia y la soberbia. Por tanto, la jactancia es pecado mortal.

3. la jactancia es una clase de mentira. Y no oficiosa ni jocosa como consta por el fin de la mentira. Ya que, como dice el Filósofo en IV Ethic. el jactancioso finge tener mayores cualidades de las que tiene; a veces sin motivo alguno; otras veces por motivos de gloria o de honor, y otras por razón del dinero: y así está claro que no se trata de mentira jocosa ni oficiosa De donde se desprende por lógica que siempre es mentira perniciosa, y, por lo mismo, parece que siempre es pecado mortal.

Contra esto: está lo que dice San Gregorio en XXXI Moral. : que la jactancia nace de la vanagloria. Pero la vanagloria no siempre es pecado mortal, sino con frecuencia venial. Y sólo los muy perfectos lo evitan. Pues dice el mismo San Gregorio que es propio de los muy perfectos buscar en sus obras la gloria de Dios sin complacerse en la alabanza privada que de ellas pueda derivarse. Por consiguiente, la jactancia no siempre es pecado mortal.

Respondo: Según hemos dicho anteriormente (q.24 a.12; q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5), pecado mortal es el que se opone a la caridad. Ahora bien: podemos considerar la jactancia de dos modos. Uno, en sí misma, en cuanto mentira. Entonces unas veces es mortal y otras venial. Mortal, cuando uno jactanciosamente dice de sí mismo algo que va contra la gloria de Dios: como leemos en Ez 28,2, hablando del rey de Tiro: Se ensoberbeció tu corazón y dijiste: Soy un dios. O también contra el amor del prójimo, según leemos en Lc

18,11 del fariseo que decía: No soy como ios demás hombres, rapaces, injustos, adúlteros, ni como ese publicano. Otras veces, no obstante, no pasa de pecado venial, cuando la jactancia no va contra Dios ni contra el prójimo.

Otro modo de considerar la jactancia es en su causa, que es la soberbia o el deseo de lucro o vanagloria. Y en el caso que proceda de soberbia o de vanagloria que sea pecado mortal, también lo será la jactancia. En caso contrario, será venial . Pero cuando uno se jacta por deseo de lucro, entonces parece que implica engaño y perjuicio del prójimo, y, por consiguiente, esa jactancia es más bien pecado mortal. Así dice el Filósofo en IV Ethic. : es peor quien se jacta por deseo de lucro que quien lo hace por deseo de gloria o de alabanza. Con todo, no siempre es pecado mortal, porque puede tratarse de un lucro sin perjuicio del prójimo.

A las objeciones:

1. El que se jacta para provocar litigios peca mortalmente. Pero sucede a veces que la jactancia es causa de discordias, no propia, sino ocasionalmente. En este último caso, la jactancia no es pecado mortal.

2. La Glosa citada se refiere a la jactancia que procede de la soberbia prohibida, que es pecado mortal.

3. La jactancia no siempre implica una mentira perniciosa, sino sólo cuando va contra el amor de Dios o del prójimo, ya en sí misma, ya en su causa. El hecho de que uno se jacte para propia complacencia es algo vano, según el Filósofo. Entonces se reduce a la mentira jocosa: a no ser que se la anteponga al amor de Dios y por ella se desprecien los mandamientos divinos; entonces sí que iría contra el amor de Dios, en quien únicamente debe descansar nuestro corazón como en su fin último. Y la jactancia que va tras la gloria o el dinero se reduce a la mentira officiosa, con tal que sea sin perjuicio del prójimo; de lo contrario, pertenecería a la mentira perniciosa.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 112

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 113

Cuestión 113. La ironía

Vamos a tratar a continuación de la ironía (cf. q.112, introd.). Sobre ella planteamos dos interrogantes:

1. ¿Es pecado la ironía?
2. ¿Qué relación tiene con la jactancia?

Artículo 1

¿Es pecado la ironía, por la que uno finge ser menos de lo que es en realidad?

Objeciones por las que parece que no es pecado la ironía, por la que uno finge ser menos de lo que es en realidad.

1. Ningún pecado procede de la ayuda divina. Pero ésta puede causar que uno se rebaje en sus cualidades, según las palabras de Prov 30,1-2: Oráculo del hombre que habló con Dios y que, ayudado por Dios, que moraba en él, dijo: Soy el más necio de los hombres. Y en el libro del profeta Amós (7,14) leemos: Respondió Amós: No soy profeta. Luego la ironía, por la que uno se desestima al hablar de sí, no es pecado.

2. San Gregorio dice en su carta Ad Augustinum Anglorum episcopum : Es propio de las almas buenas reconocer sus culpas allí donde no hubo culpa alguna. Pero todo pecado se opone a la bondad del alma. Luego la ironía no es pecado.

3. Huir de la soberbia no es pecado. Pero algunos, para huir de la soberbia, se rebajan a sí mismos, como dice el Filósofo en IV Ethic. . Luego la ironía no es pecado.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en su libro De verbis apost. : Cuando mientes por humildad, si no lo eras antes de mentir, tu mentira te convierte en pecador.

Respondo: El que uno se rebaje a sí mismo puede suceder de dos modos. Primero, respetando la verdad: por ejemplo, cuando se callan cualidades importantes que hay en uno y se descubren y manifiestan pequeños defectos cuya existencia se admite. El silenciar o rebajar las propias cualidades no implica ironía ni es en sí pecado, a no ser por la corrupción de alguna otra circunstancia.

Segundo, cuando se falsea la verdad: por ejemplo, cuando se afirma la existencia de un defecto que no se posee, o cuando se niega una cualidad sabiendo que se tiene. Entonces sí aparece la ironía, y siempre es pecado.

A las objeciones:

1. Hay una doble sabiduría y una doble necesidad. En efecto, hay una sabiduría según Dios, que es necesidad ante el mundo, según aquello de 1 Cor 3,18: Si alguno entre vosotros cree que es sabio según este siglo, hágase necio para llegar a ser sabio. Pero también hay una sabiduría mundana que, como allí mismo se dice (v. 19), es necesidad ante Dios. Así, pues, el que es ayudado por Dios confiesa ser el más necio según la estimación del mundo: porque efectivamente desprecia lo que persigue la sabiduría de este mundo. Por esta razón se añade en Prov 30,2: Y no tengo la sabiduría de los hombres. Y más adelante (v.3): Y conocí la sabiduría de los santos. O también se puede decir que la sabiduría de los hombres es la que se adquiere por la razón humana, y, en cambio, sabiduría de los santos, la que se tiene por inspiración divina.

Por su parte, Amós negó ser profeta de nacimiento: porque no era de la raza de los profetas. Por eso añade allí mismo: Ni hijo de profeta (Am 7,14).

2. A la bondad del alma corresponde que el hombre tienda a la perfección de la justicia. Y por eso computa como culpa no sólo el apartarse de la justicia

común --lo cual es verdadera culpa--, sino también el apartarse de la perfección de la justicia, lo cual no siempre lo es. En cambio, no llama culpa a lo que no reconoce como tal: esto sí daría lugar a la mentira que implica la ironía.

3. No se debe cometer un pecado para evitar otro. Y por eso no se debe mentir de ningún modo para evitar la soberbia. En tal sentido dice San Agustín en el comentario Super Io. : No debemos evitar la soberbia hasta el punto de abandonar la verdad. Y también San Gregorio dice : Son imprudentes los que tratando de ser humildes se exponen a la mentira.

Artículo 2

¿La ironía es un pecado menor que la jactancia?

Objeciones por las que parece que la ironía no es un pecado menor que la jactancia.

1. Las dos son pecado en cuanto se apartan de la verdad, que consiste en una cierta igualdad. Ahora bien: de esta igualdad no se aparta más quien se excede que quien no llega. Por tanto, la ironía no es un pecado menor que la jactancia.

2. según el Filósofo , la ironía es a veces jactancia, pero la jactancia no es ironía. Luego la ironía es un pecado más grave que la jactancia.

3. leemos en Prov 26,25: Cuando su voz se hace afable, no confíes en él, pues siete abominaciones hay en su corazón. Pero bajar la voz afablemente es propio de la ironía. Luego en ella hay múltiple maldad.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en IV Ethic. : los irónicos y los que se rebajan a sí mismos son más agradables en su conducta.

Respondo: Como queda probado (q.110 a.2.4), una mentira es más grave que otra, a veces por la materia sobre la que versa, como la mentira en la enseñanza religiosa es la más grave; y a veces por el motivo del pecado, y así la mentira pernicioso es más grave que la ofensiva o la jocosa. Ahora bien: la ironía y la jactancia mienten sobre la misma materia, ya sea de palabra o por cualquier signo exterior; es decir, no dicen la verdad sobre uno mismo. Por eso, desde este punto de vista, tienen la misma gravedad. Pero en la mayoría de los casos la jactancia procede de un motivo más innoble, como es el deseo del lucro o del honor; mientras que la ironía intenta evitar ser molesto a los demás por la exaltación de uno mismo. En este sentido dice el Filósofo que la jactancia es un pecado más grave que la ironía. Sin embargo, sucede a veces que uno finge ser menos de lo que es por otro motivo: por ejemplo, para engañar y sacar provecho del engaño. Entonces la ironía es más grave que la jactancia.

A las objeciones:

1. La objeción arguye en cuanto a la gravedad de la mentira en sí o de la materia, que es común a la jactancia y a la ironía. Bajo este aspecto ya hemos dicho que ambas son igualmente graves.

2. Hay una doble excelencia: en lo temporal y en lo espiritual. A veces sucede que uno, mediante signos externos o de palabra, pretende ser miserable en lo exterior, por ejemplo, llevando un vestido raído o cosas por el estilo, con lo cual intenta hacer ostentación de alguna excelencia espiritual: así dice el Señor (Mt 6,16) de algunos que demudan su rostro para que los hombres vean que ayunan. Por lo cual éstos incurren al mismo tiempo en el vicio de ironía y de jactancia (aunque por distinta razón), y por lo mismo pecan más gravemente. De ahí lo que dice el Filósofo en IV Ethic. : que es propio de los jactanciosos la sobreabundancia y la indigencia. Por esta razón se lee de San Agustín que no le

gustaban los vestidos excesivamente lujosos ni excesivamente pobres, porque en ambos casos los hombres suelen buscar su propia gloria .

3. , según se lee en Eclo 19,23, hay quien va encorvado y enlutado, pero en su interior está lleno de engaño. En este sentido habla Salomón del que baja la voz por una falsa humildad.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 113

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 114

Cuestión 114. La amistad o afabilidad

Ahora vamos a tratar de la amistad, que aquí llamamos afabilidad (cf. q.81, introd.), y de los vicios opuestos (q.115), que son la adulación y el litigio.

Al hablar de la amistad o afabilidad, planteamos dos problemas:

1. ¿Es virtud especial?
2. ¿Es parte de la justicia?

Artículo 1

¿La amistad es virtud especial?

Objeciones por las que parece que la amistad no es virtud especial.

1. Dice el Filósofo en VIII Ethic. que la amistad perfecta es la fundamentada sobre la virtud. Pero toda virtud es causa de la amistad, porque el bien es amable para todos, según dice Dionisio en IV De Div. Nom. . Luego la amistad no es virtud especial, sino que acompaña a toda virtud.

2. el Filósofo, en IV Ethic. , habla de tal amigo que recibe las cosas del modo conveniente sin tener en cuenta la amistad o la enemistad. Pero el dar señales de amistad a quienes no se ama parece propio de la simulación, que es contraria a la virtud. Luego tal amistad no es virtud.

3. La virtud consiste en el justo medio, según una sabia determinación, como leemos en II Ethic. . Pero se nos dice en Eclo 7,5: El corazón de los sabios está donde hay tristeza, y el de los necios donde el placer. De ahí que es propio del virtuoso evitar por todos los medios el placer, como aparece en II Ethic. . Esta amistad, en cambio, busca de suyo el agrandar y teme entristecer, conforme enseña el Filósofo en IV Ethic. . Por tanto, una amistad así no es virtud.

Contra esto: está el que los mandamientos de la ley se dan sobre los actos de las virtudes. Y leemos en Eclo 4,7: Muéstrate afable con la asamblea de los pobres. Por consiguiente, la afabilidad, que aquí llamamos amistad, es virtud especial.

Respondo: Que, según se ha explicado (q.109 a.2), como la virtud se ordena al bien, donde hay una razón especial de bien debe asimismo haber una virtud especial. Pero el bien consiste en el orden, como dijimos antes (q.109 a.2). Y es necesario que exista un orden conveniente entre el hombre y sus semejantes en la vida ordinaria, tanto en sus palabras como en sus obras; es decir, que uno se comporte con los otros del modo debido. Es preciso, pues, una virtud que observe este orden convenientemente. Y a esta virtud la llamamos amistad o afabilidad.

A las objeciones:

1. El Filósofo, en su libro Ethicorum, habla de una doble amistad. Una, que consiste principalmente en el afecto con que amamos a otra persona. Tal amistad puede acompañar a toda virtud. Lo referente a esta amistad ya se ha dicho antes (q.23 a.1; a.3 ad 1; q.25-33) al hablar de la caridad. Otra , que consiste exclusivamente en palabras o hechos externos, la cual, en verdad, no es amistad perfecta, sino cierta semejanza de ella. Esta forma de amistad es la que guarda las normas de decoro en el trato cotidiano de los hombres.

2. Entre todos los hombres reina naturalmente una cierta amistad general; en este sentido leemos en Eclo 13,19 que todo animal ama a su semejante. Y que este amor se manifiesta en signos externos de palabra o de obra que uno exhibe incluso a extraños y desconocidos. Por eso no hay en ella simulación alguna, porque no se ofrecen muestras de perfecta amistad. En efecto, no nos comportamos con la misma familiaridad con los desconocidos que con aquellos a quienes estamos unidos por lazos de especial amistad.

3. El corazón de los sabios está donde existe la tristeza, pero no porque intente entristecer al prójimo, pues dice el Apóstol en Rom 14,15: Si por tu comida tu hermano se entristece, ya no andas en caridad, sino para consolar a los tristes, conforme a las palabras del Eclo 7,38: No te alejes del que llora, llora con quien llora. En cambio, el corazón de los necios gusta de la alegría, no porque pretendan alegrar, sino para aprovecharse de la alegría ajena.

Es, por tanto, propio del sabio el hacer la vida agradable a los que conviven con él; pero no con una alegría lasciva, que debe evitar la virtud, sino honesta, conforme al dicho del salmo 132,1: Ved qué bueno y deleitable convivir juntos los hermanos. No obstante, habrá casos en que, para evitar un mal, no tendrá inconveniente el afable en contristar a aquellos con quienes convive, según afirma el Filósofo en IV Ethic. . Es por lo que dice el Apóstol en 2 Cor 7,8: Si con la epístola os entristecí, no me pesa; y añade a continuación (v.9): Ahora me alegro, no porque os entristecisteis, sino porque os entristecisteis para penitencia. Así, pues, no debemos mostrar un rostro jovial para quedar bien con los que son proclives al pecado, no sea que parezca que condescendemos con sus vicios y de alguna forma les demos excusa para seguir pecando. Por esto mismo leemos en Eclo 7,26: ¿Tienes hijas? Vela por su honra y no les muestres un rostro demasiado jovial.

Artículo 2

¿Esta amistad es parte de la justicia?

Objeciones por las que parece que esta clase de amistad no es parte de la justicia.

1. Compete a la justicia el dar a cada uno lo que le es debido. Pero esto no es lo propio de esta virtud, sino únicamente convivir afablemente con los demás. Luego esta virtud no es parte de la justicia.

2. según el Filósofo en IV Ethic. , tal virtud se ocupa de las delectaciones o tristezas que se dan en la convivencia. Ahora bien: el regular las máximas delectaciones pertenece a la templanza, como antes se ha dicho (1-2 q.60 a.5; q.161 a.3). Luego esta virtud es parte de la templanza más que de la justicia.

3. como quedó demostrado (q.61 a.2; 1 q.65 a.2 ad 3), dar lo mismo a los que no son iguales va contra la justicia. Pero, según el Filósofo en IV Ethic. , esta virtud trata por igual a los desconocidos y a los conocidos, a los familiares y a los extraños. Luego esta virtud no es parte de la justicia, sino que más bien se opone a ella.

Contra esto: está el que Macrobio cita la amistad como parte de la justicia.

Respondo: Que esta virtud es parte de la justicia en cuanto se adjunta a ella como a su virtud principal. En efecto, coincide con la justicia en que una y otra dicen relación de alteridad, pero se aparta de ella porque no existe en la amistad una plena razón de deuda, como sucede cuando uno está obligado a otro, bien sea por una deuda legal, cuyo pago exige la ley, bien por un deber que dimana de algún beneficio recibido; esta virtud dice relación sólo a un deber de honestidad que obliga más al que la posee que al otro, porque el afable debe tratar al otro del modo conveniente.

A las objeciones:

1. , como antes quedó explicado (q.109 a.3 ad 1), puesto que el hombre es por naturaleza un animal social, se le exige por una cierta honestidad decir la verdad a los demás, sin la cual no sería duradera la sociedad humana. Y que así

como el hombre no podría vivir en sociedad sin la verdad, tampoco sin la delectación, porque, según el Filósofo en VIII Ethic. , nadie puede convivir todo un día con una persona triste o desagradable. Por tanto, el hombre está obligado por un cierto deber natural de honestidad a convivir afablemente con los demás, a no ser que por alguna causa sea necesario en ocasiones entristecer a alguno para su bien .

2. Es propio de la templanza el refrenar las delectaciones sensibles. Pero la virtud de que estamos hablando se ocupa de las delectaciones de la convivencia, las cuales proceden de la razón en cuanto que uno se comporta decorosamente con los que le rodean. Y estas delectaciones no necesitan ser refrenadas como peligrosas.

3. No hemos de entender estas palabras del Filósofo como si debiéramos hablar y tratar del mismo modo a conocidos y desconocidos, porque él mismo añade a continuación: no conviene ser afable o desagradable lo mismo con los familiares que con los desconocidos. Quiere decir que, con las debidas salvedades, debemos comportarnos con todos de la forma más conveniente .

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 114

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 115

Cuestión 115. La adulación

A continuación vamos a tratar de los vicios opuestos a la citada virtud (cf. q.114, introd.). En primer lugar, sobre la adulación; en segundo, sobre el litigio (q.116).

Sobre la adulación planteamos dos problemas:

1. ¿La adulación es pecado?
2. ¿Es pecado mortal?

Artículo 1

¿La adulación es pecado?

Objeciones por las que parece que la adulación no es pecado.

1. La adulación consiste en palabras elogiosas dichas a uno con intención de agradarle. Pero alabar a otro no es malo, según aquello de Prov 31,28: Alzáronse sus hijos y la aclamaron bienaventurada: su marido la alabó. Asimismo querer agradar a otro no es malo, según expresión de 1 Cor 10,33: Deseo agradar a todos en todo. Por tanto, la adulación no es pecado.

2. el mal es lo contrario del bien, y lo mismo el vituperio de la alabanza. Pero vituperar el mal no es pecado. Por tanto, tampoco alabar el bien, que parece propio de la adulación.

3. a la adulación se opone la detracción. De ahí que San Gregorio diga que el remedio contra la adulación es la detracción, pues dice: Hay que reconocer que, para que no nos engriamos con elogios desmedidos, a veces nuestros superiores permiten que seamos zaheridos con detracciones; de forma que las palabras detractorias humillen a quien exaltan las palabras elogiosas. Pero la detracción es un mal, como se ha probado (q.73 a.2). Por tanto, la adulación es un bien.

Contra esto: está lo que sobre el texto de Ez 13,18: ¡Ay de los que ponen almohadillas bajo toda articulación de las manos!, comenta la Glosa ; es decir, la suave adulación. Por tanto, la adulación es pecado.

Respondo: Como hemos visto (q.114 a.1 ad 3), la amistad de que hemos hablado, aunque intente primordialmente agradar a aquellos con quienes convive, sin embargo, no tiene reparo en entristecer, cuando sea necesario, para conseguir un bien o evitar un mal. Por consiguiente, si uno quiere dialogar con otro con el propósito de agradarle en todo, sobrepasa la medida en el agradar, y por eso peca por exceso. Y si lo hace por la sola intención de agradar, se le llama plácido, según el Filósofo ; y si lo hace para obtener algún beneficio, recibe el nombre de lisonjero o adulador. No obstante, el nombre de adulador suele reservarse por lo general para todos los que quieren, por encima del modo debido a la virtud, agradar a otros de palabra o de obra en la vida cotidiana.

A las objeciones:

1. El alabar a otro puede ser bueno o malo, según se cumplan o se dejen de lado las debidas circunstancias. Efectivamente, si uno quiere agradar a otro mediante elogios con la idea de servirle de consuelo para que no se deje abatir en las tribulaciones, o también para que intente progresar en el bien, si se guardan las otras circunstancias debidas, entonces está cumpliendo dicha virtud de la amistad. En cambio, es propio de la adulación el querer alabar a uno en cosas en que no es posible la alabanza: bien porque sean malas, como leemos en el salmo 9,24: Se alaba al pecador en los deseos perversos de su corazón, bien porque no se sabe si son ciertas, conforme nos dice Eclo 27,8: Antes de oírlo no alabes a nadie, y en otro lugar (11,2): No alabes al hombre por su hermosura, bien porque

es de temer que el elogio humano incite a la vanagloria. Por eso se nos dice en Eclo 11,30: No alabes a nadie antes de su muerte.

Del mismo modo es también laudable el querer agradar a los hombres para aumentar su caridad y para que puedan avanzar espiritualmente. Pero el que uno desee agradar a los hombres por vanagloria o por interés personal, o el que se alaben incluso los vicios, sería pecaminoso, según aquello del salmo 52,6: Dios destruyó por completo a los que agradan a los hombres. En este sentido dice el Apóstol en Gal 1,10: Si agradase a los hombres, no sería siervo de Cristo.

2. Vituperar el mal, lo mismo que alabar el bien, si no se dan las debidas circunstancias, es un vicio.

3. Nada impide el que dos vicios se opongan entre sí. Por tanto, así como la detracción es un mal, también lo es la adulación. Esta se opone a aquélla en su objeto, no en el fin: porque el adulador busca el agradar a quien adula, pero el detractor no busca entristecerle, cuando habla mal a escondidas, sino que busca la infamia.

Artículo 2

¿La adulación es pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la adulación es pecado mortal.

1. Según San Agustín, en Enchirid. , es malo lo que hace daño. Pero la adulación daña como la que más, conforme al salmo 9,2325: Porque se gloria el malvado en los deseos de su corazón y se ensalza el pecador, Dios se enfureció contra el pecador. Y San Jerónimo dice que nada hay que corrompa tan fácilmente los corazones de los hombres como la adulación. Y a propósito del salmo 69,4: Vuelvan la espalda avergonzados, dice la Glosa : Daña más la lengua del adulador que la espada del perseguidor. Por tanto, la adulación es un pecado gravísimo.

2. quien daña a otro de palabra no se perjudica menos a sí mismo que a los demás; de ahí que se lea en el salmo 36,15: Su espada penetró en su corazón. Pero el que adula a otro le induce a pecar mortalmente; por eso, explicando las palabras del salmo 140,5: El óleo del pecador no impregnará mi cabeza, dice la Glosa : La alabanza falsa del adulador relaja las mentes del rigor de la verdad para caer en el pecado. Por tanto, mucho más peca contra sí mortalmente el adulador.

3. está escrito en los Decretos dist. XLVI: El clérigo sorprendido en adulaciones o traiciones, sea degradado de su oficio. Pero tal pena no se inflige a no ser por un pecado mortal. Luego la adulación es pecado mortal.

Contra esto: está el que San Agustín, en Serm. de Purgat. , enumera entre los «pecadillos»: si uno quiere adular a cualquier superior por placer o por necesidad.

Respondo: Como antes quedó demostrado (q.24 a.12; q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5), pecado mortal es el que se opone a la caridad. Pero la adulación se opone a la caridad a veces sí y a veces no. Se opone, en efecto, a la caridad de tres modos. En primer lugar, por razón de su objeto: por ejemplo, cuando se alaba el pecado de uno. Esto sí que va contra el amor a Dios, al hablar contra su justicia, y contra el amor al prójimo, a quien se aplaude en su pecado. Por consiguiente, es pecado mortal, conforme a las palabras de Is 5,20: ¡Ay de los que al mal llaman bien! En segundo lugar, por razón de la intención: por ejemplo, si se adula a uno con la idea de perjudicarle con engaño corporal o espiritual. También esto es pecado mortal. A este propósito leemos en Prov 27,6: Mejores son las

heridas de quien ama que los besos engañosos del que odia. En tercer lugar, por la ocasión: por ejemplo, cuando la alabanza del adulator sirve a otro de ocasión de pecado, aunque no se intente expresamente. Y en este caso hay que tener en cuenta si la ocasión fue dada o recibida, y qué clase de daño se sigue: lo cual puede confirmarse con lo que hemos dicho antes sobre el escándalo (q.43 a.3-4).

En cambio, si se adula por el mero deseo de agradar, o también por evitar un mal o conseguir algo necesario, no va contra la caridad. Por tanto, no es pecado mortal, sino venial.

A las objeciones:

1. Los argumentos aducidos se refieren al adulator que alaba el pecado. Tal adulación se dice con verdad que daña más que la espada del perseguidor, porque daña en bienes más elevados, como son los espirituales. Pero no daña tan eficazmente: porque la espada del perseguidor mata efectivamente, como causa suficiente de la muerte; en cambio, nadie puede ser para otro causa suficiente de pecado, como consta por lo dicho anteriormente (q.43 a.1 ad 3; 1-2 q.73 a.8 ad 3; q.75 a.3; q.80 a.1).

2. Esta argumentación se refiere al que adula con intención de dañar. Es cierto que él se daña a sí mismo más que a los demás, porque se daña como causa suficiente de su propio pecado y sólo ocasional del pecado ajeno.

3. La autoridad invocada trata del que adula traidoramente a otro con la intención de engañarlo.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 115

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 116

Cuestión 116. El litigio

A continuación vamos a tratar del litigio (cf. q.115, introd.). Sobre este tema planteamos dos problemas:

1. ¿Se opone a la virtud de la amistad?
2. Su relación con la adulación.

Artículo 1

¿El litigio se opone a la virtud de la amistad o afabilidad?

Objeciones por las que parece que el litigio no se opone a la virtud de la amistad o afabilidad.

1. El litigio, al parecer, es parte de la discordia, lo mismo que la riña. Pero la discordia se opone a la caridad, como hemos visto (q.37 a.1). Por tanto, también el litigio.

2. en Prov 26,21 se dice: El hombre iracundo enciende litigios. Pero la iracundia se opone a la mansedumbre. Luego también el litigio.

3. leemos en Sant 4,1: ¿De dónde surgen entre vosotros las guerras y litigios? ¿No es de vuestras concupiscencias, que luchan en vuestros miembros? Pero dejarse llevar por las concupiscencias se opone, según parece, a la templanza. Luego parece que el litigio no se opone a la amistad, sino a la templanza.

Contra esto: está el que el Filósofo, en IV Ethic. , opone el litigio a la amistad.

Respondo: Propiamente el litigio se da en palabras que contradicen a las de otra persona. Y en esta contradicción pueden considerarse dos aspectos: pues hay veces en que se lleva la contraria por cuestiones personales, y no se quiere estar de acuerdo con las palabras de otro porque falta el amor, que es el que une los corazones. Y esto parece propio de la discordia, que contraría a la caridad; pero otras veces la contradicción surge por razón de la persona, a la que no se tiene reparo en contristar, y así se origina el litigio, que se opone a la predicha amistad o afabilidad, que consiste en convivir agradablemente con los demás. Es por lo que dice el Filósofo, en IV Ethic. , que a los que llevan sistemáticamente la contraria en todo y les trae sin cuidado el que puedan contristar a otros, se les llama díscolos y litigiosos.

A las objeciones:

1. La riña tiene más que ver con la contradicción de la discordia; en cambio, el litigio se refiere a llevar la contraria con intención de contristar.

2. La oposición directa de los vicios a las virtudes no se mide por las causas, porque un vicio puede tener varias, sino por la especie del acto. Y aunque en muchas ocasiones el litigio provenga de la ira, puede, sin embargo, surgir de muchas otras causas. Por tanto, no está bien decir que se opone directamente a la mansedumbre.

3. En el texto citado habla Santiago de la concupiscencia en cuanto mal genérico, que es de donde provienen todos los vicios, según comenta la Glosa el pasaje de Rom 7,7: La ley buena es la que, al prohibir la concupiscencia, prohíbe todo mal.

Artículo 2

¿El litigio es pecado menos grave que la adulación?

Objeciones por las que parece que el litigio es un pecado menor que el vicio opuesto, o sea, la lisonja o adulación.

1. Cuanto más daña un pecado, tanto peor parece ser. Pero la adulación daña más que el litigio, pues se dice en Is 3,12: Pueblo mío, los que te alaban te engañan y tuercen el camino de tus pasos. Por tanto, la adulación es pecado más grave que el litigio.

2. parece que en la adulación existe cierto engaño, porque el adulador dice una cosa con la boca y piensa otra en su interior. En cambio, el litigioso carece de engaño, porque contradice abiertamente. Pero el que peca con engaño es peor, como dice el Filósofo en VII Ethic. . Por tanto, la adulación es un pecado más grave que el litigio.

3. la vergüenza es temor de algo torpe, como consta por el Filósofo en IV Ethic. . Pero al hombre le da más vergüenza ser adulador que litigioso. Por tanto, el litigio es un pecado menos grave que la adulación.

Contra esto: está el que un pecado parece ser tanto más grave cuanto más desdice del estado espiritual. Pero el litigio, al parecer, desdice más del estado espiritual, pues leemos en 1 Tim 3,2-3 que es necesario que el obispo no sea litigioso; y en 2 Tim 2,24: Al siervo de Dios no le conviene ser litigioso. Por tanto, el litigio parece ser un pecado más grave.

Respondo: De ambos pecados se puede hablar desde dos puntos de vista. Uno, considerando la especie de cada uno. Según esto, un vicio es tanto mayor cuanto más se opone a la virtud contraria. Pero la virtud de la amistad tiende más principalmente a agradar que a contristar. Por eso el litigioso, que se excede en contristar, peca más gravemente que el lisonjero o adulador, que se excede en agradar. Otro modo de considerar estos pecados es atendiendo a ciertos motivos externos . Y bajo este punto de vista, unas veces la adulación es más grave: por ejemplo, cuando se intenta por engaño un honor o ganancia indebidos. Otras veces, en cambio, es más grave el litigio: por ejemplo, cuando se pretende impugnar la verdad o poner en ridículo al contrario.

A las objeciones:

1. Así como el adulador puede dañar mediante el engaño solapado, así el litigioso con la impugnación abierta. Pero es más grave, en igualdad de circunstancias, dañar a uno abiertamente y por violencia que disimuladamente: de ahí que la rapiña sea un pecado más grave que el hurto, como dijimos antes (q.66 a.9).

2. No siempre en los actos humanos lo más grave es lo más torpe. El decoro del hombre le viene por parte de la razón; por eso son más torpes los pecados carnales, en los cuales la carne domina a la razón; aunque son más graves los espirituales, porque entrañan un mayor desprecio. Igualmente, los pecados hechos por engaño son más torpes, en cuanto parecen proceder de cierta debilidad y falsedad de la razón, por más que los pecados manifiestos provengan con frecuencia de un desprecio mayor. Por tanto, la adulación, por el engaño que implica, parece más torpe; pero el litigio, que procede de un desprecio mayor, parece más grave.

3. Como hemos visto (1-2 q.41 a.4 ad 2.3; q.42 a.3 ad 4), la vergüenza dice relación a la torpeza del pecado. Por tanto, no siempre uno se avergüenza más de un pecado más grave, sino de uno más torpe. Es la razón por la que el hombre siente más vergüenza de la adulación que del litigio, aunque éste sea más grave.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 116

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 117

Cuestión 117. La liberalidad

Corresponde tratar ahora de la liberalidad (q.81, introd.) y de sus vicios opuestos (q.118), que son la avaricia y la prodigalidad.

Sobre la liberalidad se plantean seis problemas:

1. ¿La liberalidad es virtud?
2. ¿Cuál es su materia?
3. ¿Cuál es su acto?
4. ¿Es más propio de ella el dar que el recibir?
5. La liberalidad, ¿es parte de la justicia?
6. Su relación con las demás virtudes.

Artículo 1

¿La liberalidad es virtud?

Objeciones por las que parece que la liberalidad no es virtud.

1. Ninguna virtud va contra la inclinación natural. Pero es una inclinación natural el preocuparse de uno mismo antes que de los demás, que es lo contrario de lo que hace el liberal, porque, como dice el Filósofo en IV Ethic. , es propio del liberal no preocuparse de sí hasta el punto de reservarse la menor parte. Por tanto, la liberalidad no es virtud.

2. el hombre sustenta su vida por medio de las riquezas, y éstas contribuyen instrumentalmente a la felicidad, como se nos dice en I Ethic. . Ahora bien: estando toda virtud ordenada a la felicidad, parece que el liberal no es virtuoso, porque el Filósofo, en IV Ethic. , dice de él que ni le gusta recibir ni amontonar el dinero, sino repartirlo.

3. las virtudes tienen conexión unas con otras. Pero la liberalidad no parece conectada con las otras virtudes, pues hay muchos virtuosos que no pueden ser liberales porque no tienen nada que dar, y muchos que dan y gastan con liberalidad y, sin embargo, son unos viciosos. Por tanto, la liberalidad no es virtud.

Contra esto: está lo que dice San Ambrosio, en I De Offic. : en el Evangelio encontramos muchas enseñanzas de verdadera liberalidad. Pero en el Evangelio no se enseña sino lo que pertenece a la virtud. Luego la liberalidad es virtud.

Respondo: Como escribe San Agustín en su libro De Lib. Arb. , es propio de la virtud usar bien de lo que podemos usar mal. Pero podemos usar bien y mal no sólo de lo que está dentro de nosotros, como las potencias y pasiones del alma, sino también de lo que es exterior a nosotros: por ejemplo, las cosas de este mundo que se nos dan para el sustento de la vida. Por consiguiente, siendo propio de la liberalidad el usar bien de estos bienes, se sigue que la liberalidad es virtud.

A las objeciones:

1. Como enseñan San Ambrosio y San Basilio , Dios da a algunos sobreabundancia de riquezas para que adquieran el mérito de una buena distribución. Pero uno solo tiene suficiente con poco. Por eso el liberal hace bien en gastar para el prójimo más que para sí. A pesar de ello, el hombre debe mirar más para sí y proveerse más que para los demás si se trata de bienes espirituales. No obstante lo dicho, incluso en los bienes temporales no está obligado el liberal a preocuparse tanto de los otros que descuide por completo sus necesidades y las de su familia. De ahí el que diga San Ambrosio (I De Offic.): La liberalidad digna de elogio es la que no se desentiende de los familiares si le consta que se hallan en necesidad.

2. No es propio del liberal repartir las riquezas de suerte que él se quede sin nada para su sustento, ni para la práctica de obras virtuosas que conducen a la felicidad. Por eso dice el Filósofo, en IV Ethic., que el liberal cuida sus propios bienes queriendo con ello abastecer a otros. Y San Ambrosio añade en el libro De Offic. que el Señor no quiere que se repartan de una vez los bienes, sino que se administren. A no ser que se quiera imitar a Eliseo, que mató sus bueyes para alimentar a los pobres con lo que recaudó, para verse libre de toda preocupación doméstica, lo cual pertenece al estado de perfección de la vida espiritual, del que hablaremos después (q.184). No obstante, hay que admitir que el hecho de dar con liberalidad los propios bienes, en cuanto acto virtuoso, se ordena a la bienaventuranza.

3. Como enseña el Filósofo en IV Ethic., aquellos que dilapidan mucho en libertinajes no son liberales, sino pródigos. Lo mismo quien lo gasta para otros pecados. Es por lo que San Ambrosio dice en I De Offic.: Si ayudas al que intenta robar los bienes ajenos, esa liberalidad no es digna de aprobación. Ni tampoco es perfecta tu liberalidad si con tus dádivas buscas más la misericordia. Por tanto, los que carecen de otras virtudes, por más que gasten en obras malas, no son liberales.

Tampoco hay inconveniente en que algunos que hacen grandes dispendios en fines buenos no tengan el hábito de la liberalidad, lo mismo que hay otros que hacen actos de otras virtudes sin tener el hábito de tal virtud, aunque no con la misma perfección del virtuoso, según se ha dicho (q.32 a.1 ad 1).

Igualmente nada impide que algunos virtuosos, aunque pobres, sean liberales. Por eso dice el Filósofo en IV Ethic.: La liberalidad se mide según la fortuna, es decir, según las posibilidades: pues no consiste en la cantidad de lo dado, sino en el hábito del donante. Y San Ambrosio dice en I De Offic. que el afecto es el que hace rica o pobre la donación, y el que pone el valor a las cosas.

Artículo 2

¿La liberalidad tiene por objeto las riquezas?

Objeciones por las que parece que la liberalidad no tiene por objeto las riquezas.

1. Toda virtud moral tiene por objeto o las operaciones o las pasiones. Pero las operaciones son el objeto propio de la justicia, como se nos dice en V Ethic.. Por tanto, la liberalidad, al ser virtud moral, parece que tiene por objeto las pasiones y no las riquezas.

2. es propio del liberal el uso de cualquier clase de riquezas. Pero las riquezas naturales son más verdaderas que las artificiales, que consisten en el dinero, como nos consta por lo que dice el Filósofo en I Polit.. Por tanto, la liberalidad no se ocupa principalmente de las riquezas.

3. las virtudes distintas tienen objetos distintos, porque los hábitos se distinguen por los objetos. Pero las cosas exteriores son objeto de la justicia distributiva y conmutativa. Luego no son objeto de la liberalidad.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en IV Ethic.: que la liberalidad parece ser el justo medio en el uso de las riquezas.

Respondo: Según el Filósofo en IV Ethic., es propio del liberal ser «espléndido». Por eso también a la liberalidad se la llama «largueza», porque lo que es largo no está retenido, sino extendido. Y esto mismo parece indicar la palabra «liberalidad», puesto que cuando uno se desprende de las cosas parece como si las liberara de su custodia y dominio y demuestra que su afecto no está

apegado a ellas. Pero las cosas de que uno se desprende para darlas a otro son los bienes poseídos, que se significan con el nombre de riquezas. Por tanto, el objeto propio de la liberalidad son las riquezas.

A las objeciones:

1. Como hemos visto (a.1 ad 3), la liberalidad no se mide por la cantidad de lo que se da, sino por el afecto del donante. Pero el afecto del donante se halla dispuesto a dar según las pasiones de amor y concupiscencia y, por consiguiente, de las de gozo y tristeza. Por tanto, la materia inmediata de la liberalidad son las pasiones interiores, pero el objeto de esas pasiones son las riquezas.

2. Según San Agustín, en el libro De Doctrina Christ. , todo lo que poseen los hombres en la tierra y de lo que son dueños se llama dinero: porque los antiguos tenían sus riquezas en ganados. Y el Filósofo dice en IV Ethic. que llamamos riquezas a todo aquello cuyo valor puede expresarse en monedas.

3. La justicia establece igualdad en las cosas exteriores; pero no le compete a ella propiamente el moderar las pasiones interiores. De ahí el que las riquezas sean materia de la liberalidad y de la justicia, pero de modo distinto .

Artículo 3

¿El acto de la liberalidad es el uso del dinero?

Objeciones por las que parece que el uso del dinero no es el acto de la liberalidad.

1. Las virtudes distintas tienen actos distintos. Pero usar el dinero conviene a otras virtudes, como a la justicia y a la magnificencia. Por tanto, no es acto propio de la liberalidad.

2. al liberal no sólo le compete dar dinero, sino también recibirlo y guardarlo. Pero el recibir y guardar no parece que tenga que ver con el uso del dinero. Por tanto, no es correcto decir que el acto propio de la liberalidad es el uso del dinero.

3. el uso del dinero no sólo consiste en dar, sino también en administrarlo. Pero administrar el dinero tiene relación con el beneficio propio de quien lo administra, y entonces no parece ser acto del liberal, pues dice Séneca en V De Benefic. : El que se regala a sí mismo no es liberal. Por tanto, no pertenece a la liberalidad cualquier uso del dinero.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en IV Ethic. : El que tiene la virtud de cada cosa, usa rectamente de cada una de ellas. Por tanto, usará bien del dinero el que posea la virtud relativa a él. Pero tal es el liberal. Luego el buen uso del dinero es el acto de la liberalidad.

Respondo: Los actos se especifican por el objeto, según se ha dicho (1-2 q.18 a.2). Pero el objeto o materia de la liberalidad es el dinero y todo lo que puede traducirse en dinero, como acabamos de ver. Y, puesto que toda virtud dice una relación de conformidad con su objeto, sigúese que, por ser la liberalidad una virtud, su acto debe ser proporcionado al dinero. Pero el dinero cae bajo la categoría de bienes útiles, porque todos los bienes exteriores se ordenan al uso del hombre. Por tanto, el acto propio de la liberalidad es el uso del dinero o de las riquezas .

A las objeciones:

1. A la liberalidad corresponde usar bien de las riquezas en cuanto tales: porque ellas son la materia propia de la liberalidad. Pero a la justicia compete usar de las riquezas bajo otra razón, la del débito, en cuanto las cosas exteriores son debidas a otro. También pertenece a la magnificencia usar de las riquezas

según una razón especial, en cuanto se utilizan para realizar una obra grande. Por eso la magnificencia se relaciona con la liberalidad en cierto modo por redundancia, como diremos más adelante (q.128 a.1 ad 1).

2. Es propio del virtuoso no sólo usar adecuadamente su materia o instrumento, sino también preparar oportunidades para su buen uso; lo mismo que a la fortaleza del soldado le compete no sólo el blandir la espada contra los enemigos, sino también tenerla afilada y envainada, así también corresponde a la liberalidad no sólo usar del dinero, sino también asegurarlo y conservarlo para su uso idóneo.

3. Como hemos visto (a.2 ad 1), la materia próxima de la liberalidad son las pasiones interiores que afectan al hombre en relación con el dinero. Por eso a la liberalidad corresponde sobre todo el que el hombre no se aparte de usar siempre debidamente el dinero por el afecto desordenado hacia él. Pero hay dos usos del dinero: uno para sí mismo, que parece referirse a los gastos o dispendios propios, y otro el empleado en donaciones a los demás. Según esto, es misión del liberal que el amor desordenado al dinero no impida los gastos necesarios ni las donaciones convenientes. De ahí que, según el Filósofo, en IV Ethic. , la liberalidad se refiere a las donaciones y a los gastos propios. Las palabras de Séneca deben entenderse de la liberalidad relativa a las donaciones. Porque no se llama liberal a quien se regala a sí mismo.

Artículo 4

¿Lo más propio del liberal consiste en dar?

Objeciones por las que parece que lo más propio del liberal no consiste en dar.

1. La liberalidad es dirigida por la prudencia, como cualquier otra virtud moral. Pero conservar las riquezas parece tarea especial de la prudencia, por lo que dice el Filósofo en IV Ethic. : los que no ganaron su dinero, sino que lo recibieron de otros, lo gastan más alegremente porque no han experimentado lo que es necesidad. Por tanto, parece que el dar no es lo más propio de la liberalidad.

2. a nadie le causa tristeza lo que se propone hacer con toda la ilusión, ni se arrepiente de ello. Pero el liberal a veces se entristece por haber dado y no da a todos, como leemos en IV Ethic. . Por tanto, el dar no es el acto más propio del liberal.

3. para conseguir lo que se persigue con ahínco el hombre utiliza todos los medios a su alcance. Pero el liberal «no es pedigüeño», como dice el Filósofo en IV Ethic. , pero si lo fuera y anduviera mendigando tendría más posibilidad de hacer donaciones. Por tanto, parece que no es el dar lo que más intenta el liberal.

4. el hombre está obligado a mirar por sí más que por los demás. Pero cuando gasta dinero en beneficio propio se provee para sí, y cuando lo regala, para los demás. Por tanto, es más propio del liberal gastar el dinero para su beneficio que el darlo.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en IV Ethic. : es propio del liberal sobreabundar en la donación.

Respondo: Es misión propia del liberal usar del dinero. Pero el uso del dinero está en su administración: porque la adquisición del dinero se asemeja más a la producción que al uso; y el ahorro del dinero, en cuanto ordenado a la posibilidad de usarlo, se asemeja al hábito. Pero el lanzamiento de un objeto, cuanto mayor sea la distancia, necesita una fuerza mayor, como vemos en los

objetos que se arrojan. Por eso procede de una virtud mayor el distribuir el dinero dándose a los otros que gastarlo para uno mismo. Ahora bien: propio de la virtud es tender a lo más perfecto, pues la virtud es una cierta perfección, como leemos en VII Physic. . Y, por tanto, al liberal se le alaba sobre todo por el acto de dar .

A las objeciones:

1. Corresponde a la prudencia ahorrar el dinero para que no se sustraiga ni se gaste inútilmente. Pero el gastarlo inútilmente requiere mayor prudencia que el ahorrarlo inútilmente, porque para el uso, que se asemeja al movimiento, deben tenerse en cuenta más requisitos que para su conservación, que tiene que ver más con el reposo. Y en cuanto a que los que han recibido el dinero de otros, son más prontos a gastarlo, porque no han experimentado la indigencia; si sólo fuesen espléndidos por esta inexperiencia, no poseerían la virtud de la liberalidad. Pero a veces tal inexperiencia se limita simplemente a quitar el impedimento para la liberalidad, con lo cual resulta que obran con más prontitud y generosidad. En efecto, el temor a la pobreza, en los que la han experimentado, se convierte con frecuencia en obstáculo para gastar con liberalidad el dinero que se ha ganado. Y lo mismo pasa con el amor con que se ama al dinero como fruto del propio trabajo, según dice el Filósofo en IV Ethic. .

2. Como acabamos de ver (sol. a.3), compete a la liberalidad usar del dinero como conviene. Y, por consiguiente, darlo como conviene, que es uno de los modos de usarlo. Por otra parte, toda virtud se entristece por lo que se opone a su acto, y evita lo que impide su realización. Ahora bien: al acto de dar convenientemente se oponen dos cosas, a saber: no dar lo que se debe dar cuando conviene, y dar cuando no conviene. Por tanto, de ambos se entristece el liberal; pero más de lo primero, por ser más contrario a su propio acto. Y por eso no da a todos, pues si así lo hiciera se vería impedido su acto, ya que no tendría nada que dar a otros a quienes debiera dar.

3. La misma diferencia existe entre el dar y el recibir que entre el obrar y el padecer. Pero la acción y la pasión no tienen el mismo principio. Por eso, puesto que la liberalidad es principio de la donación, no le corresponde al liberal el ser pronto a recibir, y mucho menos a pedir. Así y todo, como conviene a su liberalidad, reserva algo para darlo, por ejemplo, los frutos de sus propios bienes, que él se procura solícitamente para usar de ellos con largueza.

4. El gastar dinero en beneficio propio es inclinación natural. Pero el darlo a los demás es propio de la virtud.

Artículo 5

¿La liberalidad es parte de la justicia?

Objeciones por las que parece que la liberalidad no es parte de la justicia.

1. La justicia dice relación al débito. Pero cuanto más se debe una cosa con tanta menos liberalidad se da. Por tanto, la liberalidad no es parte de la justicia, sino más bien se opone a ella.

2. la justicia tiene por objeto las operaciones, según vimos antes (q.58 a.8.9; 1-2 q.60 a.2.3). Pero la liberalidad versa principalmente sobre el amor y concupiscencia de las riquezas, que son pasiones. Por tanto, parece que la liberalidad es parte de la templanza más que de la justicia.

3. es especialmente propio de la liberalidad dar de modo conveniente (a.4). Pero esto responde a la beneficencia y a la misericordia, que son partes de la caridad, según se ha probado (q.28 intr.; q.30 a.3 arg.3; q.31 a.1) anteriormente.

Por tanto, la liberalidad es parte de la caridad más que de la justicia.

Contra esto: está lo que dice San Ambrosio en I De Offic. : La justicia se refiere a la sociedad humana. En efecto, la idea de sociedad importa dos partes: la justicia y la beneficencia, que se llaman también liberalidad y benignidad. Por tanto, la liberalidad es parte de la justicia.

Respondo: La liberalidad no es una especie de la justicia; porque la justicia da al otro lo que es suyo, y la liberalidad lo que es propio. Conviene, sin embargo, con la justicia en dos aspectos: primero, en su razón principal de alteridad, lo mismo que la justicia; segundo, porque las dos versan sobre cosas exteriores, aunque bajo distinta modalidad, según hemos dicho (a.2 ad 3; q.80 a.4) . Por ello, algunos ponen la liberalidad como parte de la justicia, como virtud aneja a la principal.

A las objeciones:

1. La liberalidad, aunque no diga relación al débito legal, que es a lo que mira la justicia, sin embargo sí tiene que ver con un cierto débito moral que se funda en el decoro de la misma virtud, no en la obligación al otro. Por tanto, tiene lo mínimo en la razón de débito.

2. La templanza tiene por objeto las concupiscencias de los placeres corporales. Pero la concupiscencia del dinero, y su placer, no es corporal, sino más bien espiritual. Por esto mismo la liberalidad no pertenece propiamente a la templanza.

3. La donación que hace el benéfico y el misericordioso procede de algún que otro sentimiento de afecto a la persona a quien se da. Y por eso tal donación es propia de la caridad o amistad. Pero la donación de la liberalidad proviene de un cierto afecto por parte del donante al dinero, que ni lo ambiciona ni ama. Por eso lo da no sólo a los amigos, sino también, si es conveniente, a los desconocidos. Por tanto, no forma parte de la caridad, sino más bien de la justicia, que tiene por objeto las cosas exteriores.

Artículo 6

¿La liberalidad es la mayor de las virtudes?

Objeciones por las que parece que la liberalidad es la mayor de las virtudes.

1. Toda virtud es en el hombre una cierta semejanza de la bondad divina. Pero la liberalidad es lo que hace al hombre más semejante a Dios, que da a todos copiosamente sin ningún interés, como leemos en Sant 1,5. Por tanto, la liberalidad es la mayor de las virtudes.

2. dice San Agustín en VI De Trín. que en las cosas que no son grandes cuantitativamente lo mayor equivale a lo mejor. Pero la razón de bondad parece pertenecer sobre todo a la liberalidad, porque el bien tiende a difundirse, como queda claro por lo que nos dice Dionisio (IV De Div. Nom.). Es por lo que dice San Ambrosio, en I De Offic. , que la justicia tiene por cometido la severidad, y la liberalidad la bondad. Por tanto, la liberalidad es la mayor de las virtudes.

3. a los hombres se los honra y ama por la virtud. Pero dice Boecio, en el libro De consolat. : La liberalidad es la que los hace más preclaros. Y añade el Filósofo en IV Ethic. que, entre los virtuosos, los más amados son los liberales. Por tanto, la liberalidad es la mayor de las virtudes.

Contra esto: está lo que dice San Ambrosio, en I De Offic. : La justicia es más excelente que la liberalidad, pero ésta es más grata. Y también enseña el Filósofo en I Rhetoric. que los fuertes y los justos son los más dignos de honra, y

después los liberales.

Respondo: Toda virtud tiende a un bien. Por eso, cuanto mayor sea el bien al que tiende, tanto mejor será la virtud. Pero la liberalidad tiende al bien de dos formas: una, directamente y por sí misma; otra, indirectamente. Directamente y de suyo tiende a ordenar los propios afectos relacionados con la posesión y uso del dinero. En este sentido, están por encima de la liberalidad la templanza, que modera las concupiscencias y placeres del propio cuerpo, y la fortaleza y justicia, que se ordenan en cierto modo al bien común, una en tiempo de paz y la otra en tiempo de guerra; y a todas ellas las superan las virtudes que ordenan al bien divino. Y es que el bien divino es superior a cualquier bien humano; y en los bienes humanos, el público prevalece sobre el privado, y el bien del cuerpo sobre el bien de las cosas exteriores. Otra forma de ordenarse la liberalidad al bien es indirectamente o como una consecuencia. Bajo esta consideración, la liberalidad se ordena a todos los bienes antedichos: porque del hecho de que el hombre no esté apegado al dinero se sigue que fácilmente lo usará para sus necesidades, para utilidad del prójimo y para el culto de Dios. Y, según esto, tiene una cierta excelencia por ser útil para muchas obras buenas. No obstante, como todo se debe juzgar por lo que le compete de suyo y directamente más que por lo que se deriva como una consecuencia, de ahí que se debe decir que la liberalidad no es la mayor de las virtudes.

A las objeciones:

1. La donación de Dios proviene de su amor a los hombres a quienes da y no de su interés por lo que da. Por tanto, más que de la liberalidad, parece ser más propia de la caridad, que sí es la mayor de las virtudes .

2. Toda virtud participa de la razón de bien en la producción de su propio acto. Pero hay actos de algunas virtudes que son mejores que el dinero, que da el liberal.

3. Los liberales son los más amados, pero no con una amistad de lo honesto, como si fuesen mejores, sino con una amistad de lo útil, porque son más útiles en los bienes exteriores, que son los que de ordinario desean más los hombres. Esta es también la razón por la que se hacen preclaros.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 117

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 118

Cuestión 118. La avaricia

Ahora vamos a estudiar los vicios opuestos a la liberalidad (cf. q.117, introd.). En primer lugar, la avaricia; en segundo, la prodigalidad (q.119).

Sobre la avaricia proponemos ocho problemas:

1. ¿La avaricia es pecado?
2. ¿Es pecado especial?
3. ¿A qué virtud se opone?
4. ¿Es pecado mortal?
5. ¿Es el más grave de los pecados?
6. ¿Es pecado carnal o espiritual?
7. ¿Es pecado capital?
8. ¿Cuáles son sus hijas?

Artículo 1

¿La avaricia es pecado?

Objeciones por las que parece que la avaricia no es pecado.

1. La avaricia es algo así como «avidez de metal», porque consiste en el ansia del dinero, en el que están representados todos los bienes exteriores. Pero en apetecer los bienes exteriores no es pecado, pues se desean naturalmente, ya que por su naturaleza están sometidos al hombre o porque mediante ellos se sustenta su vida; de ahí que se los llame «sustancia» del hombre. Por tanto, la avaricia no es pecado.

2. todo pecado es contra Dios, o contra el prójimo, o contra uno mismo, como hemos explicado (1-2 q.72 a.4). Pero la avaricia no es propiamente un pecado contra Dios, pues no se opone ni a la religión ni a las virtudes teologales, por las que el hombre se ordena a Dios. Tampoco es pecado contra uno mismo, lo cual pertenece, hablando con propiedad, a la gula y a la lujuria, de la que dice el Apóstol en 1 Cor 6,18 que quien fornicar peca contra su propio cuerpo. Igualmente tampoco parece ser un pecado contra el prójimo, porque a nadie se hace injusticia reteniendo lo que es propio. Por tanto, la avaricia no es pecado.

3. lo que sucede naturalmente no es pecado. Pero la avaricia acompaña naturalmente a la vejez y a cualquier deficiencia, como dice el Filósofo en IV Ethic. . Por tanto, la avaricia no es pecado.

Contra esto: está lo que leemos en Heb, últ, 5: Sea vuestra vida exenta de avaricia, contentándoos con lo que tengáis.

Respondo: El bien consiste siempre en la medida justa; de ahí que el mal surge necesariamente por exceso o por defecto de tal medida. Pero en todo lo que dice orden a un fin, el bien radica en una cierta medida, pues los medios deben estar adaptados al fin, como la medicina con respecto a la salud, según consta por el Filósofo en I Polit. . Ahora bien: los bienes exteriores son medios útiles para el fin, como hemos visto (q.117 a.3; 1-2 q.2 a.1). Por tanto, se requiere que el bien del hombre en estos bienes exteriores guarde una cierta medida, es decir, que el hombre busque las riquezas exteriores manteniendo cierta proporción, en cuanto son necesarios para la vida según su condición. Y, por consiguiente, el pecado se da en el exceso de esta medida, cuando se quieren adquirir y retener las riquezas sobrepasando la debida moderación. Esto es lo propio de la avaricia, que se define como el deseo desmedido de poseer. Por tanto, es claro que la avaricia es pecado .

A las objeciones:

1. El deseo de las cosas exteriores es natural al hombre como los medios

para conseguir un fin. Por eso, mientras se mantenga dentro de los límites impuestos por el fin, este deseo no será pecaminoso. Pero la avaricia traspasa esta regla y, por tanto, es pecado.

2. La avaricia puede implicar inmoderación en los bienes exteriores de dos modos. Uno, inmediato, referido a la adquisición y retención de los mismos, y se da cuando uno los adquiere y retiene más de lo debido. En este aspecto, la avaricia es pecado directamente contra el prójimo, porque uno no puede nadar en la abundancia de riquezas exteriores sin que otro pase necesidad, pues los bienes temporales no pueden ser poseídos a la vez por muchos. En un segundo modo, la avaricia puede importar inmoderación en el afecto interior que se tiene a las riquezas; por ejemplo, si se las ama o desea gozar de ellas desmedidamente. Entonces la avaricia es pecado contra uno mismo, por lo que implica desorden, no del cuerpo, como en los pecados carnales, sino de los afectos. Como consecuencia lógica, es pecado contra Dios, como todos los pecados mortales, en cuanto se desprecia el bien eterno por un bien temporal.

3. Las inclinaciones naturales han de ser regidas por la razón, que tiene la supremacía en la naturaleza humana. Por tanto, aunque los ancianos, por el defecto de su naturaleza, busquen con más ansiedad la ayuda de los bienes externos --como todo necesitado busca suplir su indigencia--, no están por eso libres de pecado si exceden la justa medida de la razón acerca de las riquezas.

Artículo 2

¿La avaricia es un pecado especial?

Objeciones por las que parece que la avaricia no es un pecado especial.

1. Dice San Agustín en III De Lib. Arb. : La avaricia, que en griego se llama «filargiria», no ha de entenderse únicamente como el deseo de la plata o del dinero, sino de cualquier cosa que se desea inmoderadamente. Pero en todo pecado se da el deseo inmoderado de algo: porque el pecado consiste en adherirse a un bien caduco despreciando el bien imperecedero, según hemos visto (1-2 q.71 a.6 arg.3). Por tanto, la avaricia es pecado general.

2. según San Isidoro, en su libro Etymol. , el avaro es como el «ávido de metal», es decir, del dinero; por eso en griego se llama «filargiria», o sea, «amor de la plata». Pero en el vocablo «plata», que es sinónimo de dinero, se significan los bienes exteriores, cuyo valor se mide en dinero, conforme a lo dicho (q.117 a.2 ad 2). Por tanto, la avaricia consiste en el deseo de cualquier bien exterior. En consecuencia, parece ser pecado general.

3. comentando el texto de Rom 7,7: Pues no conocía la concupiscencia, etcétera, dice la Glosa : La ley buena es la que, al prohibir la concupiscencia, prohíbe todo mal. Pero parece que la ley prohíbe especialmente la concupiscencia de la avaricia, al decir Ex 20,17: No codiciarás los bienes ajenos. Por tanto, la concupiscencia de la avaricia es todo pecado. Y así la avaricia es un pecado general.

Contra esto: está el que en Rom 1,29 se cita a la avaricia entre otros pecados especiales, cuando dice: Llenos de toda iniquidad, maldad, fornicación, avaricia, etc.

Respondo: Los pecados se especifican por sus objetos, como hemos visto (1-2 q.72 a.1). Pero el objeto del pecado es aquel bien al que tiende el apetito desordenado. Por tanto, donde haya una razón especial de bien apetecido desordenadamente, allí tendrá que darse una razón especial de pecado. Pero una cosa es la razón de bien útil y otra distinta la del bien deleitable. Las riquezas

tienen de suyo razón de bien útil, pues se desean porque sirven para utilidad del hombre. Por tanto, la avaricia es un pecado especial, porque es el amor desordenado de tener riquezas, que designamos con el nombre de «dinero», del cual proviene la palabra «avaricia» (arg.2).

Pero como el verbo «tener», en una primera acepción, parece que se refería a las riquezas de las que somos totalmente dueños, y después pasó a significar muchas otras cosas --así se dice que el hombre tiene salud, mujer, vestido, etc., según se explica en Praedicamentis --, como consecuencia lógica también el nombre de avaricia se amplió a todo apetito inmoderado de tener cualquier cosa; es lo que enseña San Gregorio en una Homilía : la avaricia no se refiere sólo al dinero, sino también a la ciencia y a la excelencia, siempre que se ambicionen desmedidamente. Y en este sentido no sería pecado especial. Este es el modo como habla San Agustín de la avaricia en el texto citado .

A las objeciones:

1. Da solucionada con lo que acabamos de exponer.
2. Todas las cosas exteriores que se utilizan en la vida humana quedan comprendidas bajo el nombre de «dinero», en cuanto que tienen razón de bien útil. Pero hay algunos bienes exteriores que pueden conseguirse mediante dinero, como son los placeres, honores y demás, los cuales son apetecibles por otra razón. Por tanto, el deseo de ellos no se llama propiamente avaricia como pecado especial.
3. La glosa citada habla de la concupiscencia desordenada de cualquier cosa. En efecto, se puede entender que por la prohibición de la codicia de los bienes poseídos quede también prohibida la concupiscencia de cualquier otra cosa que se consigue por esos bienes.

Artículo 3

¿La avaricia se opone a la liberalidad?

Objeciones por las que parece que la avaricia no se opone a la liberalidad.

1. Sobre aquel texto de Mt 5,6: Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, comenta el Crisóstomo que existe una doble justicia: una «general» y otra «especial», a la que se opone la avaricia. Y lo mismo enseña el Filósofo en V Ethic. . Por tanto, la avaricia no se opone a la liberalidad.
2. el pecado de avaricia consiste en traspasar la medida en los bienes poseídos. Pero esta medida la establece la justicia. Por tanto, la avaricia se opone directamente a la justicia y no a la liberalidad.
3. la liberalidad es una virtud intermedia entre dos vicios contrarios, como nos consta por el Filósofo en el II. y IV Ethic. . Pero la avaricia no tiene ningún pecado contrario, como enseña el Filósofo en V Ethic. . Por tanto, la avaricia no se opone a la liberalidad.

Contra esto: está el que, como se dice en Ecl 5,9: El avaro no se ve harto de dinero, y el que ama las riquezas no sacará de ellas provecho alguno. Pero el no saciarse con el dinero y amarlo desordenadamente es contrario a la liberalidad, que mantiene el justo medio en el deseo de las riquezas. Por tanto, la avaricia se opone a la liberalidad.

Respondo: La avaricia supone cierta inmoderación con relación a las riquezas en un doble sentido. Primero, inmediatamente respecto a su misma adquisición y conservación, o sea, cuando se adquiere el dinero injustamente sustrayendo o reteniendo lo ajeno. Entonces se opone a la justicia. En este sentido se entiende la avaricia en Ez 22,27, cuando se dice: Sus príncipes son

como lobos que despedazan la presa derramando sangre para dar pábulo a su avaricia.

En un segundo sentido implica inmoderación de los afectos interiores a las riquezas: por ejemplo, cuando se las ama o desea o se goza en ellas excesivamente, aunque no se quiera sustraer lo ajeno. En este aspecto, la avaricia se opone a la liberalidad, que modera tales afectos, como hemos visto (q.117 a.2 ad 1; a.3.6). Así debe entenderse la avaricia de que se habla en 2 Cor 9,5: Preparen de antemano la prometida bendición, y con esta preparación resulte una obra de liberalidad y no de avaricia, es decir, explica la Glosa, que no les pese haber dado, y que den en abundancia.

A las objeciones:

1. El Crisóstomo y el Filósofo hablan de la avaricia según el primer modo de entenderla. Pero a la avaricia, en su segunda acepción, la llama «iliberidad»

2. La justicia establece una medida en la adquisición y conservación de las riquezas desde el punto de vista del débito legal; es decir, no tomar y retener lo ajeno. Pero la liberalidad establece la medida racional en primer lugar en los afectos interiores, y, como consecuencia, en la adquisición y conservación y en el uso exterior de las riquezas en cuanto proceden del afecto interior, pero sin considerar el débito legal, sino el moral, que se mide según la regla de la razón.

3. La avaricia, en cuanto opuesta a la justicia, no tiene vicio contrario, porque la avaricia consiste en tener más de lo debido en justicia, y su contrario, el tener menos, no tiene razón de culpa, sino de pena. Pero la avaricia, en cuanto opuesta a la liberalidad, tiene un vicio opuesto, que es la prodigalidad.

Artículo 4

¿La avaricia es siempre pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la avaricia es siempre pecado mortal.

1. Nadie merece la muerte si no es por el pecado mortal. Pero por la avaricia los hombres merecen la muerte, porque, después de decir el Apóstol en Rom 1,29: Llenos de toda injusticia, maldad, fornicación, avaricia, etc., añade (v.32): Quienes hacen tales cosas son dignos de muerte. Por tanto, la avaricia es pecado mortal.

2. lo mínimo en la avaricia es retener desordenadamente los bienes propios. Pero también esto parece ser pecado mortal, pues dice San Basilio : El pan que tú guardas pertenece al hambriento, el traje que tú conservas pertenece al desnudo, el dinero que tú amontonas pertenece al pobre. Por tanto, injurias a todos aquellos a quienes deberías darlo. Pero injuriar a otro es pecado mortal, porque va contra el amor al prójimo. Por tanto, con mayor razón toda otra forma de avaricia es pecado mortal.

3. nadie queda obcecado con ceguera espiritual sino por el pecado mortal, que priva al alma de la luz de la gracia. Pero, según el Crisóstomo, la tiniebla del alma es la codicia del dinero. Por tanto, la avaricia, que es la codicia del dinero, es pecado mortal.

Contra esto: está lo que a propósito del texto de 1 Cor 3,12: Si uno edifica sobre este fundamento, etc., comenta la Glosa que edifica madera, heno o paja el que se preocupa de las cosas de este mundo, de cómo agradarlo, lo cual es propio del pecado de avaricia. Pero el que edifica madera, heno o paja no peca mortal, sino venialmente, pues de él dice a continuación (v.15) que se salvará, pero como quien pasa sobre ascuas.

Respondo: Como hemos visto antes (a.3), la avaricia puede entenderse de dos modos: Uno, en cuanto se opone a la justicia. Entonces es pecado mortal por su naturaleza: puesta esta avaricia, respondería a tomar o retener injustamente los bienes ajenos, lo cual es propio de la rapiña o del hurto, que son pecados mortales según lo antedicho (q.66 a.6). Sin embargo, en este género de avaricia puede que se dé pecado venial por la imperfección del acto, como hemos explicado al hablar del hurto (q.66 a.6 ad 3).

Otro modo de entender la avaricia es en cuanto opuesta a la liberalidad. En este caso implica amor desordenado de las riquezas. En consecuencia, si el amor a las riquezas es tan intenso que uno no tiene reparo por tal amor en obrar contra la caridad de Dios y del prójimo, entonces la avaricia es pecado mortal. Pero si el desorden de ese amor no llega a tanto, es decir, si el hombre, aunque ame superfluamente las riquezas, no antepone este amor al amor de Dios, de forma que por las riquezas obre contra Dios y el prójimo, entonces la avaricia es pecado venial.

A las objeciones:

1. La avaricia se cita entre los pecados mortales en el sentido en que es pecado grave.

2. San Basilio se está refiriendo al caso en que uno esté obligado por débito legal a dar sus bienes a los pobres, ya por la situación de necesidad, ya por la superfluidad de los bienes.

3. La codicia de las riquezas entenebrece el alma propiamente cuando excluye la luz de la caridad y antepone el amor de las riquezas al amor de Dios.

Artículo 5

¿La avaricia es el mayor de los pecados?

Objeciones por las que parece que la avaricia es el mayor de los pecados.

1. Se dice en Eclo 10,9: Nada hay más abominable que el avaro, y a continuación (v.10) se añade: Nada más inicuo como amar el dinero, porque el avaro es capaz de vender hasta su alma. Y Tulio dice en I De Offic. : Nada hay tan mezquino y bajo como amar el dinero. Pero esto es lo propio de la avaricia. Por tanto, es el más grave de los pecados.

2. un pecado es tanto más grave cuanto más se opone a la caridad. Pero la avaricia es lo más opuesto a la caridad, pues dice San Agustín en el libro Octoginta trium Quaest. que el veneno contra la caridad es la avaricia. Por tanto, es el más grave de los pecados.

3. a la máxima gravedad del pecado pertenece el que sea incurable; de ahí que el pecado contra el Espíritu Santo, que es gravísimo, se dice que es irremisible. Pero la avaricia es pecado incurable, como dice el Filósofo en IV Ethic. : la vejez y la impotencia hacen a uno más avaro. Luego la avaricia es el más grave de los pecados.

4. dice el Apóstol en Ef 5,5 que la avaricia es el culto a los ídolos. Pero la idolatría está comprendida entre los pecados más graves. Luego también la avaricia.

Contra esto: está el que el adulterio es un pecado más grave que el hurto, como tenemos en Prov 6,30ss. Pero el hurto es parte de la avaricia. Por tanto, la avaricia no es el más grave de los pecados.

Respondo: Todo pecado, por ser un mal, implica una cierta corrupción o privación de un bien, y por ser voluntario, supone el deseo de un bien. Por consiguiente, el orden de los pecados puede considerarse de dos modos. Uno, por

parte del bien que se desprecia o corrompe por el pecado, el cual será tanto más grave cuanto mayor sea el bien despreciado o corrompido. En esta consideración, el pecado contra Dios es el más grave; después está el pecado contra la persona humana; en tercer lugar, el pecado contra las cosas exteriores destinadas al servicio del hombre, entre las cuales se encuentra la avaricia. Otro modo de establecer la gravedad de los pecados es por parte del bien al que se somete desordenadamente la voluntad: entonces cuanto menor sea ese bien tanto más vergonzoso es el pecado; porque es menos noble supeditarse a un bien inferior que a otro superior. Pero el bien de las cosas exteriores es el último entre los bienes humanos: pues es menor que el bien corporal, que a su vez es menor que el del alma, por encima del cual está el bien divino. En este sentido, el pecado de avaricia, por el que la voluntad se somete incluso a las cosas exteriores, contiene en cierto modo una mayor fealdad.

Sin embargo, como la corrupción o privación del bien es lo formal en el pecado, y lo material es la conversión al bien conmutable, hay que juzgar la gravedad de los pecados por parte del bien que se corrompe más que por parte del bien del cual se hace esclava la voluntad. Por tanto, hay que decir que la avaricia no es en sí, sin más, el mayor de los pecados.

A las objeciones:

1. Los argumentos de autoridad que se citan se refieren a la avaricia por parte del bien al que se somete la voluntad. De ahí que el mismo Eclesiástico (10,10) nos da la razón: porque el avaro es capaz de vender su alma, es decir, su vida, porque la expone a peligros por el dinero. Por eso añade: Porque en su vida tiró, o sea, despreció los más íntimos sentimientos por ganar dinero. Tulio abunda también en esto al decir que es propio de un corazón mezquino el estar supeditado al dinero.

2. San Agustín entiende allí la codicia de cualquier bien temporal en sentido amplio, no con el significado propio y específico de avaricia. Efectivamente, la concupiscencia de cualquier bien temporal es veneno para la caridad, en cuanto que el hombre desprecia el bien divino para adherirse a un bien temporal.

3. El pecado contra el Espíritu Santo y el pecado de avaricia son incurables, pero de forma distinta. El primero lo es porque se desprecia, bien la misericordia o la justicia divinas, bien cualquier otra virtud sanativa del pecado del hombre. Por tanto, tal insanabilidad indica mayor gravedad en el pecado. Pero la avaricia es incurable por parte del defecto humano, al que inclina siempre la naturaleza humana: porque cuanto más deficiente es uno, tanto más necesita de la ayuda de las cosas exteriores, y por eso más fácilmente incurre en la avaricia. Pero esta insanabilidad no es índice de que el pecado sea más grave, sino si acaso, en cierto modo, más peligroso.

4. La avaricia se compara a la idolatría por cierta semejanza que tiene con ella: porque el idólatra se hace siervo de una criatura exterior, lo mismo que el avaro. Pero no igualmente, ya que el idólatra se somete a una criatura exterior para darle culto reservado a Dios; en cambio, el avaro se esclaviza de la criatura deseándola inmoderadamente para uso suyo, no para adorarla. Por tanto, no es lógico que la avaricia tenga tanta gravedad como la idolatría.

Artículo 6

¿La avaricia es un pecado espiritual?

Objeciones por las que parece que la avaricia no es pecado espiritual.

1. Los pecados espirituales parecen tener por objeto los bienes espirituales. Pero la materia de la avaricia son los bienes corporales o las riquezas exteriores. Por tanto, la avaricia no es pecado espiritual.

2. el pecado espiritual se contrapone al carnal. Pero la avaricia es, al parecer, un pecado carnal, pues acompaña a la deficiencia de la carne, como se ve en los ancianos, que caen en la avaricia por fallo de su naturaleza carnal. Por tanto, la avaricia no es pecado espiritual.

3. por el pecado carnal se desordena el cuerpo del hombre, según palabras del Apóstol en 1 Cor 6,18: El que fornicar peca contra su propio cuerpo. Pero la avaricia también daña al cuerpo; de ahí que el Crisóstomo, comentando el pasaje de Mc 5, compare al avaro con el endemoniado, cuyo cuerpo era atormentado. Por tanto, la avaricia no es, según parece, pecado espiritual.

Contra esto: está el que San Gregorio, en XXX Moral. , enumera la avaricia entre los pecados espirituales.

Respondo: Los pecados consisten principalmente en el afecto. Pero todos los afectos del alma, o pasiones, desembocan en los placeres o en las tristezas, según nos consta por el Filósofo en II Ethic. . Ahora bien: entre los placeres, unos son carnales y otros espirituales. Placeres carnales se llaman a los que se completan en la sensación de la carne, como los de la mesa y los venéreos; los espirituales se consuman en la sola prehensión de la mente. Así, pues, se llaman pecados carnales los que se consuman en los placeres carnales, y pecados espirituales los que se terminan en los placeres espirituales, sin delectación carnal. A estos últimos pertenece la avaricia: pues el avaro se deleita al considerarse dueño de muchas riquezas. Y, por lo mismo, la avaricia es pecado espiritual.

A las objeciones:

1. La avaricia, que tiene por objeto lo corporal, no busca un placer corporal, sino sólo espiritual; es decir, el placer de poseer riquezas. Y, por tanto, no es pecado carnal. Sin embargo, por razón del objeto está en un término medio entre los pecados puramente espirituales, que buscan un placer espiritual en objetos espirituales --como la soberbia, en el sentimiento de superioridad--, y los pecados puramente carnales, que buscan el placer puramente corporal en un objeto corporal.

2. El movimiento se especifica por su término final y no por su punto de partida. Por eso se llama pecado carnal al que tiende a un placer carnal, no porque provenga de algún defecto de la carne.

3. El Crisóstomo compara al avaro con el endemoniado no porque se vea atormentado en su carne como el poseso, sino por contraposición porque el endemoniado, de quien se habla en Mc 5,15, se despojaba de sus vestiduras en cambio, el avaro se carga con riquezas superfluas.

Artículo 7

¿La avaricia es pecado capital?

Objeciones por las que parece que la avaricia no es pecado capital.

1. La avaricia se opone a la liberalidad como a medio y a la prodigalidad como a extremo. Pero ni la liberalidad es virtud principal ni la prodigalidad pecado capital. Por tanto, tampoco la avaricia debe incluirse entre los pecados capitales.

2. como se ha dicho (1-2 q.84 a.34), se llaman pecados capitales a los que tienen fines principales, a los que se subordinan los fines de otros pecados. Pero

esto no ocurre con la avaricia, porque las riquezas no tienen razón de fin, sino de medio, según se dice en I Ethic. . Por tanto, la avaricia no es pecado capital.

3. San Gregorio dice en Moral. que la avaricia proviene unas veces del orgullo y otras del temor. En efecto, unos, que creen que les va a faltar lo necesario, caen en la avaricia, y otros, deseosos de acrecentar su poder, sienten encenderse en ellos la codicia de los bienes ajenos. Por tanto, la avaricia se deriva de otros vicios más que ser ella pecado capital de otros.

Contra esto: está el que San Gregorio (XXXI Moral.) cita la avaricia entre los pecados capitales.

Respondo: Como hemos visto (1-2 q.84 a.3.4), pecado capital se llama a aquel del cual se originan otros por la razón de fin ; porque siendo su fin más apetecible, el hombre se presta a emplear toda clase de medios, buenos o malos, con tal de conseguirlo . Pero el fin más apetecible es la bienaventuranza o felicidad, que es el fin último de la vida humana, según se ha expuesto anteriormente (1-2 q.1 a.8 sed contra). Por consiguiente, cuanto un objeto participa más de las condiciones de la felicidad, tanto más apetecible es. Y una de las condiciones de la felicidad es que sea suficiente en sí; de lo contrario no aquietaría el apetito como fin último. Pero las riquezas de suyo prometen esta suficiencia en grado máximo, como dice Boecio en II De Consol. . La razón es porque, según el Filósofo, en V Ethic. , nos servimos del dinero como de una garantía para conseguirlo todo. También en Ecl 10,19 se nos dice que el dinero sirve para todo. Por tanto, la avaricia, que consiste en el apetito del dinero, es pecado capital .

A las objeciones:

1. La virtud se perfecciona según el dictamen de la razón y el vicio según la inclinación del apetito sensitivo. Pero la razón y el apetito sensitivo no tienen principalmente la misma especificación. Por eso no es necesario que un vicio principal se oponga a una virtud principal. De ahí que, aunque la liberalidad no sea virtud principal, porque no tiene por objeto un bien principal de la razón, la avaricia sí es pecado capital, porque tiene por objeto el dinero, que tiene cierta principalidad entre los bienes sensibles, por la razón ya dicha. La prodigalidad, por su parte, no se ordena a un fin principalmente apetecible, sino que más bien parece proceder de una cierta falta de razón. Es por lo que dice el Filósofo en IV Ethic. que del pródigo se dice que es vanidoso más que malo.

2. El dinero está subordinado a otra cosa como a su fin; pero en cuanto es un medio útil para conseguir todos los bienes sensibles, los contiene virtualmente a todos. Y, por lo mismo, tiene cierta semejanza de felicidad, según lo dicho.

3. Nada impide que un pecado capital proceda en ocasiones de otros vicios, como se dijo en su lugar (q.36 a.4 ad 1), siempre que él sea la cabeza y fuente de otros.

Artículo 8

¿Es correcta la enumeración que se hace de las hijas de la avaricia?

Objeciones por las que parece que no son hijas de la avaricia las que se enumeran, a saber: la traición, el fraude, la mentira, el perjurio, la inquietud, la violencia y la dureza de corazón.

1. La avaricia se opone a la liberalidad, según lo dicho (a.1). Pero la traición, el fraude, y la mentira se oponen a la prudencia; el perjurio, a la religión; la inquietud, a la esperanza o a la caridad, que descansa en el bien amado; la violencia, a la justicia; la dureza de corazón, a la misericordia. Por

tanto, tales pecados no pertenecen a la avaricia.

2. la traición, el fraude, el dolo y la mentira parece que persiguen lo mismo: engañar al prójimo. Luego no deben incluirse entre las hijas de la avaricia.

3. San Isidoro enumera nueve hijas, que son: la mentira, el fraude, el hurto, el perjurio, el apetito de ganancias sucias, los falsos testimonios, la violencia, la crueldad y la rapacidad. Luego la primera relación no es correcta.

4. el Filósofo, en V Ethic. , cita muchos géneros de vicios pertenecientes a la avaricia, a la que designa con el nombre de «iliberidad», a saber: los parcos, los obstinados, los tacaños, los que se dedican a obras serviles, los rufianes, los usureros, los jugadores, los que violan las tumbas y los ladrones. Por tanto, es incompleta la enumeración antedicha.

5. los tiranos infieren máxima violencia a los súbditos. Pero el Filósofo dice a continuación del texto citado que a los tiranos que saquean las ciudades y despojan los templos no los llamamos iliberales, o sea, avaros. Por tanto, la violencia no debe ponerse entre las hijas de la avaricia.

Contra esto: está el que San Gregorio (XXXI Moral.) asigna como hijas de la avaricia las citadas en la primera enumeración (obj.1).

Respondo: Se llaman hijas de la avaricia aquellos vicios que se derivan de ella, y en especial en cuanto intentan el mismo fin. Pero como la avaricia es el amor excesivo de poseer riquezas, peca por dos capítulos: Primero, reteniendo las riquezas. Y así, de la avaricia surge la dureza de corazón, que no se ablanda con la misericordia ni ayuda con sus riquezas a los pobres. Segundo, la avaricia peca por exceso en la adquisición de las riquezas. Y en este aspecto puede considerarse la avaricia de dos modos: Uno, según el afecto interior. Y así la avaricia causa la inquietud, en cuanto engendra la excesiva solicitud y preocupaciones vanas, pues el avaro no se ve harto del dinero, como leemos en Ecl 5,9. Otro modo de considerar la avaricia es atendiendo al efecto exterior. Y así el avaro, en la adquisición de las riquezas, se sirve unas veces de la violencia y otras del engaño. Si este engaño lo hace con palabras, tenemos la mentira si se usan palabras sin más, y si lo apoya con un juramento, tenemos el perjurio. Y si el engaño lo realiza con obras, tenemos el fraude si se trata de cosas y la traición si de las personas, como aparece claro en el caso de Judas, que traicionó a Cristo por avaricia (Mt 26,15) .

A las objeciones:

1. No es necesario que las hijas de un pecado capital pertenezcan al mismo género de éste, puesto que un pecado puede valerse para sus fines de otros pecados de distinto género. Por tanto, una cosa son las hijas y otra las especies de un pecado.

2. Estos tres pecados son distintos, como acabamos de ver.

3. Esos nueve se reducen a los siete reseñados. Porque la mentira y el falso testimonio son un mismo pecado, pues el falso testimonio es una especie de mentira, lo mismo que el hurto lo es del fraude, y está comprendido en éste. El apetito de ganancias sucias pertenece a la inquietud; la rapacidad, a la violencia, de la que es especie. Y la crueldad es lo mismo que dureza de corazón.

4. Los pecados enumerados por Aristóteles son especies, más que hijas, de la iliberidad o de la avaricia. En efecto, puede uno ser iliberal o avaro por defecto en el dar; y si da poco es parco, y si no da nada, obstinado, y si le cuesta mucho dar, tacaño, que en griego se dice kimibilis -- «vendedor del comino», porque tiene en gran estima cosas insignificantes. A veces uno es iliberal o avaro

por exceso en el modo de conseguir el dinero. Y esto por doble capítulo. Uno, porque lo gana por medios torpes: entregándose a trabajos viles mediante obras serviles o porque hace negocio de actos pecaminosos, como el de la prostitución y otros parecidos, o porque saca interés de lo que debe prestar gratis, como los usureros, o el que saca poco provecho de grandes trabajos. Otro, porque lo gana con medios injustos: o usando de la violencia con los vivos, como los ladrones, o despojando a los muertos; o enriqueciéndose a cuenta de los amigos, como los jugadores.

5. La liberalidad tiene por objeto pequeñas cantidades de dinero, lo mismo que la iliberalidad. Por eso a los tiranos, que arrebatan violentamente grandes posesiones, no se los llama avaros, sino injustos.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 118

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 119

Cuestión 119. La prodigalidad

A continuación vamos a tratar de la prodigalidad (cf. q.118, introd.), sobre la cual planteamos tres problemas:

1. ¿La prodigalidad se opone a la avaricia?
2. ¿La prodigalidad es pecado?
3. ¿Es pecado más grave que la avaricia?

Artículo 1

¿La prodigalidad se opone a la avaricia?

Objeciones por las que parece que la prodigalidad no se opone a la avaricia.

1. Los opuestos no pueden estar simultáneamente en un mismo sujeto. Pero algunos son a la vez pródigos y avaros. Por tanto, la prodigalidad no se opone a la avaricia.

2. los opuestos se refieren al mismo objeto. Pero la avaricia, como opuesta a la liberalidad, tiene por objeto ciertas pasiones por las que el hombre se aficiona al dinero; la prodigalidad, en cambio, no parece tener por objeto las pasiones del alma, pues no se aficiona a las riquezas ni a cosa parecida. Por tanto, la prodigalidad no se opone a la avaricia.

3. el pecado se especifica principalmente por el fin, como se ha dicho anteriormente (1-2 q.72 a.3). Pero la prodigalidad parece ordenarse siempre a un fin ilícito, por el cual gasta sus bienes, y sobre todo por los placeres; de ahí que se diga del hijo pródigo, en Lc 15,3, que disipó su herencia viviendo perdidamente. Por tanto, parece que la prodigalidad se opone a la templanza e insensibilidad más que a la avaricia y a la liberalidad .

Contra esto: está el que el Filósofo, en II y IV Ethic., contrapone la prodigalidad a la liberalidad y a la iliberalidad, que llamamos avaricia.

Respondo: En materia moral se considera la oposición de los vicios entre sí y de éstos a las virtudes por exceso y por defecto. Pero la avaricia y la prodigalidad difieren como el exceso y el defecto, aunque de diversa manera. Porque en el afecto interior a las riquezas el avaro peca por exceso amándolas más de lo debido; el pródigo, en cambio, peca por defecto, inquietándose por ellas menos de lo debido. Pero en la acción exterior es propio de la prodigalidad el excederse en la donación de las riquezas y fallar en su conservación y adquisición, al contrario de la avaricia, a la cual compete fallar en la donación y sobreabundar en la adquisición y retención. Por tanto, es claro que la prodigalidad se opone a la avaricia.

A las objeciones:

1. Nada impide que en un mismo sujeto se den vicios opuestos bajo diversos aspectos; entonces se le aplicará el vicio que más predomine. Pero así como en la liberalidad, que es el término medio, el acto principal es la donación, a la cual se ordenan la adquisición y la conservación, del mismo modo la avaricia y la prodigalidad también se miden según la donación. Por eso al que peca por exceso en la donación se le llama pródigo, y avaro al que peca por defecto. Con todo, sucede a veces que uno puede fallar en la donación y no se excede en la adquisición, como dice el Filósofo en IV Ethic. . Igualmente también puede ocurrir que uno se exceda en la donación, y, por tanto, es pródigo, y junto con esto se exceda en la adquisición. Ya sea por una cierta necesidad, porque al sobreexcederse en la donación les van faltando los propios bienes, por lo que se ven obligados a adquirir otros indebidamente, lo cual es propio de la avaricia. O

también por un afecto desordenado, porque al no dar por hacer un bien, como si se despreciase la virtud, tampoco les importa de dónde y cómo adquieran el dinero. Así, pues, no son avaros y pródigos desde el mismo punto de vista.

2. La prodigalidad se refiere a las pasiones sobre el dinero, no por exceso, sino por defecto.

3. El pródigo no siempre se excede en la donación a causa de los placeres, objeto de la intemperancia, sino a veces también por su disposición a no preocuparse del dinero, o por otros motivos. Aunque hay que reconocer que lo más frecuente es que se deslice hacia la intemperancia, bien porque el que derrocha en otras cosas no tiene tampoco reparo en despilfarrar en placeres, a los que tanto inclina la concupiscencia de la carne, bien porque, al no encontrar deleite en el bien de la virtud, se busca en los placeres corporales. Por eso dice el Filósofo, en IV Ethic. , que muchos pródigos se vuelven lujuriosos.

Artículo 2

¿La prodigalidad es pecado?

Objeciones por las que parece que la prodigalidad no es pecado.

1. Dice el Apóstol en 1 Tim 6,10: La raíz de todos los pecados es la concupiscencia o avaricia. Pero no es raíz de la prodigalidad lo que se opone a ella. Por tanto, la prodigalidad no es pecado.

2. el Apóstol recomienda a Timoteo (6,17-18): A los ricos de este mundo encarécelos que sean liberales y dadivosos. Pero esto lo hacen los pródigos en grado máximo. Luego la prodigalidad no es pecado.

3. es propio de la prodigalidad excederse en la donación y fallar en la solicitud por el dinero. Pero esto es la norma de los varones perfectos que cumplen lo que dice el Señor en Mt 6,34: No os preocupéis por el mañana, y en el mismo Mt. 19,21: Vende todo lo que tienes y repártelo a los pobres. Por tanto, la prodigalidad no es pecado.

Contra esto: está el que en Lc 15,11ss se reprocha el despilfarro del hijo pródigo.

Respondo: Como acabamos de ver (a.1), la prodigalidad se opone a la avaricia por exceso y por defecto. Y ambos extremos vician el justo medio de la virtud. Pero algo es vicioso y pecado por destruir el bien de la virtud. De donde se desprende que la prodigalidad es pecado.

A las objeciones:

1. Algunos interpretan esas palabras del Apóstol como referidas no a la concupiscencia actual, sino a la habitual, que, como foco de concupiscencia , es el origen de todos los pecados. Otros , por el contrario, opinan que habla de la concupiscencia en sentido general referida a cualquier bien . Y entonces es claro que también la prodigalidad nace de la concupiscencia: pues el pródigo desea conseguir por medios desordenados un bien temporal: que es o agradar a otros o, al menos, satisfacer su deseo de dar.

Pero, bien mirado, el Apóstol habla allí, literalmente, de la concupiscencia de las riquezas, pues acababa de decir: Los que quieren enriquecerse, etc. Y así se dice que la avaricia es la raíz de todos los males, no porque todos ellos nazcan siempre de ella, sino porque no hay mal que no provenga en algún momento de la avaricia. Por tanto, la prodigalidad se deriva a veces de la avaricia, como se ve claro en el caso del que derrocha a manos llenas para captarse el favor de alguno de quien espera recuperarlo con creces.

2. El Apóstol amonesta a los ricos a que sean liberales y dadivosos dentro

de los justos límites. Lo cual no hacen los pródigos, porque, como dice el Filósofo en IV Ethic. , sus donaciones no son buenas, ni las hacen por un bien, ni por motivos justos; sino que a veces dan dinero a quienes sería mejor que fuesen pobres, como los cómicos y aduladores, y, en cambio, a los buenos no les dan nada. 3. A la tercera hay que decir: El exceso de prodigalidad no se mide principalmente por la cantidad que se da, sino más bien porque se sobrepasan los justos límites. De ahí que a veces el liberal da más cantidad que el pródigo, si es necesario. Así, pues, hay que decir que los que, en su deseo de seguir a Cristo, reparten todos sus bienes y apartan su corazón de la preocupación de las cosas temporales, no son pródigos, sino liberales en grado perfecto.

Artículo 3

¿La prodigalidad es pecado más grave que la avaricia?

Objeciones por las que parece que la prodigalidad es pecado más grave que la avaricia.

1. Por la avaricia se perjudica al prójimo, a quien no se reparten los propios bienes. Pero por la prodigalidad uno se perjudica a sí mismo, pues dice el Filósofo, en IV Ethic. , que la destrucción de las riquezas necesarias para la vida es una especie de destrucción de uno mismo. Pero peca más gravemente quien se perjudica a sí mismo, conforme a las palabras del Eclo 14,5: El que para sí es malo, ¿para quién será bueno? Por tanto, la prodigalidad será pecado más grave que la avaricia.

2. el desorden que se da con alguna circunstancia laudable es menos malo. Pero el desorden de la avaricia va acompañado alguna vez de una circunstancia laudable, como aparece claro en los que no quieren gastar sus bienes ni recibir los ajenos. Por el contrario, el desorden de la prodigalidad aparece con una circunstancia vituperable; de ahí que atribuimos la prodigalidad a los libertinos, según el Filósofo en IV Ethic. . Por tanto, la prodigalidad es un pecado más grave que la avaricia.

3. la prudencia es la principal entre las virtudes morales, como hemos dicho antes (q.66 a.1 ad 1; 1-2 q.61 a.2 ad 1). Pero la prodigalidad se opone más a la prudencia que a la avaricia, pues leemos en Prov 21,20: Codiciable y pingüe tesoro hay en la casa del justo, pero el imprudente lo disipa. Y el Filósofo dice en IV Ethic. que es propio del necio dar en abundancia y no recibir. Por tanto, la prodigalidad es un pecado más grave que la avaricia.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en IV Ethic. : el pródigo parece mucho mejor que el avaro.

Respondo: La prodigalidad, considerada en sí misma, es menor pecado que la avaricia por tres razones. Primera, porque la avaricia dista más de su virtud opuesta. En efecto, es más propio del liberal el dar, en lo que se excede el pródigo, que el adquirir o el retener, en lo que se excede el avaro.

Segunda, porque el pródigo es útil a muchos, es decir, a quienes da; en cambio, el avaro a nadie es útil, ni a sí mismo, como leemos en IV Ethic. .

Tercera, porque la prodigalidad se cura fácilmente, ya porque disminuye con la edad --la vejez es contraria a la prodigalidad--, ya porque, de tanto gastar inútilmente, llega con facilidad a la indigencia; y así, una vez pobre, no puede seguir desperdiciando sus bienes; ya también por su afinidad con la virtud de la liberalidad, a la que se llega fácilmente. Pero el avaro no se cura así de fácil, por la razón antes indicada (q.118 a.5 ad3) .

A las objeciones:

1. La diferencia entre el pródigo y el avaro no está en que uno peca contra sí mismo y el otro contra el prójimo. Porque el pródigo peca contra sí mismo al ir gastando sus bienes, necesarios para su existencia, y peca también contra el prójimo derrochando los bienes con que debía atender a otros. Este defecto es evidente en los clérigos que son dispensadores de los bienes de la Iglesia, que son patrimonio de los pobres, a quienes defraudan gastándolos pródigamente. De la misma forma también el avaro peca contra otros al no dar lo que debe, y peca contra sí mismo por no gastar lo necesario para sí; por eso en Ecl 6,2 se dice del avaro que es un hombre a quien Dios concedió riquezas, pero no le dio la posibilidad de disfrutarlas. No obstante, el pródigo le aventaja en esto: en que se perjudica a sí y a algunos, pero es útil para otros. En cambio, el avaro ni a sí ni a otros aprovecha porque no se atreve a usar de las riquezas ni siquiera para su propia utilidad.

2. Cuando se habla comúnmente de los vicios, los juzgamos según su propia naturaleza; así, en la prodigalidad consideramos la excesiva facilidad para gastar los bienes, y en la avaricia para retenerlos inútilmente. Pero el hecho de que uno gaste excesivamente por libertinaje está indicando a la vez otros pecados. Por eso se dice en IV Ethic. que tales pródigos son peores. Pero el que el iliberal o avaro se abstenga de recibir lo ajeno, aunque en sí parezca laudable, sin embargo, es censurable por el motivo con que lo hace porque no quiere recibir de unos para no verse obligado a darlo a otros.

3. Todos los vicios se oponen a la prudencia, lo mismo que todas las virtudes se rigen por ella. Por tanto, un vicio que se oponga solamente a la prudencia se considera más leve.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 119

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 120

Cuestión 120. La epiqueya

Ahora corresponde tratar de la epiqueya (cf. q.81, introd.), sobre la cual planteamos dos interrogantes:

1. ¿La epiqueya es virtud?
2. ¿Es parte de la justicia?

Artículo 1

¿La epiqueya es virtud?

Objeciones por las que parece que la epiqueya no es virtud.

1. Ninguna virtud anula a otra. Pero la epiqueya anula a otra virtud, porque quita lo que es justo y según la ley, y parece oponerse a la severidad. Luego la epiqueya no es virtud.

2. dice San Agustín en su libro De vera relig. : En estas leyes temporales, aunque los hombres deliberen y discutan antes de promulgarlas, sin embargo, una vez que han sido sancionadas y ratificadas, no está permitido al juez someterlas a discusión, sino ajustarse a ellas. Pero la epiqueya parece que somete a discusión la ley, cuando juzga que no se debe cumplir en un caso determinado. Por tanto, la epiqueya, más que virtud, es vicio.

3. parece propio de la epiqueya atender a la intención del legislador, como dice el Filósofo en V Ethic. . Pero interpretar la mente del legislador sólo puede hacerlo el príncipe; así dice el emperador en el Código De legibus et constitut, princip. : Es un derecho y deber que nos reservamos de interpretar los puntos en litigio entre la equidad y el derecho. Por tanto, el acto de la epiqueya es ilícito. Luego la epiqueya no es virtud.

Contra esto: está el que el Filósofo, en V Ethic. , la coloca entre las virtudes.

Respondo: Como vimos anteriormente (1-2 q.96 a.6), al tratar de las leyes, por ser los actos humanos, sobre los que recaen las leyes, singulares y contingentes, que pueden ofrecer ilimitadas formas, no fue posible establecer una ley que no fallase en un caso concreto. Los legisladores legislan según lo que sucede en la mayoría de los casos, pero observar punto por punto la ley en todos los casos va contra la equidad y contra el bien común, que es el que persigue la ley. Así, por ejemplo, la ley ordena que se devuelvan los depósitos, porque esto es normalmente lo justo; pero puede a veces ser nocivo: pensemos en un loco que depositó su espada y la reclama en su estado de demencia, o si uno exige lo que depositó para atacar a la patria. Por tanto, en estas y similares circunstancias sería pernicioso cumplir la ley a rajatabla; lo bueno es, dejando a un lado la letra de la ley, seguir lo que pide la justicia y el bien común. Y a esto se ordena la epiqueya, que entre nosotros se llama «equidad». Por tanto, es evidente que la epiqueya es virtud.

A las objeciones:

1. La epiqueya no descuida la justicia sin más, sino lo justo establecido por una ley particular. Tampoco se opone a la severidad, que es inflexible cuando es necesario cumplir la ley; pero ser esclavo de la ley cuando no conviene, es vicioso. De ahí que se diga en el Código De legibus et constitut, princip. : Sin duda alguna falta a la ley quien, apoyándose en la letra, va contra el espíritu mismo de la ley.

2. Se juzga sobre una ley cuando se dice que está mal redactada. Pero quien dice que la letra de la ley no debe ser aplicada en tal circunstancia, no juzga de la ley, sino de un caso bien concreto que se presenta .

3. La interpretación se da en los casos dudosos, en los que no es lícito apartarse de la letra de la ley sin la determinación del príncipe. Pero en los casos evidentes no se precisa la interpretación de la ley, sino su cumplimiento.

Artículo 2

¿La epiqueya es parte de la justicia?

Objeciones por las que parece que la epiqueya no es parte de la justicia.

1. Como se deduce de lo antedicho (q.58 a.7), hay una doble justicia: particular y legal. Pero la epiqueya no es parte de la justicia particular, porque se extiende a todas las virtudes, lo mismo que la justicia legal. Igualmente tampoco es parte de la justicia legal, porque actúa independientemente de lo escrito en la ley. Por tanto, parece que la epiqueya no es parte de la justicia.

2. una virtud más principal no se asigna a otra menos principal como parte de ella; en efecto, a las virtudes cardinales, como más excelentes, se les asignan como partes otras virtudes secundarias. Pero la epiqueya parece ser virtud más noble que la justicia, como su nombre indica, pues deriva de «epi», que significa «sobre», y de «dikaion», que quiere decir «justo» . Por tanto, la epiqueya no es parte de la justicia.

3. la epiqueya, al parecer, se identifica con la modestia. Pues cuando se dice en Flp 4,5: Vuestra modestia sea manifiesta a todos los hombres, en griego se usa la palabra «epiqueya». Pero, según Tulio , la modestia es parte de la templanza. Luego la epiqueya no es parte de la justicia.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en V Ethic. : La epiqueya es algo de la justicia.

Respondo: Como hemos explicado antes (q.48), una virtud puede ser parte de otra de tres modos: subjetiva, integral y potencial. Parte subjetiva es aquella de la que se predica esencialmente el todo y está en lo menos. Y esto puede ser en dos aspectos, pues a veces se predica algo de muchos según una idéntica razón, como «animal» se dice del caballo y del buey; pero otras veces se predica según un orden de prioridad y posterioridad, como el «ser» se predica de la sustancia y del accidente. Así, pues, la epiqueya es parte subjetiva de la justicia entendida en sentido general, como una cierta especie de justicia, según dice el Filósofo en V Ethic. . Y de esta justicia se dice que es parte con más propiedad que de la justicia legal, pues la justicia legal está sometida a la epiqueya. Por tanto, la epiqueya es como una norma superior de los actos humanos.

A las objeciones:

1. Hablando con propiedad, la epiqueya pertenece a la justicia legal, y en cierto modo está contenida en ella y en cierto modo la supera. Porque si se entiende por justicia legal la que se ajusta a la ley tanto a su letra como a la intención del legislador, que es lo principal, entonces la epiqueya es la parte principal de la justicia legal. Pero si se la toma sólo en cuanto se ajusta a la letra de la ley, entonces la epiqueya no es parte de la justicia legal, sino de la justicia común, y se distingue de la legal porque la supera.

2. Como opina el Filósofo en V Ethic. , la epiqueya es mejor que cierta justicia, es decir, mejor que la legal, que cumple la ley al pie de la letra. Pero, como ella misma es cierta forma de justicia, no es mejor que toda justicia.

3. Es propio de la epiqueya regular algo, a saber: el cumplimiento de la letra de la ley. Pero la modestia que se pone como parte de la templanza modera la vida exterior del hombre, como puede ser el andar, el vestir o cosas por el estilo. De todas formas, es posible que el nombre de epiqueya, entre los griegos,

se extienda por semejanza a cualquier clase de moderación.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 120

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 121

Cuestión 121. El don de piedad

Vamos a tratar a continuación del don correspondiente a la justicia, que es el don de piedad (cf. q.57, introd.).

Sobre esta materia planteamos dos interrogantes:

1. ¿Es un don del Espíritu Santo?
2. ¿Qué es lo que corresponde a este don por parte de las bienaventuranzas y los frutos?

Artículo 1

¿La piedad es un don?

Objeciones por las que parece que la piedad no es un don.

1. Los dones son diferentes de las virtudes, como hemos dicho (1-2 q.68 a.1). Pero la piedad es una virtud, según quedó demostrado (q.101 a.3). Luego la piedad no es un don.

2. los dones son más excelentes que las virtudes, sobre todo más que las morales, conforme a lo dicho (1-2 q.68 a.8). Ahora bien: entre las partes de la justicia es mejor la religión que la piedad. Por tanto, a la hora de citar como don alguna parte de la justicia, parece que debe ser la religión y no la piedad.

3. los dones permanecen en la patria celestial, lo mismo que sus actos, como también dijimos (ibid., a.3). Pero el acto de piedad no puede permanecer en el cielo, según palabras de San Gregorio en su libro I Moral. : la piedad llena con sus obras de misericordia lo íntimo del corazón, de lo cual se deduce que no se dará en el cielo, donde no habrá miseria. Luego la piedad no es un don.

Contra esto: está el que en Is 11,2 se cita entre los dones .

Respondo: Que, como quedó antes explicado (1-2 q.68; q.69 a.1), los dones del Espíritu Santo son ciertas disposiciones habituales del alma que la hacen ser dócil a la acción del Espíritu Santo. Ahora bien: entre otras mociones del Espíritu Santo, hay una que nos impulsa a tener un afecto filial para con Dios, según expresión de Rom 8,15: Habéis recibido el Espíritu de adopción filial por el que clamamos: ¡Abba! ¡Padre! Y, como lo propio de la piedad es prestar sumisión y culto al Padre , se sigue que la piedad, por la que rendimos sumisión y culto a Dios como Padre bajo la moción del Espíritu Santo, es un don del Espíritu Santo .

A las objeciones:

1. Por la virtud de la piedad rendimos honor y culto a nuestro padre carnal, mientras que por el don de piedad lo hacemos con nuestro Padre Dios.

2. El rendir culto a Dios como Creador, lo que hace la religión, es más excelente que prestar sumisión a nuestro padre carnal, que es propio de la piedad. Ahora bien: el rendir culto a Dios como Padre es todavía más excelente que rendírsele como Creador y Señor. De ahí que la religión es más excelente que la virtud de la piedad; pero el don de piedad es superior a la religión.

3. Así como por la virtud de la piedad el hombre ofrece reverencia y culto no sólo al padre carnal, sino también a todos los que están unidos a él por lazos de sangre en cuanto asociados al padre, así también el don de piedad no sólo tributa honra y culto a Dios, sino también a todos los hombres, en cuanto pertenecen a Dios. Es la razón por la que a la piedad corresponde honrar a los santos y no contradecir a la Escritura, se entienda o no se entienda, como nos dice San Agustín en II De Doctr. Christ. . Por ello, también la piedad hace obras de misericordia con los necesitados. Y aunque este acto no se dé en el cielo, sobre todo después del día del juicio, sin embargo, sí se dará su acto principal,

que es reverenciar a Dios con afecto filial, conforme al libro de la Sab 5,5: ¡Cómo son contados entre los hijos de Dios! También se dará la mutua honra entre los santos. Ahora, en cambio, hasta que llegue el día del juicio, los santos se compadecen también de los que viven en estado de miseria.

Artículo 2

La segunda bienaventuranza, que dice «Bienaventurados los mansos», ¿corresponde al don de piedad?

Objeciones por las que parece que la segunda bienaventuranza, a saber: Bienaventurados los mansos (Mt 5,3), no corresponde al don de piedad.

1. La piedad es un don que corresponde a la justicia, a la cual pertenece más bien la cuarta bienaventuranza, o, si se apura un poco, la quinta, es decir: Bienaventurados los misericordiosos, porque, según lo dicho (a.1 ad 3; q.101 a.1 ad 2; a.4 ad 3), las obras de misericordia pertenecen a la piedad. Luego la segunda bienaventuranza no corresponde al don de piedad.

2. el don de piedad es dirigido por el de ciencia, al cual se adjunta en la enumeración de los dones que hace Isaías (11,2). Ahora bien: el que dirige y el que es dirigido tienden hacia lo mismo. Así, pues, perteneciendo al don de ciencia la tercera bienaventuranza, que es Bienaventurados los que lloran (cf. q.9 a.4), parece que al don de piedad no le corresponde la segunda bienaventuranza.

3. los frutos corresponden a las bienaventuranzas y a los dones, como queda dicho (1-2 q.70 a.2). Pero, entre los frutos, la bondad y la benignidad parecen convenir a la piedad más que la mansedumbre, que se relaciona con la dulzura. Luego la segunda bienaventuranza no corresponde al don de piedad.

Contra esto: está el que San Agustín dice en su libro De Serm. Dom. in monte : que la piedad es propia de los mansos .

Respondo: Que al adaptar las bienaventuranzas a los dones se puede atender a una doble conveniencia. La primera, según la razón de orden, que fue al parecer la que siguió San Agustín. Es por lo que atribuye la primera bienaventuranza al don último, o sea, al don de temor; y la segunda bienaventuranza: Bienaventurados los mansos, al don de piedad, y así sucesivamente.

La segunda conveniencia, si atendemos a la propia naturaleza del don y de la bienaventuranza. Y según esto, se deberían adaptar las bienaventuranzas a los dones según los objetos. Así, a la piedad corresponderían la cuarta y la quinta más que la segunda. No obstante, la segunda bienaventuranza tiene una cierta coincidencia con la piedad, en cuanto que por la mansedumbre se quitan los obstáculos para los actos de piedad.

A las objeciones:

1. Aparece clara con lo que acabamos de exponer.

2. Según la razón propia de las bienaventuranzas y de los dones, es conveniente que la misma bienaventuranza corresponda al don de ciencia y al de piedad. Pero según la razón de orden, se les asignan varias bienaventuranzas, teniendo en cuenta alguna que otra conveniencia, como acabamos de decir.

3. En los frutos la bondad y benignidad se pueden atribuir directamente a la piedad; la mansedumbre, en cambio, sólo de forma indirecta, en cuanto quita los impedimentos para los actos de piedad, como también se ha dicho .

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 121

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 122

Cuestión 122. Los preceptos de justicia

Ahora trataremos de los preceptos de justicia (cf. q.75, introd.).

Sobre este tema proponemos seis problemas:

1. ¿Los preceptos del decálogo son preceptos de justicia?
2. Sobre el primer precepto del decálogo.
3. Sobre el segundo.
4. Sobre el tercero.
5. Sobre el cuarto.
6. Sobre los otros seis.

Artículo 1

¿Los preceptos del decálogo son preceptos de justicia?

Objeciones por las que parece que los preceptos del decálogo no son preceptos de justicia.

1. La intención del legislador es hacer a los ciudadanos virtuosos en todas las virtudes, según leemos en II Ethic. ; por eso también se dice en V Ethic. que la ley preceptúa sobre todos los actos de todas las virtudes. Pero los preceptos del decálogo son los primeros principios de toda la ley divina. Por tanto, los preceptos del decálogo no se refieren solamente a la justicia.

2. a la justicia parecen pertenecer sobre todo los preceptos judiciales, que se contraponen a los morales, como queda dicho (1-2 q.99 a.4). Pero los preceptos del decálogo son preceptos morales, como consta por lo antedicho (1-2 q.100 a.3). Luego los preceptos del decálogo no son preceptos de justicia.

3. la ley promulga principalmente preceptos sobre los actos de la justicia relacionados con el bien común, como son los cargos públicos, etc. Pero de éstos no se hace mención en los preceptos del decálogo. Por tanto, parece que los preceptos del decálogo no pertenecen propiamente a la justicia.

4. los preceptos del decálogo se dividen en dos tablas, según el amor a Dios y al prójimo , y esto es objeto de la virtud de la caridad. Luego los preceptos del decálogo pertenecen a la caridad más que a la justicia.

Contra esto: está el que sólo la justicia parece ser la virtud por la que nos relacionamos con otra persona. Ahora bien: todos los preceptos del decálogo dicen relación al otro, como aparece examinando cada uno (Ex 20,3; Dt 5,6). Luego todos los preceptos del decálogo pertenecen a la justicia.

Respondo: Los preceptos del decálogo son los primeros principios de la ley, a los que la razón natural asiente inmediatamente como a principios evidentes. Ahora bien: la razón de deuda, necesaria para el precepto, aparece clarísimamente en la justicia, que dice relación de alteridad. En efecto, en lo que respecta a uno mismo, parece a primera vista que el hombre es dueño de sí y libre de hacer lo que le plazca; pero tratándose de los demás, es manifiesto que el hombre está obligado a darles lo que les es debido. Por ello fue necesario que los preceptos del decálogo pertenecieran a la justicia. Así, los tres primeros versan sobre los actos de la religión, que es la parte más excelente de la justicia; el cuarto, sobre el acto de piedad, que es la segunda parte de la justicia; y los otros seis preceptúan sobre los actos de la llamada justicia común, que se da entre iguales.

A las objeciones:

1. La ley intenta hacer a todos los hombres virtuosos, pero dentro de un orden, es decir, proponiendo en primer lugar los preceptos sobre aquellas materias en las que es más evidente la razón de deuda , como queda dicho .

2. Los preceptos judiciales son determinaciones de los preceptos morales en cuanto referidos al prójimo, lo mismo que los preceptos ceremoniales son determinaciones de los preceptos morales referidos a Dios . De ahí que ni unos ni otros se contienen en el decálogo, aunque sí son determinaciones de los preceptos del decálogo. En este sentido pertenecen a la justicia.

3. Las materias referentes al bien común se deben establecer de modo diverso según la diversa condición de los hombres. Esa es la razón por la que no debieron ser incluidas entre los preceptos del decálogo, sino entre los judiciales.

4. Los preceptos del decálogo tienen por fin la caridad, conforme a las palabras de 1 Tim 1,5: El fin del precepto es la caridad. Pero pertenecen a la justicia porque tratan de modo inmediato sobre los actos de justicia.

Artículo 2

¿El primer precepto del decálogo está debidamente promulgado?

Objeciones por las que parece que el primer precepto del decálogo no está debidamente promulgado.

1. El hombre está más obligado a Dios que al padre carnal, según se lee en Heb 12,9: ¿Cuánto más hemos de obedecer al Padre de los espíritus para alcanzar la vida? Pero el precepto de piedad, por la que se honra al padre, se establece en forma afirmativa al decir: Honra a tu padre y a tu madre (Ex 20,12). Luego con mayor razón el primer precepto de la religión, por la que se honra a Dios, debió promulgarse afirmativamente, máxime siendo la afirmación anterior en naturaleza a la negación.

2. el primer precepto del decálogo está referido a la religión, como hemos dicho (a.1). Pero la religión, por ser una sola virtud, tiene un solo acto. Ahora bien: en el primer precepto se prohíben tres actos: pues primero se dice (Ex 20,3): No tendrás otros dioses más que a mí; después se añade (v.4): No te harás esculturas; y en tercer lugar (v.5): No te postrarás ante ellas y no las servirás. Luego el primer precepto no está debidamente promulgado.

3. San Agustín dice, en De Decem Chordis , que por el primer precepto se prohíbe el pecado de superstición. Pero, además de la idolatría, hay otras muchas supersticiones pecaminosas, como queda dicho (q.92 a.2). Luego es insuficiente prohibir sólo la idolatría.

Contra esto: está la autoridad de la Escritura.

Respondo: Es propio de la ley hacer buenos a los hombres. Y por eso es conveniente que los preceptos de la ley se ordenen según el orden de generación, por el cual el hombre se va haciendo bueno. Y en el orden de generación hay que tener en cuenta dos aspectos: primero, que se forme en primer lugar la parte principal, como en la generación del animal lo primero que se forma es el corazón , y al edificar una casa, lo primero son los cimientos. Y en la bondad del alma la parte principal es la bondad de la voluntad, por la que el hombre usa bien de cualquier otra bondad. Ahora bien: la bondad de la voluntad se mide por su objeto, que es el fin. Por eso fue necesario poner en primer lugar en el hombre, que por la ley iba a ser formado en la virtud, como una especie de fundamento de la religión, por la cual se ordena debidamente a Dios, que es el fin último de la voluntad humana.

Un segundo aspecto que ha de tenerse en cuenta en el orden de generación es que hay que eliminar primero los obstáculos e impedimentos: lo mismo que el labrador limpia antes el campo y después esparce la semilla, según leemos en Jer 4,3: Roturaos un erial y no sembréis sobre espinos. Por eso la primera instrucción

que el hombre debía recibir en materia religiosa tenía que ser sobre el modo de evitar los obstáculos de la verdadera religión. Y el principal obstáculo de la religión es adorar a un dios falso, según expresión de Mt 6,24: No podéis servir a Dios y a las riquezas.

Por eso mismo, en el primer precepto de la ley se prohíbe el culto de los dioses falsos .

A las objeciones:

1. También acerca de la religión se da un precepto afirmativo , cuando se dice: Acuérdate de santificar el sábado (Ex 20,8). Pero antes debían promulgarse preceptos negativos para evitar los obstáculos contra la religión. Pues, si bien es cierto que la afirmación es en naturaleza anterior a la negación, sin embargo, en el orden de generación es anterior la negación, mediante la cual se eliminan los impedimentos, como acabamos de decir. Y esto ocurre especialmente cuando se trata de las cosas divinas, en que las negaciones se prefieren a las afirmaciones a causa de nuestra incapacidad, según explica Dionisio en el II Cael. Hier. .

2. Algunos daban culto a dioses extraños de dos maneras. En efecto, unos rendían culto a algunas criaturas como si fuesen dioses sin necesidad de imágenes: es por lo que Varrón dice que los antiguos romanos adoraron a los dioses durante mucho tiempo sin ayuda de imágenes. Y éste es el culto que se prohíbe en primer lugar al decir: No tendrás dioses extraños. Otros, en cambio, adoraban a los dioses falsos a través de imágenes. Por eso se prohíbe oportunamente tanto su fabricación, al decir: No te harás esculturas, como su culto: No las servirás, etc.

3. Todas las demás supersticiones proceden de un pacto, tácito o expreso, con los demonios. Por tanto, se entiende que todas quedan prohibidas cuando se dice: No tendrás dioses extraños a mí.

Artículo 3

¿El segundo precepto del decálogo está debidamente promulgado?

Objeciones por las que parece que el segundo precepto del decálogo no está debidamente promulgado.

1. Este precepto: No tomarás el nombre de tu Dios en vano (Ex 20,7), lo explica así la Glosa : es decir, no pienses que una criatura es el Hijo de Dios, con lo cual se prohíbe el error contra la fe. Y lo mismo el pasaje de Dt 5,11: No tomarás el nombre de tu Dios en vano, lo comenta así: es decir, atribuyendo el nombre de Dios a una madera o a una piedra, con lo cual se prohíbe la falsa profesión de fe, que es un acto de infidelidad, lo mismo que el error. Pero la infidelidad precede a la superstición, como la fe a la religión. Por tanto, este precepto debió preceder al primero, que prohíbe la superstición.

2. el nombre de Dios lo usamos para muchas cosas, por ejemplo, para alabarlo, para hacer milagros y, en general, en todo lo que hacemos o decimos, según el consejo de Col 3,17: Todo cuanto hacéis de obra o de palabra, hacedlo todo en el nombre del Señor. Por lo mismo, el precepto que prohíbe tomar el nombre de Dios en vano parece más universal que el que prohíbe la superstición y, por tanto, debió precederlo.

3. el precepto de Ex 20,7: No tomarás el nombre de tu Dios en vano, se explica así: es decir, jurando por nada. Parece, por tanto, que se prohíbe el juramento vano, que carece de juicio . Pero mucho más grave es el juramento falso, que carece de verdad, y el juramento injusto, que carece de justicia. Luego estos juramentos son los que se debieron prohibir con este precepto.

4. la blasfemia o cualquier pecado de injuria contra Dios es más grave que el perjurio. Luego la blasfemia y pecados similares son los que debió prohibir este precepto.

5. son muchos los nombres de Dios. Luego no se debe decir indeterminadamente: No tomarás el nombre de tu Dios en vano.

Contra esto: está la autoridad de la Escritura.

Respondo: Es conveniente excluir los obstáculos contra la verdadera religión en quien se forma para la virtud antes de fundamentarlo en la verdadera religión. Ahora bien: una cosa puede oponerse a la verdadera religión de dos modos. Uno, por exceso, es decir, cuando se ofrece indebidamente a otro lo que pertenece a la religión, lo cual es propio de la superstición. Otro, por defecto de reverencia, por ejemplo, el despreciar a Dios, y esto pertenece al pecado de irreligiosidad, según se ha dicho (q.97, introd.). La superstición, por su lado, obstaculiza la religión al impedir que se reconozca a Dios para darle culto. En efecto, quien tiene su corazón implicado en un culto indebido no puede simultáneamente tributar a Dios el culto debido, según palabras de Is 28,20: La cama es estrecha; por tanto, alguien caerá, o el Dios verdadero o el falso, del corazón del hombre, y la manta demasiado estrecha no puede cubrir a los dos. La irreligiosidad, a su vez, obstaculiza la religión porque impide adorar a Dios una vez que se le reconoce. Pero reconocer a Dios para adorarlo es anterior a adorarlo después que se le ha reconocido. Por consiguiente, el precepto que prohíbe la superstición se establece antes que el segundo precepto, que prohíbe el perjurio, el cual pertenece a la irreligiosidad.

A las objeciones:

1. Esas explicaciones son místicas. La exposición literal es la que se encuentra en Dt 5,6: No tomarás el nombre de tu Dios en vano, es decir, jurando por una cosa que no existe.

2. Este precepto no prohíbe cualquier uso del nombre de Dios, sino propiamente el que se emplea para confirmar la palabra humana a modo de juramento, ya que este uso del nombre de Dios es muy frecuente entre los hombres. Puede también entenderse, como una consecuencia, que se prohíbe cualquier uso desordenado del nombre de Dios. En este sentido argumentan aquellas exposiciones de que hemos hablado (obj.1).

3. Jurar por nada se dice de aquel que jura por algo que no existe, lo cual pertenece al juramento falso, cuyo nombre principal es el de perjurio, como antes se dijo (q.98 a.1 ad 3). En efecto, cuando uno jura en falso, entonces el juramento es vano en sí mismo, porque no tiene fundamento de verdad. Pero cuando uno jura sin juicio por ligereza, si jura algo verdadero, el juramento no es vano en sí mismo, sino por parte del que jura.

4. Así como al que se está instruyendo en una ciencia se le proponen en primer lugar unos principios generales, así también la ley, que instruye al hombre en la virtud, propuso en los preceptos del decálogo que son los primeros, mediante prohibiciones o prescripciones, aquello que suele suceder con más frecuencia en el curso de la vida humana. Por eso entre los preceptos del decálogo se prohíbe el perjurio, que es más corriente que la blasfemia, en la cual el hombre raras veces incurre.

5. A los nombres de Dios se les debe reverencia por razón del significado, que es uno, y no por razón de las palabras que lo expresan, que son muchas. Y por esta razón se dice en concreto: No tomarás el nombre de tu Dios en vano, ya que cuando se comete perjurio da lo mismo el nombre de Dios que se emplee.

Artículo 4

¿El tercer precepto del decálogo está debidamente promulgado?

Objeciones por las que parece que el tercer precepto del decálogo, que es santificar el sábado (Ex 20,8), no está debidamente promulgado.

1. Este precepto, si se entiende en sentido espiritual, es genérico. Pues San Ambrosio, comentando el texto de Lc 13,14: El jefe de la sinagoga se indignó porque Jesús había curado en sábado, dice: La ley no prohíbe curar a un hombre en sábado, sino hacer trabajos serviles, es decir, agravarse con pecados. Y si se toma en sentido literal, se trata de un precepto ceremonial, pues se dice en Ex 31,13: No dejéis de guardar mis sábados, porque el sábado es entre mí y vosotros una señal para vuestras generaciones. Ahora bien: los preceptos del decálogo son espirituales y morales. Luego no es conveniente su enumeración entre los preceptos del decálogo.

2. los preceptos ceremoniales de la ley se refieren a las cosas sagradas, a los sacrificios, a los sacramentos y a las observancias, según quedó explicado (1-2 q.101 a.4). Pero a las cosas sagradas pertenecían no sólo los días sagrados, sino también los lugares, los vasos sagrados, etc. Igualmente había también muchos días sagrados, además del sábado. Luego no es lógico que se omitan todos los otros preceptos ceremoniales y se haga sólo mención de la observancia del sábado.

3. quien transgrede un precepto del decálogo, peca. Pero en la ley antigua algunos transgresores de la observancia del sábado no pecaban: por ejemplo, los que circuncidaban a los niños a los ocho días y los sacerdotes que trabajaban en el templo los sábados. También Elias, que caminó cuarenta días hasta llegar al monte de Dios, Horeb (3 Re 19,8), tuvo necesariamente que caminar los sábados. Igualmente, los sacerdotes que llevaron el arca del Señor durante siete días, como leemos en Jos 6,14-15, debemos de entender por lógica que también la llevaron el sábado. Asimismo leemos en Lc 13,15: ¿Es que cualquiera de vosotros no suelta del pesebre su buey o su asno en sábado y lo lleva a abreviar? Por tanto, no es correcta su enumeración entre los preceptos del decálogo.

4. los preceptos del decálogo se han de observar también en la nueva ley. Pero en ésta no se guarda tal precepto, ni el sábado ni el domingo, porque en este día se cocinan los alimentos y los hombres viajan y hacen otros trabajos parecidos. Luego no está bien promulgado el precepto de la observancia del sábado.

Contra esto: está la autoridad de la Escritura.

Respondo: Una vez quitados los impedimentos contra la verdadera religión por el primero y segundo precepto del decálogo, según hemos expuesto (a.2-3), es lógico que se promulgue el tercer precepto para consolidar a los hombres en la verdadera religión, y propio de la verdadera religión es dar culto a Dios. Y así como en la Escritura lo referente a la divinidad nos llega a través de ejemplos de cosas corporales, del mismo modo el culto exterior a Dios se manifiesta por signos sensibles. Y como para el culto interior, que consiste en la oración y la devoción, el hombre es impulsado por la moción interior del Espíritu Santo, el precepto de la ley sobre el culto exterior debió establecerse mediante un signo externo. Ahora bien: siendo los preceptos del decálogo como los primeros y universales principios de la ley, de ahí que en el tercer precepto del decálogo se mande el culto exterior a Dios bajo el signo de un beneficio común que pertenece a todos, cual es simbolizar la obra de la creación del mundo, de la cual se dice que Dios descansó el día séptimo (Gén 2,2): en señal de este beneficio se manda

santificar el día séptimo, es decir, consagrarlo a Dios. Por eso, en Ex 20,2, después de enunciar el precepto de la santificación del sábado, se señala la razón siguiente: porque en seis días creó Dios el cielo y la tierra, y en el séptimo descansó.

A las objeciones:

1. El precepto de santificar el sábado, si se entiende literalmente, es en parte moral y en parte ceremonial. Es moral en cuanto el hombre dedica un tiempo de su vida al culto de las cosas de Dios. En efecto, existe en el hombre una inclinación natural a destinar un tiempo a sus necesidades, como pueden ser el alimento corporal, el sueño y otras semejantes. Por lo mismo, también cae bajo precepto moral el dedicar un tiempo, según el dictamen de la razón natural, a las cosas divinas y al alimento espiritual que repara las fuerzas del alma en Dios. También es precepto ceremonial porque en él se determina un tiempo especial para significar la creación del mundo. Igualmente es precepto ceremonial por su significación alegórica, porque es figura del descanso de Cristo en el sepulcro, que sucedió el día séptimo. Y lo mismo por su significación moral, en cuanto implica el cese de todo acto pecaminoso y el descanso del alma en Dios. Así entendido, es en cierto modo un precepto universal. Asimismo es también ceremonial según su significado anagógico, en cuanto prefigura el descanso en la fruición de Dios que se dará en el cielo.

Por tanto, el precepto de santificar el sábado se cita entre los preceptos del decálogo en cuanto precepto moral, no ceremonial.

2. Las otras ceremonias de la ley son signos de algunos efectos particulares de Dios. Pero la observancia del sábado es signo de un beneficio universal, como es la creación de todo el universo. Y, por tanto, debe incluirse entre los preceptos generales del decálogo con más razón que cualquier otro precepto ceremonial de la ley.

3. En la observancia del sábado hay que considerar dos aspectos. Uno es el fin, que es el que el hombre se ocupe de las cosas divinas. Esto quiere decir la expresión: Acuérdate de santificar el sábado, porque se dice en la ley que es santificado lo que se destina al culto divino. Otro es el cese de los trabajos, que se expresa en las palabras del v.10: En el séptimo día, el del Señor, tu Dios, no harás ningún trabajo. Y está claro a qué trabajos se refiere, según leemos en Lev 23,25: No haréis en él ningún trabajo servil.

Trabajo servil viene de «servidumbre». Pero hay tres clases de servidumbre. Una, cuando el hombre sirve al pecado, conforme al dicho de San Juan (8,34): El que comete pecado es siervo del pecado. Si lo entendemos así, toda obra pecaminosa es servil. Otra clase de servidumbre es cuando un hombre sirve a otro hombre. Pero un hombre es siervo de otro no en cuanto al alma, sino en cuanto al cuerpo, como quedó anteriormente dicho (q.104 a.5; a.6 ad 1). En este sentido, los trabajos serviles se denominan corporales. La tercera clase es el servicio a Dios. En este caso podría llamarse trabajo servil a las obras de religión, porque miran al servicio de Dios. Entendido el trabajo servil en esta tercera acepción, no está prohibido en sábado, pues sería contrario al fin de la misma observancia del sábado. El hombre, en efecto, se abstiene el sábado de realizar otros trabajos para dedicarse a las obras que dicen relación con el servicio de Dios. Por lo cual leemos en Jn 7,23: El hombre recibe la circuncisión en sábado para que no quede incumplida la ley de Moisés. Y también en Mt 12,5: Los sacerdotes en el templo violan el sábado, entiéndase trabajando corporalmente, sin hacerse culpables. Lo mismo los sacerdotes que llevaban el

arca en sábado tampoco transgredían el precepto de guardar el sábado. Igualmente el ejercicio de cualquier acto espiritual no va contra la observancia del sábado, por ejemplo, el enseñar de palabra o por escrito. De ahí que la Glosa, comentando el texto de Num. 28,9, dice: Los artesanos y otros trabajadores descansan el sábado. En cambio, el lector o el doctor de la ley divina no deja su trabajo y no viola por ello el sábado: igual que los sacerdotes en el templo violan el sábado sin hacerse culpables.

Pero los otros trabajos serviles, entendidos en la primera y segunda acepción, contrarían la observancia del sábado porque impiden la dedicación a las cosas divinas. Y como este impedimento proviene más de la obra pecaminosa que del trabajo permitido, aunque sea corporal, quebranta más el precepto el que peca en día festivo que quien hace una obra corporal lícita. De ahí las palabras de San Agustín en el libro De Decem Chordis: Sería mejor que el judío hiciese trabajos útiles en su campo que provocar tumultos. Y sus mujeres harían mejor hilando la lana en sábado que danzando impudicamente todo el día en las fiestas. Pero el que peca venialmente en sábado no atenta contra este precepto, porque el pecado venial no excluye la santidad.

También los trabajos corporales que no dicen relación al culto espiritual de Dios se llaman serviles en cuanto son trabajos propios de los siervos; pero no son serviles en cuanto son comunes a siervos y libres. Porque todo hombre, sea siervo o libre, está obligado a proveer lo necesario no sólo para sí, sino también para el prójimo; ante todo, en lo que se refiere a la salud corporal, como leemos en Prov 24,11: Libra al que es llevado a la muerte; y secundariamente, está también obligado a evitarle daños materiales, conforme a las palabras del Dt 22,1: Si encuentras perdido el buey o la oveja de tu hermano, no te retires de ellos: llévaselos a tu hermano. Por eso el trabajo corporal que se ordena a la conservación de la salud del propio cuerpo no viola el sábado, porque no va contra su observancia el que uno coma o haga cosas semejantes para conservar la salud del cuerpo. Es la razón por la que los Macabeos no violaron el sábado al luchar en defensa propia en día de sábado, como leemos en 1 Mac 2,41. Como tampoco Elías, cuando huyó de la presencia de Jezabel en sábado. También por esto mismo el Señor (Mt 12,1ss) disculpa a sus discípulos que cogían espigas en sábado por la necesidad en que se encontraban. De modo semejante tampoco quebranta la observancia del sábado el trabajo que se ordena a la salud corporal de otro. De ahí que el Señor preguntara (Jn 7,23): ¿Os indignáis contra mí porque he curado del todo a un hombre en sábado? Ni igualmente quebranta el sábado el trabajo corporal que se ordena a evitar un daño material inminente. Es por lo que dice el Señor (Mt 12,11): ¿Quién de vosotros, si tiene una oveja que cae en un pozo en día de sábado, no la coge y la saca?

4. La observancia del domingo en la nueva ley sucede a la observancia del sábado no en virtud del precepto de la ley, sino por determinación de la Iglesia y la costumbre del pueblo cristiano. Y esta observancia no es figurativa, como lo fue la del sábado en la antigua ley. Por eso no es tan rigurosa la prohibición de trabajar en domingo como lo era en sábado; y así se permiten en domingo algunos trabajos que se prohibían en sábado, como cocinar alimentos y otros por el estilo. Y también algunos trabajos prohibidos se dispensan, por razón de necesidad, con más facilidad en la nueva que en la antigua ley, porque lo que es figura debe expresar la verdad sin salirse de ella lo más mínimo; en cambio, la realidad, que tiene razón de ser en sí misma, puede variar según las circunstancias de lugar y tiempo.

Artículo 5

¿El cuarto precepto está bien formulado?

Objeciones por las que parece que no está debidamente formulado el cuarto precepto de honrar padre y madre (Ex 20,12).

1. Este precepto corresponde a la piedad. Pero así como la piedad es parte de la justicia, también lo son la observancia, la gratitud y otras virtudes ya tratadas (q.101). Luego parece que no debe darse un precepto especial de piedad si no se da de las otras virtudes.

2. la piedad no sólo rinde culto a los padres, sino también a la patria y a otros consanguíneos y amigos de la patria, como dijimos antes (q.101 a.1). Luego parece insuficiente que en este precepto se mencione únicamente la honra del padre y de la madre.

3. a los padres se les debe no sólo honor y reverencia, sino también procurarles el sustento. Luego es insuficiente el solo mandato de honrar padre y madre.

4. sucede a veces que quienes honran a sus padres mueren de jóvenes; en cambio, otros que no los honran tienen larga vida. Por tanto, no es conveniente añadir a este precepto: para que vivas muchos años sobre la tierra.

Contra esto: está la autoridad de la Escritura.

Respondo: Los preceptos del decálogo se ordenan al amor de Dios y del prójimo. Pero, dentro del prójimo, la mayor obligación la tenemos con los padres. Por eso, inmediatamente después de los preceptos que nos ordenan a Dios se incluye el precepto que nos ordena a los padres, que son el principio particular de nuestro ser, como Dios es el principio universal. En este sentido hay una cierta afinidad entre este precepto y los de la primera tabla.

A las objeciones:

1. Conforme a lo dicho (q.101 a.1) , la piedad se ordena a dar a los padres lo que les debemos. Y esta obligación es común a todos. Por tanto, entre los preceptos del decálogo, que son comunes, se debe incluir el precepto de la piedad más que los que se refieren a otras partes de la justicia, que dicen relación a una deuda particular.

2. Es anterior la obligación para con los padres que los deberes para con la patria y consanguíneos, ya que la relación con éstos deriva de que hemos nacido de nuestros padres. Y, por tanto, siendo los preceptos del decálogo los primeros preceptos de la ley, nos deben ordenar más a los padres que a la patria o a los consanguíneos. No obstante, en este precepto de honrar padre y madre se sobrentiende el mandato de dar lo debido a cada persona, lo mismo que lo secundario está incluido en lo principal.

3. A los padres les debemos honor y respeto en cuanto tales. Pero el sustento y otros deberes parecidos se les debe ocasionalmente, por ejemplo, si están en la indigencia o en circunstancias análogas, como hemos dicho (q.102 a.2). Y como lo esencial es antes que lo ocasional, sigúese que entre los primeros preceptos de la ley, que son los del decálogo, se mande en concreto honrar a los padres. Pero también es verdad que en este precepto, como incluido en lo principal, se manda el sustento y cualquier otra obligación para con los padres.

4. Se promete larga vida a los que honran a sus padres no sólo en la futura, sino también en la vida presente, según las palabras del Apóstol (1 Tim 4,8): La piedad es útil para todo, y tiene promesas para la vida de ahora y la futura. Y con razón. Pues el que agradece un beneficio merece, por cierta conveniencia, que se le conserve ese beneficio; en cambio, por la ingratitud merece perderlo. Pues

bien: el beneficio de la vida corporal, después de Dios, lo recibimos de los padres. Por tanto, el que honra a sus padres como agradecido por ese beneficio merece la conservación de la vida, mientras que quien no los honra merece ser privado de ella por ingrato. Sin embargo, como los bienes o males presentes no caen bajo mérito o demérito sino en cuanto ordenados a la recompensa futura, según queda dicho (1-2 q.114 a.10), sucede a veces, por designio inescrutable de los juicios de Dios, que miran sobre todo a la recompensa futura, que algunos piadosos para con sus padres son privados de la vida en edad temprana, y en cambio otros, que no los honran, tienen una larga vida.

Artículo 6

¿Los otros seis preceptos están debidamente formulados?

Objeciones por las que parece que los otros seis preceptos (Ex 20,13) no están debidamente formulados.

1. No basta para salvarse con no dañar al prójimo, es necesario pagar lo que se le debe, según palabras de Rom 13,7: Pagad a todos lo que debéis. Ahora bien: en los últimos seis preceptos sólo se prohíbe hacer daño al prójimo. Luego no se formulan correctamente.

2. en dichos preceptos se prohíbe el homicidio, el adulterio, el hurto y el falso testimonio. Pero pueden infligirse al prójimo otra clase de daños, como aparece probado anteriormente (q.65). Luego, según parece, esos preceptos no están bien formulados.

3. la concupiscencia puede tomarse en dos sentidos. Uno, en cuanto acto de la voluntad, como se lee en Sab 6,21: La concupiscencia de la sabiduría conduce al reino eterno; otro, en cuanto acto de la sensualidad, según se nos dice en Sant 4,1: ¿De dónde provienen entre vosotros las guerras y contiendas? ¿No es de las concupiscencias, que luchan en vuestros miembros? Ahora bien: el precepto del decálogo no prohíbe la concupiscencia de la sensualidad, porque, de ser así, los primeros movimientos serían pecados mortales por ir contra el precepto del decálogo. Asimismo tampoco se prohíbe la concupiscencia de la voluntad, que va incluida en todo pecado. Por tanto, entre los preceptos del decálogo se formulan indebidamente algunos que prohíben la concupiscencia.

4. el homicidio es un pecado más grave que el adulterio o el hurto. Y no se enumera un precepto que prohíba el deseo del homicidio. Luego tampoco están debidamente establecidos algunos preceptos que prohíben el deseo del hurto y del adulterio.

Contra esto: está la autoridad de la Escritura.

Respondo: Así como por las partes de la justicia se cumplen los deberes para con determinadas personas con las que estamos obligados por una razón especial, así también por la justicia propiamente dicha el hombre cumple los deberes que son comunes para todos. Por esta razón, después de los tres preceptos pertenecientes a la religión, por la que se cumplen las obligaciones para con Dios, y después del cuarto, relativo a la piedad, por la que cumplimos los deberes para con los padres --y en este precepto se incluye toda deuda que se debe por una razón particular --, fue necesario lógicamente poner otros preceptos relativos a la justicia propiamente dicha, que da a todos sin distinción lo que les es debido.

A las objeciones:

1. El hombre está obligado de una manera general a no hacer daño a nadie. Y, por tanto, los preceptos negativos que prohíben los daños que pueden

infligirse contra el prójimo, al ser comunes, deben incluirse entre los preceptos del decálogo. En cambio, los deberes que hemos de cumplir con los demás varían en unos y en otros. Por consiguiente, sobre ellos no se deben formular preceptos afirmativos entre los preceptos del decálogo.

2. Todos los daños inferidos al prójimo pueden reducirse, como a algo más común y principal, a los prohibidos en estos preceptos. En efecto, todos los daños causados a la persona del prójimo se suponen prohibidos en el homicidio como en lo más principal; los que se infieren a una persona casada, especialmente por un deseo libidinoso, se entienden prohibidos junto con el adulterio; los daños ocasionados a las cosas quedan prohibidos al mismo tiempo que el hurto. Y los daños de palabra, como la detracción, las injurias y demás, quedan comprendidos en la prohibición del falso testimonio, que es el que se opone más directamente a la justicia.

3. En los preceptos prohibitivos de la concupiscencia no quedan prohibidos los primeros movimientos de la concupiscencia que están dentro de los límites de la sensualidad. Lo que se prohíbe directamente es el consentimiento de la voluntad, ya sea al acto, ya a la delectación.

4. El homicidio no es deseable en sí mismo, sino más bien detestable, porque no tiene ninguna razón de bien en sí. En cambio, el adulterio tiene alguna razón de bien, la del bien deleitable. A su vez, el hurto tiene la razón de bien útil. Pero todo bien es por sí mismo apetecible. Por lo cual tuvo que prohibirse por preceptos especiales el deseo del hurto y del adulterio, pero no el del homicidio.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 122

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 123

Cuestión 123. La fortaleza

Después de la justicia corresponde tratar ahora de la fortaleza. En primer lugar, de la virtud misma de la fortaleza; en segundo, de sus partes (q.128); en tercer lugar, del don correspondiente (q.139) y, por último, de los preceptos relativos a ella (q.140).

Al hablar de la fortaleza debemos considerar tres aspectos: primero, la misma fortaleza; segundo, su acto principal, que es el martirio (q.124); tercero, los vicios opuestos (q.125).

Sobre el primer punto se plantean doce problemas:

1. ¿La fortaleza es virtud?
2. ¿Es virtud especial?
3. ¿Tiene por objeto los temores y las audacias?
4. ¿Tiene por objeto únicamente el temor de la muerte?
5. ¿Se da sólo en las guerras?
6. ¿Su acto principal es resistir?
7. ¿Actúa por su propio bien?
8. ¿Produce deleite en su acto?
9. ¿Se da sobre todo en casos repentinos?
10. ¿Se sirve de la ira al obrar?
11. ¿Es virtud cardinal?
12. ¿Qué relación tiene con las otras virtudes cardinales?

Artículo 1

¿La fortaleza es virtud?

Objeciones por las que parece que la fortaleza no es virtud.

1. Dice el Apóstol (2 Cor 12,9): La virtud se perfecciona en la debilidad. Pero la fortaleza se opone a la debilidad. Luego la fortaleza no es virtud.

2. de ser virtud, o es teologal o intelectual o moral. Pero la fortaleza no se enumera ni entre las virtudes teologales ni entre las intelectuales, como arriba quedó demostrado (1-2 q.57 a.2; q.62 a.3). Tampoco parece que sea virtud moral, porque, según el Filósofo en III Ethic. , algunos son fuertes, según parece, por ignorancia; otros por experiencia, como los soldados --y la experiencia es más propia del arte que de la virtud moral--; y también los hay que dan la impresión de ser fuertes por ciertas pasiones, por ejemplo, por temor a las amenazas o a la deshonra, o incluso por la tristeza o la ira o por la esperanza; ahora bien: la virtud moral no actúa a impulsos de la pasión, sino por una elección, como dijimos (1-2 q.59 a.1). Luego la fortaleza no es virtud.

3. la virtud humana reside ante todo en el alma, ya que se ha dicho (1-2 q.55 a.4) que es una buena cualidad del alma. La fortaleza, a su vez, parece residir en el cuerpo, o al menos acompañar a su complexión. Por tanto, parece que la fortaleza no es virtud.

Contra esto: está el que San Agustín, en su libro De Moribus Eccl. , cita la fortaleza entre las virtudes.

Respondo: Según el Filósofo, en II Ethic. , la virtud es la que hace bueno al que la posee y a sus obras buenas; de donde se sigue que la virtud humana, de la que estamos hablando, hace bueno al hombre y buenas a sus obras. Pero el bien del hombre está en conformarse a la razón, como dice Dionisio en IV De Div. Nom. . Por lo cual compete a la virtud humana hacer que el hombre y sus obras estén de acuerdo con la razón. Esto sucede de tres modos: primero, en cuanto la misma razón es rectificadora, y esto lo realizan las virtudes intelectuales;

segundo, en cuanto esa recta razón se establece en las relaciones humanas, y esto es propio de la justicia; tercero, en cuanto se quitan los obstáculos de esta rectitud que se exige en las relaciones humanas. Ahora bien: hay dos clases de obstáculos que impiden a la voluntad seguir la rectitud de la razón. Uno, cuando es atraída por un objeto deleitable hacia lo que se aparta de la recta razón: este obstáculo lo elimina la virtud de la templanza. El segundo, cuando la voluntad se desvía de la razón por algo difícil e inminente. En la supresión de este obstáculo se requiere la fortaleza del alma para hacer frente a tales dificultades, lo mismo que el hombre por su fortaleza corporal vence y rechaza los obstáculos corporales. Por lo cual es evidente que la fortaleza es una virtud, en cuanto hace al hombre obrar según la razón.

A las objeciones:

1. La virtud del alma no se perfecciona en la debilidad del alma, sino de la carne, que es a la que se refería el Apóstol. Ahora bien: es a la fortaleza del alma a la que corresponde soportar con valentía la debilidad de la carne, lo cual es propio de la virtud de la paciencia o fortaleza. Y el reconocer la propia debilidad pertenece a la perfección que llamamos humildad.

2. A veces algunos, sin poseer la virtud y por un motivo distinto de ella, realizan su acto externo. Por esto el Filósofo, en III Ethic. , enumera cinco casos en que, por un cierto paralelismo, parecen fuertes quienes obran por un motivo distinto de la fortaleza. Esto sucede de tres modos. En primer lugar, porque se lanzan a lo difícil como si no lo fuera. Lo cual puede provenir de tres causas: bien de la ignorancia, porque no se percibe la magnitud del peligro; bien de la esperanza de vencer los peligros, porque se considera experto en evitarlos; o bien de un cierto arte o habilidad, como acontece en los soldados, que por su pericia y ejercicio de las armas no estiman como graves los peligros de la guerra, pensando que por su habilidad son capaces de eludirlos, como dice Vegecio en su libro De Re Militan : Nadie teme hacer lo que cree haberlo aprendido bien. En segundo lugar, uno puede realizar un acto de fortaleza sin tener la virtud a impulsos de una pasión, como puede ser la tristeza que se intenta superar o la ira. En tercer lugar, por una elección, pero no de un fin legítimo, sino con el fin de conseguir algún beneficio temporal, como puede ser el honor, el placer o la riqueza; o de evitar algún mal, como el vituperio, la aflicción o el daño .

3. La virtud que llamamos fortaleza del alma recibe su nombre por semejanza con la fortaleza del cuerpo, según acabamos de decir. Y tampoco va contra la razón de virtud el que uno tenga hacia ella una inclinación natural por su complexión corporal, como también se ha dicho (1-2 q.63 a.1).

Artículo 2

¿La fortaleza es virtud especial?

Objeciones por las que parece que la fortaleza no es virtud especial.

1. En el libro de la Sab 8,7 leemos que la sabiduría enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la virtud, y aquí se dice virtud en lugar de fortaleza. Por consiguiente, si el vocablo virtud se aplica a todas las virtudes, parece que la fortaleza es virtud general.

2. dice San Ambrosio en el I De Offic. : Es propia de un alma nada mediocre la fortaleza, la cual por sí sola defiende la belleza de todas las virtudes y custodia los juicios; lucha implacablemente contra todos los vicios. Incansable en el trabajo, fuerte en el peligro, inflexible contra el placer, pone en fuga a la avaricia, como una peste que debilita la virtud. Y otro tanto añade a continuación

de los demás vicios. Pero esto no puede afirmarse de una virtud especial. Luego la fortaleza no es virtud especial.

3. el nombre de fortaleza deriva, al parecer, de firmeza. Pero mantenerse firme es propio de toda virtud, como se lee en II Ethic. . Luego la fortaleza es virtud general.

Contra esto: está el que San Gregorio, en el XXII Moral. , la enumera entre las virtudes.

Respondo: Como antes hemos expuesto (1-2 q.61 a.34), el término fortaleza puede tomarse en dos sentidos. Primero, en cuanto supone una firmeza de ánimo en abstracto. Si la entendemos así, es virtud general o más bien condición de toda virtud, ya que, según el Filósofo, en II Ethic. , para la virtud se exige obrar firme y constantemente. En una segunda acepción puede entenderse la fortaleza en cuanto implica una firmeza de ánimo para afrontar y rechazar los peligros en los cuales es sumamente difícil mantener la firmeza. De ahí el que Tulio diga en Rhetorica que se considera fortaleza el aguantar los peligros y el soportar los trabajos. Es en este sentido como se cita la fortaleza como virtud especial, porque tiene materia determinada.

A las objeciones:

1. Según el Filósofo, en I De caelo , el vocablo virtud indica lo último de la potencia. Pero llamamos potencia natural, por un lado, a aquella mediante la cual uno puede resistir los elementos corruptivos, y por otro, a la que es principio de operación, como consta en V Metaphys. . Por tanto, como este último sentido es más general, la palabra virtud, en cuanto implica lo último de la potencia, es también general, pues la virtud en sentido general no es otra cosa sino el hábito que capacita para obrar bien. Pero en cuanto implica lo último de una potencia, entendida en el primer sentido, que es sin duda más especial, la palabra virtud se asigna a una virtud especial, la fortaleza, cuyo objeto es mantenerse firme contra todos los ataques.

2. San Ambrosio entiende la fortaleza en sentido amplio, en cuanto implica la firmeza de ánimo respecto de cualquier ataque. Aun así, incluso como virtud especial que posee una materia determinada, ayuda a resistir los ataques de todos los vicios, porque quien puede mantenerse firme en situaciones difíciles de resistir, lógicamente estará mejor preparado para resistir otras situaciones que ofrecen menor dificultad.

3. La objeción arguye tomando la fortaleza en la primera acepción.

Artículo 3

¿La fortaleza tiene por objeto los temores y las audacias?

Objeciones por las que parece que la fortaleza no tiene por objeto los temores y las audacias.

1. Dice San Gregorio en VII Moral. : La fortaleza de los justos está en vencer la carne, combatir los propios placeres, extinguir el goce de la vida presente. Por tanto, el objeto de la fortaleza parece ser el placer más que los temores y las audacias.

2. dice Tulio, en Rhetorica , que es propio de la fortaleza aguantar los peligros y soportar los trabajos. Pero no parece referirse a la pasión del temor ni de la audacia, sino más bien a las acciones humanas difíciles y a los peligros externos. Por tanto, la fortaleza no tiene por objeto los temores y las audacias.

3. al temor no sólo se opone la audacia, sino también la esperanza, como dijimos (1-2 q.23 a.2; q.45 a.1 ad 2) al tratar de las pasiones. Luego la fortaleza

no ha de versar más sobre la audacia que sobre la esperanza.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en II y III Ethic.: la fortaleza tiene por objeto el temor y la audacia.

Respondo: Como hemos expuesto (a.1), a la virtud de la fortaleza corresponde eliminar el obstáculo que retrae a la voluntad de seguir la razón. Pero el que uno se retraiga de algo difícil pertenece al temor, que implica el alejamiento de un mal difícil, como se explicó al tratar de las pasiones (1-2 q.41 a.2). Por tanto, se ocupa sobre todo del temor a las cosas difíciles, que pueden retraer a la voluntad de seguir la razón. Por otra parte, es necesario no sólo soportar con firmeza la embestida de estas dificultades reprimiendo el temor, sino también atacar moderadamente, por ejemplo, cuando sea necesario eliminar esas dificultades para tener seguridad en el futuro. Y esto parece propio de la audacia. Por tanto, la fortaleza tiene por objeto los temores y audacias en cuanto reprime los primeros y modera las segundas.

A las objeciones:

1. San Gregorio habla en ese texto de la fortaleza de los justos en cuanto tiene que ver con toda virtud en general. De ahí el que señale antes aspectos relativos a la templanza, según hemos dicho (arg.1); y añada otros que pertenecen propiamente a la fortaleza como virtud especial, al decir : amar las asperezas de este mundo por los premios eternos.

2. Los peligros y los trabajos no apartan la voluntad del camino de la razón a no ser en cuanto son objeto de temor. Y, por tanto, es necesario que la fortaleza tenga por objeto los temores y las audacias, y de modo mediato los peligros y trabajos como objeto de tales pasiones.

3. La esperanza se opone al temor por parte del objeto: porque la esperanza tiene por objeto el bien y el temor el mal. En cambio, la audacia tiene el mismo objeto que el temor, pero se opone a él como el acceso y el receso, según hemos dicho (arg.3). Y puesto que la fortaleza se refiere con propiedad a los males temporales que apartan de la virtud, como queda claro por la definición de Tulio , de ahí se deduce que la fortaleza tiene como objeto propio el temor y la audacia, y no la esperanza, a no ser en cuanto conectada con la audacia, como quedó dicho (1-2 q.45 a.2) .

Artículo 4

¿La fortaleza se ocupa sólo de los peligros de muerte?

Objeciones por las que parece que la fortaleza no se ocupa sólo de los peligros de muerte.

1. Porque dice San Agustín, en el libro De Moribus Eccl. , que la fortaleza es el amor que soporta fácilmente todo por el objeto amado. Y en VI Musicae añade que la fortaleza es amor al que no intimidan las adversidades ni la muerte. Luego la fortaleza no se ocupa únicamente de los peligros de muerte, sino de cualquier otra adversidad.

2. es necesaria una virtud que ponga todas las pasiones del alma en el justo medio. Pero no existe una virtud que mantenga en el justo medio los otros temores. Por tanto, la fortaleza no sólo se ocupa de los peligros de muerte, sino también de los otros.

3. ninguna virtud está en los extremos. Pero el temor de la muerte está en el extremo, porque es el mayor de los temores, según leemos en III Ethic. . Por tanto, la virtud de la fortaleza no tiene por objeto el temor de la muerte.

Contra esto: está lo que dice Andrónico : la fortaleza es una virtud del

apetito irascible que no se arredra ante los temores de la muerte.

Respondo: Como antes ha quedado expuesto (a.3), es propio de la virtud de la fortaleza proteger la voluntad del hombre para que no se aparte del bien de la razón por temor a un mal corporal. Pero es preciso mantener con firmeza este bien de la razón contra cualquier clase de mal, porque ningún bien corporal puede compararse con el bien de la razón. Por tanto, es necesario que la virtud que llamamos fortaleza sea la que conserve la voluntad del hombre en el bien racional contra los males mayores: ya que quien se mantiene firme ante ellos, lógicamente resistirá los males menores, pero no viceversa; y también es propio del concepto de virtud tender a lo máximo. Pero entre los males corporales, el más terrible es la muerte, que suprime cualquier bien temporal. Por eso dice San Agustín, en su libro *De Moribus Eccl.*, que el vínculo corporal sacude al alma con el temor del trabajo y del dolor, para verse libre de golpes y vejaciones; al alma, en cambio, con el temor a morir, para que no se separe del cuerpo y sobrevenga la muerte. Por tanto, la virtud de la fortaleza tiene por objeto el temor a los peligros de muerte.

A las objeciones:

1. Es cierto que la fortaleza tiene que ver con la tolerancia de cualquier adversidad. Pero del hecho de que el hombre aguante cualquier adversidad no se sigue que sea fuerte de modo absoluto, sino sólo cuando soporta también los máximos males. En los otros casos, será fuerte de modo relativo.

2. Como el temor nace del amor, toda virtud que modere el amor de ciertos bienes debe, en consecuencia, moderar el temor de los males contrarios. Por ejemplo, la liberalidad, que modera el amor a las riquezas, modera por lógica el temor a perderlas. Y lo mismo se ve en la templanza y demás virtudes. Pero amar la propia vida es algo natural. Luego debe haber una virtud que modere el temor a la muerte.

3. En las virtudes se llama extremo a lo que excede la recta razón. Por tanto, el afrontar los máximos peligros conforme a la razón no va contra la virtud

Artículo 5

¿La fortaleza tiene como objeto propio los peligros de muerte que aparecen en las guerras?

Objeciones por las que parece que la fortaleza no tiene por objeto propio los peligros de muerte que aparecen en las guerras.

1. Los mártires son alabados ante todo por su fortaleza, no por las guerras. Por tanto, la fortaleza no se refiere propiamente a los peligros de muerte que se dan en la guerra.

2. dice San Ambrosio en *I De Offic.* que la fortaleza se da en asuntos bélicos o domésticos. Asimismo dice Tulio, en *I De Offic.*, que aunque la mayoría crea que los asuntos de guerra son más importantes que los civiles, esta opinión no es del todo verdadera, porque, si juzgamos con objetividad, ha habido asuntos civiles de mayor importancia y más preclaros que los bélicos. Pero mayor fortaleza habrá cuando el objeto sea más importante. Por tanto, la fortaleza no tiene por objeto propio la muerte en la guerra.

3. la guerra se ordena a la conservación de la paz temporal de la república, porque dice San Agustín en *XIX De Civ. Dei* que las guerras se hacen para conseguir la paz. Pero no parece lógico el que uno se exponga a los peligros de muerte por la paz temporal de la república, cuando esta paz es ocasión de muchas

lascivias. Por tanto, parece que la virtud de la fortaleza no consiste en los peligros de muerte en la guerra.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en III Ethic. : que la fortaleza tiene por objeto sobre todo la muerte en la guerra.

Respondo: Como acabamos de ver (a.4), la fortaleza confirma el ánimo del hombre contra los máximos peligros, que son los de la muerte. Pero, como la fortaleza es una virtud a la que compete tender siempre al bien, se sigue que el hombre no debe rehuir los peligros de muerte si está en juego la consecución de un bien. Pero los peligros de la muerte que sobreviene por enfermedad, o por naufragio, o por el asalto de los ladrones, o por casos similares, no parecen amenazar directamente a uno en la consecución de un bien. En cambio, los peligros de muerte en la guerra sí amenazan directamente al hombre en la consecución de un bien, como es defender el bien común en guerra justa. Ahora bien: la guerra puede ser justa por dos motivos. Uno, general, cuando se lucha en el campo de batalla. Otro, particular: por ejemplo, cuando el juez, o incluso una persona privada, no se aparta del juicio justo por temor a la espada inminente o cualquier otro peligro, aunque le acarree la muerte. Por eso es propio de la fortaleza proporcionar firmeza de ánimo no sólo contra los peligros de muerte inminentes de la guerra común, sino también de la lucha particular, que también puede recibir el nombre común de guerra. Según esto, debe admitirse que la fortaleza trata con propiedad de los peligros de muerte que se dan en la guerra.

Pero también el fuerte se comporta como tal ante los peligros de cualquier otra clase de muerte, sobre todo porque al hombre le pueden acechar diversos peligros de muerte a causa de la virtud, por ejemplo, el no rehuir la asistencia a un amigo enfermo por temor a un contagio mortal, o el no dejar de encaminarse a una obra piadosa por temor al naufragio o a los ladrones .

A las objeciones:

1. Los mártires sufren ataques personales por el sumo bien que es Dios. Por lo cual se recomienda encarecidamente su fortaleza, la cual no cae fuera del ámbito de la fortaleza que dice relación a las guerras. De ahí que en Heb 11,34 se nos dice: se hicieron fuertes en la guerra.

2. Los asuntos domésticos o civiles se distinguen de los bélicos, que se refieren a la guerra común. Pero en los mismos asuntos domésticos o civiles pueden ser inminentes los peligros de muerte debido a ciertos combates que son guerras particulares. En este sentido, la fortaleza propiamente dicha puede ocuparse también de ellos.

3. La paz de la sociedad es buena en sí misma, y no se convierte en mala porque unos hagan mal uso de ella. También hay muchos que hacen buen uso: y en tiempo de paz se evitan males mucho mayores, como pueden ser homicidios y sacrilegios, que los que de ella se originan, que son sobre todo los pecados de la carne.

Artículo 6

¿El resistir es el acto principal de la fortaleza?

Objeciones por las que parece que el resistir no es el acto principal de la fortaleza.

1. La virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno, como leemos en II Ethic. . Pero es más difícil atacar que resistir. Por tanto, resistir no es el acto principal de la fortaleza.

2. parece que es propio de una potencia mayor el poder actuar contra una

cosa que el no inmutarse ante ella. Pero atacar es pasar a la acción contra algo, mientras que el resistir es permanecer inmóvil. Por tanto, dado que la fortaleza implica la perfección de la potencia, parece más propio de ella el atacar que el resistir.

3. hay mayor distancia entre dos contrarios que entre uno de ellos y su simple negación. Pero el que resiste se contenta sencillamente con no temer, mientras que el que ataca se mueve en dirección contraria al que teme, porque se enfrenta al peligro. Por tanto, si la fortaleza retrae al alma lo más posible del temor, parece que es más propio de ella el atacar que el resistir.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en III Ethic. : se dice de algunos que son fuertes, sobre todo por resistir a la tristeza.

Respondo: Como se ha probado (a.3) y enseña el Filósofo en III Ethic. , la fortaleza tiene por objeto reprimir los temores más que moderar las audacias, ya que lo primero es más difícil que lo segundo, pues el mismo peligro, objeto de la audacia y del temor, nos lleva por sí mismo a moderar la audacia, pero también aumenta el temor. Pero el atacar corresponde a la fortaleza en cuanto modera la audacia; en cambio, el resistir es consecuencia de la represión del temor. Por tanto, más que el atacar, el acto principal de la fortaleza es el resistir, es decir, permanecer inmovible ante los peligros.

A las objeciones:

1. Resistir es más difícil que atacar por tres razones. Primera, porque la resistencia se hace, al parecer, ante uno más fuerte que nos ataca; en cambio, si atacamos es porque somos más fuertes. Pero es más difícil luchar contra uno más fuerte que contra uno más débil. Segunda, porque el que resiste ya siente inminente el peligro, mientras que el que ataca lo ve como futuro. Tercera, porque la resistencia implica un tiempo prolongado, pero el ataque puede surgir de un movimiento repentino. Pero es más difícil permanecer inmóvil mucho tiempo que dejarse llevar a una acción ardua por un movimiento súbito. De ahí que diga el Filósofo en III Ethic. que algunos se lanzan rápidamente a los peligros, pero cuando están en ellos se retiran; lo contrario de lo que hacen los fuertes.

2. El resistir supone efectivamente una pasión corporal, pero también un acto del alma que se adhiere fuertemente al bien; y de ahí que no ceda ante la pasión corporal ya inminente. Pero la virtud se refiere al alma más que al cuerpo.

3. El que resiste no teme porque ya está presente la causa del temor, la cual no lo está en el que ataca.

Artículo 7

¿El fuerte actúa por el bien de su propio hábito?

Objeciones por las que parece que el fuerte no actúa por el bien de su propio hábito.

1. En las acciones, el fin, aunque es primero en la intención, es último en la ejecución. Pero el acto de fortaleza en la ejecución es posterior a su mismo hábito. Por tanto, no puede ser que el fuerte obre por el bien de su propio hábito.

2. San Agustín dice en XIII De Trin. : hay quienes se atreven a persuadirnos de que cuando amamos las virtudes sólo por la bienaventuranza -- insinuando que debemos amarlas por sí mismas- no amamos la bienaventuranza misma. Si nos convencieran dejaríamos de amar también esas mismas virtudes, porque no amamos la bienaventuranza, que es el motivo de su amor. Pero la fortaleza es una virtud. Por tanto, el acto de fortaleza no ha de referirse a ella

misma, sino a la bienaventuranza.

3. dice San Agustín en De Moribus Eccl. que la fortaleza es un amor que soporta fácilmente todo por Dios. Pero Dios no es el hábito mismo de la fortaleza, sino algo mejor, porque hay que admitir que el fin sea mejor que los medios. Por tanto, el fuerte no obra por el bien de su propio hábito.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en III Ethic. : para el fuerte la fortaleza es a la vez su bien y su fin.

Respondo: Existe un doble fin: último y próximo. El fin próximo de todo agente es producir en otro una forma semejante a la suya, como el fin del fuego al calentar es producir una semejanza de su calor en el sujeto, y el fin del constructor es producir en la materia una semejanza de su arte. En cambio, cualquier otro bien que de él se siga, aunque sea intentado, puede denominarse fin remoto del agente. Y así como en el área de lo factible la materia externa es ordenada por el arte, así en el campo de lo agible los actos humanos son ordenados por la prudencia. Hay que decir, por tanto, que el fuerte intenta, como fin próximo, expresar en el acto una semejanza de su hábito, pues pretende obrar según la conveniencia de su hábito. En cambio, el fin remoto es la bienaventuranza o Dios.

A las objeciones: Aparece clara con lo que acabamos de decir. Porque la primera argumentaba como si la misma esencia del hábito fuese el fin, y no su semejanza en el acto, como queda dicho. Las otras dos arguyen por el fin último.

Artículo 8

¿El fuerte se deleita en su acto?

Objeciones por las que parece que el fuerte se deleita en su acto.

1. La delectación es la operación connatural del hábito no impedida, según leemos en el X Ethic. . Pero la operación del fuerte procede del hábito que obra a modo de naturaleza. Por tanto, el fuerte encuentra placer en su acto.

2. San Ambrosio , comentando el texto de San Pablo, Gál 5,22: Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, dice que las obras de las virtudes se llaman frutos porque confortan la mente humana con un deleite santo y sincero. Pero el fuerte realiza obras de virtud. Luego encuentra placer en su acto.

3. lo más débil se vence con lo más fuerte. Pero el fuerte ama más el bien de la virtud que su propio cuerpo, al que expone a peligros de muerte. Por tanto, el placer en el bien de la virtud elimina el dolor corporal, y así obra con plena delectación.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en III Ethic. : que el fuerte no parece encontrar nada deleitable en su acto.

Respondo: Como hemos visto al hablar de las pasiones (1-2 q.31 a.3), existe una doble delectación: una corporal, que acompaña al tacto corporal, y otra anímica, que sigue a la aprehensión del alma. Y ésta es la que propiamente acompaña a las obras de las virtudes, porque en ellas se considera el bien de la razón. Pero el acto principal de la fortaleza es soportar tristezas según la aprehensión del alma, como es perder la vida corporal (que el virtuoso ama no sólo en cuanto bien natural, sino también en cuanto necesaria para las obras virtuosas) y lo que a ella se refiere, y al mismo tiempo soportar dolores según el tacto corporal, como heridas o azotes. Y por eso el fuerte tiene, por una parte, motivos para deleitarse con un placer propio del alma, es decir, el acto de la virtud y su fin; por otro lado, tiene motivos para sufrir: por parte del alma, al considerar la pérdida de la propia vida, y también del cuerpo. Así leemos que

dijo Eleazar (2 Mac 6,30): Sufro crueles dolores en el cuerpo, pero mi alma los sufre gozosa por el temor a ti.

Ahora bien: el dolor sensible corporal impide al alma sentir el placer de la virtud, a no ser por la sobreabundancia de la gracia divina, que eleva el alma a las cosas de Dios, en que se deleita, con más fuerza de lo que se ve afectada por el sufrimiento corporal. Es por lo que San Tiburcio, caminando con los pies desnudos sobre carbones encendidos, dijo que le parecía andar sobre rosas . Pero la virtud de la fortaleza hace que la razón no sea absorbida por los dolores corporales. En cambio, el placer de la virtud supera la tristeza del alma, en cuanto que el hombre antepone el bien de la virtud a la vida corporal y lo que a ésta se refiere. Por eso dice el Filósofo en III Ethic. que al fuerte no se le pide que se deleite como si sintiera el placer, sino que le es suficiente con no estar triste.

A las objeciones:

1. La vehemencia del acto o de la pasión de una potencia impide a otra la realización de su acto. Por ello, el dolor de los sentidos impide al alma del fuerte sentir el placer en su propia operación.

2. Las obras de las virtudes son deleitables sobre todo por el fin, pero pueden ser tristes por su naturaleza. Ésto sucede particularmente con la fortaleza; de ahí el que el Filósofo diga, en III Ethic. , que no en todas las virtudes se da el placer en la operación, excepto si se alcanza el fin.

3. La tristeza del alma es vencida en el fuerte por el placer de la virtud. Pero, puesto que el dolor corporal es más sensible y la aprehensión sensitiva aparece en el hombre con más claridad, de ahí el que ante la magnitud del dolor corporal como si se desvaneciera en cierto modo el placer espiritual, que es el fin de la virtud.

Artículo 9

¿La fortaleza se ejerce principalmente en los casos repentinos?

Objeciones por las que parece que la fortaleza no se ejerce en los casos repentinos.

1. Repentino es, a lo que parece, lo que sucede inesperadamente. Pero Tulio dice en su Rhetorica que la fortaleza es la premeditada aceptación de los peligros y la tolerancia de los trabajos. Luego la fortaleza no se da principalmente en los casos repentinos.

2. dice San Ambrosio en I De Offic. : Es propio del hombre fuerte no disimular cuando amenaza algún peligro, sino adelantarse a él, y, como desde la atalaya de la mente, afrontar el futuro con meditada previsión, no sea que luego tenga que decir: Caí en él porque no pensaba que pudiera sobrevenir. Pero cuando se da algo súbito no puede preverse el futuro. Por tanto, la operación de la fortaleza no se da en los casos repentinos.

3. dice el Filósofo en III Ethic. que el fuerte posee buena esperanza. Pero la esperanza espera algo para el futuro, lo cual se opone a lo repentino. Por tanto, la operación de la fortaleza no se refiere a lo repentino.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en III Ethic. : la fortaleza se refiere principalmente a todo lo que puede causar la muerte de forma repentina.

Respondo: En la operación de la fortaleza debemos considerar dos aspectos. Uno, la elección, y entonces la fortaleza no versa sobre lo repentino, pues el fuerte elige la premeditación de los peligros que pueden amenazar para poder ofrecerles resistencia o soportarlos con más facilidad, ya que, como dice

San Gregorio en una Homilía : Los dardos que se ven venir hieren menos, y soportamos más fácilmente los males del mundo si nos armamos contra ellos con el escudo de su conocimiento previo.

Otro aspecto que debemos considerar en la operación de la fortaleza es la manifestación del hábito virtuoso. Y en este sentido la fortaleza se refiere en grado máximo a lo repentino, ya que según el Filósofo, en III Ethic. , en los peligros súbitos es donde mejor se manifiesta el hábito de la fortaleza. En efecto, el hábito obra a modo de naturaleza. De ahí que el realizar actos virtuosos con premeditación, cuando urge la necesidad por los peligros repentinos, es manifestación clarísima de que la fortaleza está enraizada en el alma de modo habitual. También puede uno que no tiene el hábito de la fortaleza, tras una larga premeditación, preparar su ánimo contra los peligros. De esta preparación también se vale el fuerte cuando tiene tiempo para ello.

A las objeciones: Aparece clara por lo que acabamos de decir.

Artículo 10

¿El fuerte se sirve de la ira en su acto?

Objeciones por las que parece que el fuerte no se sirve de la ira en su acto.

1. Nadie debe tomar como instrumento de su acción aquello que no puede usar a su antojo. Pero el hombre no puede usar de la ira a su elección, de modo que pueda tomarla o dejarla cuando quiera; pues como dice el Filósofo en su libro De Memoria , cuando una pasión corporal está en efervescencia no se calma cuando uno quiere. Por tanto, el fuerte no debe tomar la ira para su operación.

2. cuando uno se basta por sí mismo para realizar algo no debe tomar como ayuda lo que es más débil e imperfecto. Pero la razón es suficiente por sí sola para ejercer el acto de fortaleza, en el que no hace falta la ira. De ahí que diga Séneca en De ira : No sólo para prever las cosas, sino para realizarlas se basta a sí misma la razón. ¿ Y qué puede haber más necio que el que ésta pida ayuda a la ira, lo estable a lo incierto, lo fiel a lo infiel, lo sano a lo enfermo? Por tanto, la fortaleza no debe hacer uso de la ira.

3. así como algunos, por medio de la ira, realizan con más ímpetu las obras de fortaleza, así también otros lo hacen por medio de la tristeza o de la concupiscencia. Es por lo que dice el Filósofo en III Ethic. : Los animales se exponen a los peligros animados por la tristeza o dolor, y los adúlteros se lanzan a la aventura audazmente a causa de la concupiscencia. Pero la fortaleza no usa en su acto de la tristeza ni de la concupiscencia. Luego, por la misma razón, no debe hacer uso de la ira.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en III Ethic. : la ira viene bien a los fuertes.

Respondo: De la ira y demás pasiones del alma, conforme hemos visto (1-2 q.24 a.2), los peripatéticos tienen una opinión distinta de la de los estoicos. Pues los estoicos excluían del alma del sabio o virtuoso la ira y demás pasiones. Los peripatéticos, en cambio, a la cabeza de los cuales está Aristóteles, las admitían en los virtuosos, aunque en proporción moderada. Y es posible que no haya una diferencia real sino en cuanto al modo de hablar. Porque los peripatéticos llamaban pasiones del alma a todos los movimientos del apetito sensitivo, fueran del tipo que fueran, según hemos visto (ibid.): y como el apetito sensitivo es movido por el imperio de la razón para cooperar a que la acción se realice con más prontitud, por eso decían que la ira y demás pasiones del alma debían ser empleadas por los virtuosos, aunque moderadas según el imperio de la

razón. Por el contrario, los estoicos llamaban pasiones del alma a ciertos afectos inmoderados del apetito sensitivo («dolores» o «enfermedades» las llamaban) y, por tanto, las excluían totalmente de la virtud. En consecuencia, el fuerte utiliza para su acto la ira moderada, no la inmoderada.

A las objeciones:

1. La ira moderada por la

52. C.8 n.11 (BK 1116b32): S. TH., lect.17. 54. C.8 n.12 (BK 1117a4): S. TH., lect.17. razón está sometida a su imperio. Por tanto, el hombre puede usar de ella libremente, pero no podría si fuese inmoderada.

2. La razón no asume la ira para su obrar como si recibiera ayuda de ella, sino porque usa el apetito sensitivo como instrumento, lo mismo que los miembros del cuerpo. Y no hay ningún inconveniente en que el instrumento sea más imperfecto que el agente principal, como lo es el martillo con relación al carpintero. Pero Séneca es partidario de los estoicos, y escribe las palabras citadas directamente contra Aristóteles.

3. Según lo expuesto (a.3.6), al tener la fortaleza dos actos, resistir y atacar, no usa la ira para resistir --esto lo hace la razón por sí sola--, sino para atacar. En esto utiliza la ira con preferencia a otras pasiones, porque es propio de la ira revolve contra lo que causa tristeza, y así colabora directamente con la fortaleza en el acto de atacar. La tristeza, en cambio, por su propia razón, sucumbe a lo que causa daño, aunque accidentalmente ayuda a atacar; bien sea en cuanto que la tristeza es causa de la ira, como dijimos (1-2 q.47 a.3), bien en cuanto que uno se expone al peligro para huir de la tristeza. Igualmente la concupiscencia, según su propia razón, tiende al bien deleitable, al cual repugna de suyo el acometer los peligros, pero accidentalmente ayuda a veces a atacar, en cuanto que uno prefiere incurrir en los peligros a estar privado del placer. Es por lo que dice el Filósofo en III Ethic. que entre las clases de fortaleza que nacen de la pasión parece ser la más natural la que obra por medio de la ira: la cual, si es deliberada y se ordena a un fin bueno, llega a hacer verdadera la fortaleza .

Artículo 11

¿La fortaleza es virtud cardinal?

Objeciones por las que parece que la fortaleza no es virtud cardinal. 53. C.8 n.11 (BK 1116b31): S. TH, lect.17. 1. Como se ha dicho (a.10), la ira tiene muchísima afinidad con la fortaleza. Pero la ira no se considera pasión principal, ni tampoco la audacia, que pertenece a la fortaleza. Por tanto, tampoco debe colocarse la fortaleza entre las virtudes cardinales.

2. la virtud se ordena al bien. Pero la fortaleza no se ordena directamente al bien, sino al mal, es decir, a soportar los peligros y trabajos, como dice Tulio. Por tanto, la fortaleza no es virtud cardinal.

3. la virtud cardinal se ocupa de aquello en torno a lo cual gira principalmente la vida humana, como la puerta gira sobre su quicio. Pero la fortaleza versa sobre los peligros de muerte, que rara vez ocurren en la vida humana. Por tanto, la fortaleza no debe citarse como virtud cardinal o principal.

Contra esto: está el que San Gregorio (XXII Moral.) , San Ambrosio (Super Lc.) y San Agustín (De Moribus Eccl.) enumeran la fortaleza entre las cuatro virtudes cardinales o principales.

Respondo: Según hemos visto (1-2 q.61 a.3.4), se llaman virtudes cardinales o principales las que reclaman para sí lo que conviene a las virtudes en general. Y una de las condiciones comunes de la virtud es obrar con firmeza,

como se prueba en II Ethic. . Ahora bien: la fortaleza reclama más que ninguna la gloria de la firmeza, pues tanto más es alabado el que se mantiene con firmeza cuanto mayor es el obstáculo que le impulsa a sucumbir o a retroceder. Pero al hombre le impele a apartarse de la recta razón tanto el bien placentero como el mal aflictivo, y más el dolor corporal que el placer, según nos dice San Agustín en su libro Octoginta trium quaest. : Nadie hay que no rehuya el dolor más de lo que ama el placer, ya que vemos a las bestias más crueles huir de los mayores placeres por miedo al dolor. Y entre los dolores y peligros del alma se temen especialmente los que conducen a la muerte, contra los cuales el fuerte se mantiene firme. Por tanto, la fortaleza es virtud cardinal.

A las objeciones:

1. La audacia y la ira no ayudan a la fortaleza en su acto propio, que es resistir, en el que se alaba sobre todo su firmeza. Pues por este acto el fuerte cohibe el temor, que es pasión principal, como queda dicho (1-2 q.25 a.4).

2. La virtud se ordena al bien racional, que es preciso conservar contra los asaltos de los males. Pero la fortaleza se ordena a los males corporales como contrarios a los que resiste; y, en cambio, se ordena al bien de la razón como a su fin, que intenta mantener.

3. Si bien los peligros de muerte no son muy frecuentes, sin embargo sí lo son las ocasiones de tales peligros, porque al hombre le surgen enemigos mortales por la búsqueda de la justicia y la práctica de las buenas obras.

Artículo 12

¿La fortaleza es la más excelente de todas las virtudes?

Objeciones por las que parece que la fortaleza es la más excelente de todas las virtudes.

1. Según San Ambrosio, en I De Offic. : la fortaleza es como más excelsa que las demás virtudes.

2. la virtud trata de lo difícil y lo bueno. Pero la fortaleza se ocupa de lo más difícil. Por tanto, es la mayor de las virtudes.

3. es más digna la persona humana que sus cosas. Pero la fortaleza se ocupa de la persona humana, la cual queda expuesta al peligro de muerte por el bien de la virtud; la justicia, en cambio, y las otras virtudes morales se ocupan de cosas externas. Por tanto, la fortaleza es la principal entre las virtudes morales.

Contra esto: está, en primer lugar, lo que dice Tulio en I De Offic. : El máximo esplendor de la virtud se da en la justicia, por la cual los hombres reciben el nombre de buenos.

Además, en segundo lugar, dice el Filósofo en I Rhet. : Las virtudes más útiles para los demás han de ser necesariamente más excelentes. Pero la liberalidad parece más útil que la fortaleza. Luego es más excelente.

Respondo: Según San Agustín en VI De Trín. , en las cosas cuya magnitud no se mide por la cantidad, lo mayor equivale a lo mejor. Por consiguiente, tanto mayor es una virtud cuanto mejor sea. Por otra parte, el bien de la razón es el bien del hombre, conforme a las palabras de Dionisio (IV De Div. Nom.) . Pero este bien lo posee esencialmente la prudencia, que es la perfección de la razón. La justicia, a su vez, realiza este bien en cuanto le corresponde establecer el orden racional en todos los actos humanos. Y las demás virtudes conservan este bien en cuanto moderan las pasiones para que no aparten al hombre del bien de la razón. Y entre estas últimas ocupa un lugar primordial la fortaleza, porque el temor de los peligros de muerte es sumamente eficaz para

apartar al hombre del bien de la razón. Después viene la templanza, porque también los placeres del tacto impiden más que otros el bien de la razón. Pero el poseer una cosa esencialmente es mejor que realizarla, y el realizarla mejor que conservarla suprimiendo los obstáculos. Por tanto, entre las virtudes cardinales la primera es la prudencia; la segunda, la justicia; la tercera, la fortaleza; la cuarta, la templanza. Y después vienen las demás virtudes.

A las objeciones:

1. San Ambrosio antepone la fortaleza a las demás virtudes por una cierta utilidad general: en cuanto es útil para la guerra y para los asuntos civiles o domésticos. Por eso dice en ese pasaje : Tratemos ahora de la fortaleza, que, como más excelsa que las demás, se divide en fortaleza de asuntos bélicos y domésticos.

2. La razón de la virtud consiste en lo bueno más que en lo difícil. Por tanto, se debe medir la excelencia de una virtud por la razón de bien más que por la de dificultad.

3. El hombre no expone su persona a los peligros de muerte si no es por conservar la justicia. Y por eso la gloria de la fortaleza depende en cierto modo de la justicia. Es por lo que dice San Ambrosio, en I De Offic. : la fortaleza sin la justicia es materia de iniquidad, ya que cuanto más poderosa más pronta está para oprimir al inferior.

4. Estamos de acuerdo.

5. La liberalidad es útil para algunos beneficios particulares. Pero la fortaleza tiene utilidad general para conservar todo el orden de la justicia. Es por lo que dice el Filósofo, en I Rhet. , que los justos y los fuertes son los más queridos, porque son los más útiles en la guerra y en la paz.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 123

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 124

Cuestión 124. El martirio

Ahora vamos a tratar del martirio (cf. q.23, introd.). Y sobre este tema planteamos cinco problemas:

1. ¿Es el martirio un acto de virtud?
2. ¿De qué virtud es acto?
3. ¿Cuál es la perfección de este acto?
4. ¿Cuál es la pena del martirio?
5. ¿Cuál es su causa?

Artículo 1

¿Es el martirio un acto de virtud?

Objeciones por las que parece que el martirio no es un acto de virtud.

1. Todo acto de virtud es voluntario. Pero el martirio a veces no es voluntario, como está claro en el caso de los Inocentes muertos por Cristo, de los cuales comenta San Hilario en Super Mt. que fueron llevados al gozo de la eternidad por la gloria del martirio. Por tanto, el martirio no es acto de virtud.

2. nada ilícito es acto de virtud. Pero el suicidio es ilícito, como hemos dicho (q.64 a.5). Por él, sin embargo, se consuma el martirio, pues dice San Agustín, en I De Civ. Dei, que algunas santas mujeres, en tiempo de persecución, para escapar de quienes atentaban contra su pureza, se arrojaron a un río, encontrando así la muerte, y sus martirios son celebrados con gran veneración en la Iglesia católica. Por tanto, el martirio no es acto de virtud.

3. es laudable el ofrecerse espontáneamente a realizar un acto de virtud. Pero no lo es el ofrecerse al martirio, sino más bien parece presuntuoso y peligroso. Por tanto, el martirio no es acto de virtud.

Contra esto: está el que el premio de la bienaventuranza sólo se debe al acto de virtud. Pero también se debe al martirio, según el texto de Mt 5,10: Dichosos los que padecen persecución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos. Por tanto, el martirio es acto de virtud.

Respondo: Como hemos visto (q.123 a.12), compete a la virtud permanecer en el bien de la razón. Dicho bien consiste en la verdad como su propio objeto, y en la justicia como efecto propio, según quedó claro anteriormente (q.109 a.12; q.123 a.12). Pero pertenece a la razón del martirio mantenerse firme en la verdad y en la justicia contra los ataques de los perseguidores. Por tanto, es evidente que el martirio es un acto de virtud.

A las objeciones:

1. Algunos dijeron que a los Inocentes se les adelantó milagrosamente el uso del libre albedrío, de forma que padecieron el martirio voluntariamente. Pero, como esto no puede probarse por la autoridad de la Escritura, debe decirse más bien que la gloria del martirio, que otros merecen por su propia voluntad, lo consiguieron estos niños por la gracia de Dios, ya que el derramamiento de sangre por Cristo hace las veces del bautismo. De ahí que, así como en los niños bautizados actúan los méritos de Cristo por la gracia bautismal, así también en los niños muertos por Cristo actúan los méritos del martirio de Cristo para conseguir la palma del martirio. Por eso dice San Agustín en un sermón De Epiphania, como dirigiéndose a ellos: dudará de vuestra corona en la muerte por Cristo el que piensa que tampoco el bautismo de Cristo es eficaz en los niños. No teníais edad para creer en la pasión de Cristo, pero teníais carne para soportar por Cristo la pasión que él había de padecer.

2. Como enseña San Agustín en el mismo pasaje, es posible que,

basándose en testimonios fidedignos, la autoridad divina de la Iglesia haya autorizado venerar la memoria de dichas santas mujeres.

3. Los preceptos de la ley tienen por objeto los actos de la virtud. Ahora bien: ya hemos dicho antes (1-2 q.108 a.4 ad 4) que algunos preceptos de la ley divina han sido promulgados para la preparación del ánimo, de suerte que el hombre se halle dispuesto a hacer tal o cual cosa cuando fuere oportuno. Así también algunos actos pertenecen a la virtud en cuanto a la preparación del ánimo, de forma que, en un momento dado, el hombre obre conforme a la razón. Y esto parece que debe aplicarse sobre todo al martirio, que consiste en soportar debidamente las pasiones injustamente infligidas; ahora bien: no debe uno dar a otro ocasión para obrar injustamente, pero si el otro obrara así, él debe soportarlo con moderación .

Artículo 2

¿Es el martirio acto de la fortaleza?

Objeciones por las que parece que el martirio no es acto de la fortaleza.

1. La palabra griega martyr significa «testigo». Pero en el martirio se da testimonio de la fe en Cristo, según las palabras de Act 1,8: Seréis mis testigos en Jerusalén, etc. Y San Máximo dice en un Sermón: la madre del martirio es la fe católica, que atletas ilustres rubricaron con su sangre. Por tanto, el martirio es más bien acto de la fe que de la fortaleza.

2. el acto laudable es propio de aquella virtud que inclina hacia él y se manifiesta por él, y sin la cual ese acto no tiene valor. Pero al martirio inclina principalmente la caridad; por eso se nos dice en un Sermón de San Máximo: La caridad de Cristo venció en sus mártires. Y la caridad se manifiesta sobre todo en el martirio, conforme a las palabras de San Juan (15,13): Nadie tiene mayor amor que el dar uno la vida por sus amigos. Y sin caridad no tiene valor el martirio, según la expresión del Apóstol en 1 Cor 13,3: Si entregare mi cuerpo a las llamas y no tengo caridad, nada me aprovecha. Luego el martirio es acto de la caridad y no de la fortaleza.

3. dice San Agustín en un Sermón sobre San Cipriano : Es fácil venerar al mártir celebrando su fiesta, pero es difícil imitar su fe y su paciencia. Pero en cada acto de virtud se hace laudable principalmente la virtud de la cual es acto. Luego el martirio es acto de la paciencia más que de la fortaleza.

Contra esto: está lo que escribe San Cipriano en su carta Ad Martyres et Confessores : ¡Oh bienaventurados mártires!, ¿con qué elogiosas palabras os ensalmaré? ¡Oh soldados fortísimos!, ¿con qué alabanzas explicaré la fortaleza de vuestro cuerpo? Pero cada uno es alabado por la virtud cuyo acto ejercita. Por tanto, el martirio es acto de la fortaleza.

Respondo: Como anteriormente se ha probado (q.123 a.1), a la fortaleza pertenece confirmar al hombre en el bien de la virtud contra los peligros, sobre todo contra los peligros de muerte, y especialmente de la muerte en la guerra. Pero es evidente que en el martirio el hombre es confirmado sólidamente en el bien de la virtud, al no abandonar la fe y la justicia por los peligros inminentes de muerte, los cuales también amenazan en una especie de combate particular, por parte de los perseguidores. Por eso dice San Cipriano en un Sermón : La muchedumbre de los presentes vio admirada el combate celestial y cómo en la batalla los siervos de Cristo se mantuvieron con voz libre, alma inmaculada y fuerza divina. Por tanto, está claro que el martirio es acto de la fortaleza. Y por eso dice la Iglesia, hablando de los mártires, que se hicieron fuertes en la guerra .

A las objeciones:

1. En el acto de fortaleza hay que considerar dos aspectos: Uno es el bien en el que el fuerte se afianza, que es el fin de la fortaleza. Otro es la misma firmeza que le hace no ceder ante los enemigos que le apartan de ese bien, y en esto consiste la esencia de la fortaleza. Ahora bien: así como la fortaleza natural confirma el ánimo del hombre en la justicia humana, por cuya conservación soporta los peligros de muerte, así también la fortaleza infusa afianza el ánimo del hombre en el bien de la justicia de Dios por la fe en Jesucristo, según se lee en Rom 3,22. Y en este sentido el martirio se relaciona con la fe como el fin en el que uno se afirma; y con la fortaleza como su hábito de donde procede.

2. Al acto del martirio inclina la caridad como primer y principal motivo o como virtud imperante; la fortaleza, en cambio, como motivo propio y virtud productora. De ahí que el martirio sea acto de la caridad como virtud imperante y de la fortaleza como virtud de donde procede. Por eso resplandecen en él ambas virtudes. Pero el que sea meritorio le viene de la caridad, como a todo acto virtuoso. Por tanto, sin la caridad no tiene valor alguno.

3. Según hemos explicado (q.123 a.6), el acto principal de la fortaleza es el soportar, y a él pertenece el martirio, no a su acto secundario, que es el atacar. Y como la paciencia ayuda a la fortaleza en su acto principal, que es el soportar, se sigue que también en los mártires se alabe la paciencia por concomitancia.

Artículo 3

¿Es el martirio el acto de mayor perfección?

Objeciones por las que parece que el martirio no es el acto de mayor perfección.

1. Parece que pertenece a la perfección lo que cae bajo consejo, y no bajo precepto, porque la perfección no es necesaria para la salvación. Pero el martirio parece ser necesario para la salvación, pues dice el Apóstol en Rom 10,10: Con el corazón se cree para la justicia y con la boca se confiesa para la salvación. Y San Juan (1 Jn 3,16) añade que debemos dar nuestra vida por los hermanos. Por tanto, el martirio no pertenece a la perfección.

2. parece que es señal de mayor perfección el entregar el alma a Dios por la obediencia que el entregarle el propio cuerpo, que se hace por el martirio; por lo cual dice San Gregorio, últ. Moral. , que la obediencia es preferible a todas las víctimas. Por tanto, el martirio no es acto de la máxima perfección.

3. parece mejor ser útil a los demás que mantenerse uno mismo en el bien, porque el bien de muchos es mejor que el de uno solo, en palabras del Filósofo en I Ethic. . Pero el que sufre el martirio es útil sólo para sí; en cambio, el que enseña lo es para muchos. Por eso el acto de enseñar y gobernar a los súbditos es más perfecto que el acto del martirio.

Contra esto: está el que San Agustín, en su libro De Sancta Virginit. , antepone el martirio a la virginidad, que pertenece a la perfección. Parece, pues, que el martirio pertenece en grado sumo a la perfección.

Respondo: Podemos hablar de un acto de virtud bajo dos aspectos: Uno, según su especie, comparándolo con la virtud que lo produce inmediatamente. Entonces el martirio, que consiste en soportar debidamente la muerte, no puede ser el más perfecto de los actos virtuosos, ya que soportar la muerte no es de suyo encomiable, sino sólo en cuanto ordenado a un bien que es un acto de virtud, como puede ser la fe y el amor a Dios. Y este acto de virtud, por ser fin, es más perfecto.

Otro aspecto bajo el que podemos considerar el acto virtuoso es si lo comparamos con el primer motivo, que es el amor de caridad. Y este segundo aspecto hace principalmente que un acto pertenezca a la perfección de vida, porque, como dice el Apóstol en Col 3,14: La caridad es el vínculo de perfección. Pero el martirio es, entre todos los actos virtuosos, el que más demuestra la perfección de la caridad, ya que se demuestra tener tanto mayor amor a una cosa cuando por ella se desprecia lo más amado y se elige sufrir lo que más se odia. Ahora bien: es obvio que entre todos los bienes de la vida presente el hombre ama sobre todo su propia vida, y por el contrario experimenta el mayor odio hacia la muerte, especialmente si es con dolores y tormentos corporales, por cuyo temor hasta los mismos animales se abstienen de los máximos placeres, como dice San Agustín en el libro Octoginta trium quaest. . Según esto, parece claro que el martirio es, entre los demás actos humanos, el más perfecto en su género, como signo de máxima caridad, conforme a las palabras de San Juan (15,13): Nadie tiene mayor amor que el dar uno la vida por sus amigos.

A las objeciones:

1. No hay ningún acto de perfección que cae bajo consejo que en algún caso no caiga bajo precepto como necesario para salvarse, por ejemplo, según San Agustín en el libro De Adulterinis Coniugiis , si uno se ve en la necesidad de guardar la continencia por ausencia o enfermedad de su mujer. Y por eso no va contra la perfección del martirio el que en algún caso sea necesario para salvarse. Pero hay casos en que el sufrir el martirio no es necesario para la salvación, como leemos muchas veces que los santos mártires, llevados del celo de la fe y la caridad fraterna, se entregaron voluntariamente al martirio. Y es que estos preceptos deben entenderse en cuanto a la preparación del ánimo.

2. El martirio abarca lo que puede haber de sumo en la obediencia, es decir, el ser obediente hasta la muerte, como se nos dice de Cristo en Flp 2,8: que se hizo obediente hasta la muerte. Por tanto, queda claro que el martirio de suyo es más perfecto que la simple obediencia en absoluto.

3. Esta objeción procede de entender el martirio en su especie propia del acto, según la cual no precede en excelencia a los demás actos virtuosos, como tampoco la fortaleza es la más excelente de las virtudes.

Artículo 4

¿Es la muerte esencial al martirio?

Objeciones por las que parece que la muerte no es esencial al martirio.

1. Dice San Jerónimo en el sermón De Assumptione : Podría decir con verdad que la Madre de Dios fue Virgen y Mártir, aunque terminara su vida en la paz. Y también San Gregorio : Aunque falte la ocasión de persecución, tiene, con todo, la paz su propio martirio, porque, si bien es cierto que no ponemos el cuello de carne bajo la espada, sin embargo, con la espada espiritual sí damos muerte en nuestra alma a los deseos carnales. Por tanto, puede haber martirio sin padecer la muerte.

2. leemos de algunas mujeres que, por conservar la integridad de su carne, despreciaron su vida, y por ello son alabadas, lo cual indica que la integridad corporal de la virginidad es preferida a la vida del cuerpo. Pero a veces esa integridad de la carne se arrebató o se intenta arrebatar por la confesión de la fe cristiana, como sucedió con Santa Inés y Santa Lucía. Parece, pues, que debe llamarse martirio con más propiedad el que una mujer pierda la integridad corporal por la fe en Cristo que el que pierda también su vida. De ahí las palabras

de Santa Lucía : Si haces que me violen contra mi voluntad, se me duplicará la corona de mi castidad.

3. el martirio es acto de la fortaleza. Y a éste corresponde no sólo no temer la muerte, sino ni siquiera las otras adversidades, como dice San Agustín en el libro VI Musicae . Ahora bien: hay otras muchas adversidades, además de la muerte, que pueden aguantarse por la fe en Cristo, como son la cárcel, el destierro, el despojo de los bienes, según consta en Heb 10,34. De ahí que se celebre el martirio del papa San Marcelo, y eso que murió en la cárcel. Por tanto, no es necesario para el martirio sufrir la pena de muerte.

4. el martirio es un acto meritorio, como hemos dicho. Pero no puede haber acto meritorio después de la muerte. Luego debe ser antes. Así que la muerte no es esencial al martirio.

Contra esto: está lo que dice San Máximo en un Sermón sobre el mártir, que vence muriendo por la fe quien sería venado viviendo sin ella.

Respondo: Conforme a lo dicho (a.2 obj.1), mártir significa testigo de la fe cristiana, por la cual se nos propone el desprecio de las cosas visibles por las invisibles, como leemos en Heb 11; 2 Cor 4,17. Por tanto, pertenece al martirio el que el hombre dé testimonio de su fe, demostrando con sus obras que desprecia el mundo presente y visible a cambio de los bienes futuros e invisibles. Ahora bien: mientras vive en este mundo, aún no puede demostrar con obras el desprecio de los bienes temporales, pues los hombres siempre suelen despreciar a los familiares y a todos los bienes que poseen con tal de conservar la vida. Y por eso incluso Satanás adujo contra Job (2,4): ¡Piel por piel! Cuanto el hombre tiene lo dará por su alma, es decir, por su vida corporal. De donde se desprende que para la razón perfecta de martirio se exige sufrir la muerte por Cristo.

A las objeciones:

1. Todos los argumentos de autoridad indicados y los que pudieran aducirse hablan del martirio por una cierta analogía .

2. En la mujer que pierde la integridad de su carne o es condenada a perderla por la fe cristiana, no está claro ante los hombres si lo sufre por amor a la fe cristiana o más bien por el desprecio a su castidad. Y por eso ante los hombres no es testimonio suficiente, y no tiene propiamente razón de martirio. Pero ante Dios, que lee en el corazón, puede ser esto motivo de premio, como dijo Santa Lucía.

3. Como queda dicho anteriormente (q.123 a.4), la fortaleza se ocupa principalmente de los peligros de muerte, y de los demás como una consecuencia. Por lo mismo, no se llama propiamente martirio el soportar la cárcel o el destierro o el despojo de los bienes, a no ser que de ellos se siga la muerte.

4. El mérito del martirio no se da después de la muerte, sino en soportarla voluntariamente, es decir, cuando uno sufre libremente la inflicción de la muerte. Sucede a veces, sin embargo, que después de haber recibido heridas mortales por Cristo, o cualesquiera otras tribulaciones semejantes, que se sufren por la fe en Cristo, provenientes de los perseguidores, uno puede sobrevivir largo tiempo. En este estado, el acto del martirio es meritorio, y también en el mismo momento de padecer estas penas.

Artículo 5

¿Sólo la fe es causa del martirio?

Objeciones por las que parece que sólo la fe es causa del martirio.

1. Se dice en 1 Pe 4,15-16: Ninguno de vosotros padezca por homicida o

ladrón, o algo parecido: pero si padece por ser cristiano, no se avergüence, antes glorifique a Dios en este nombre. Pero se llama cristiano a quien tiene la fe de Cristo. Por tanto, sólo la fe en Cristo da la gloria del martirio a los que lo padecen.

2. «Mártir» significa «testigo», y sólo se es testigo de la verdad. Pero no se llama mártir al que da testimonio de cualquier verdad, sino sólo de la verdad divina. De lo contrario, sería mártir quien muriera por la confesión de una verdad de geometría o de otra ciencia especulativa, lo que parece ridículo. Por tanto, sólo la fe es la causa del martirio.

3. entre las virtudes parece que son más excelentes las que se ordenan al bien común, ya que el bien de todos es mejor que el bien de un solo hombre, según el Filósofo en I Ethic. . Por tanto, si fuese causa del martirio algún otro bien, serían mártires los que mueren en defensa de la república. Esto no lo contempla la Iglesia, pues no se celebran los martirios de los soldados muertos en guerra justa. Parece entonces que sólo la fe es causa del martirio.

Contra esto: está lo que se dice en Mt 5,10: Dichosos los que padecen persecución por la justicia, lo cual se refiere al martirio, como dice la Glosa en el mismo lugar. Ahora bien: a la justicia pertenece no sólo la fe, sino también las demás virtudes. Por tanto, también ellas pueden ser causa del martirio.

Respondo: Como hemos visto (obj.2 a.4), «mártires» es lo mismo que «testigos», es decir, en cuanto con sus padecimientos corporales dan testimonio de la verdad hasta la muerte; no de cualquier verdad, sino de la verdad que se ajusta a la piedad (Tit 1,1), que se nos manifiesta por Cristo. De ahí que los mártires de Cristo son como testigos de su verdad. Pero se trata de la verdad de la fe, que es, por tanto, la causa de todo martirio. Pero a la verdad de la fe pertenece no sólo la creencia del corazón, sino también la confesión externa, la cual se manifiesta no sólo con palabras por las que se confiesa la fe, sino también con obras por las que se demuestra la posesión de esa fe, conforme al texto de Sant 2,18: Yo, por mis obras, te mostraré la fe. En este sentido dice San Pablo (Tit 1,16) a propósito de algunos: Alardean de conocer a Dios, pero con sus obras lo niegan. Por tanto, las obras de todas las virtudes, en cuanto referidas a Dios, son manifestaciones de la fe, por medio de la cual nos es manifiesto que Dios nos exige esas obras y nos recompensa por ellas. Y bajo este aspecto pueden ser causa del martirio. Por eso se celebra en la Iglesia el martirio de San Juan Bautista, que sufrió la muerte no por defender la fe, sino por reprender un adulterio.

A las objeciones:

1. Llamamos cristiano al que es de Cristo. Pero se dice de uno que es de Cristo no sólo por tener la fe en Cristo, sino también porque realiza las obras virtuosas movido por el Espíritu de Cristo, conforme al texto de Rom 8,9: Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo, y también porque ha muerto al pecado, según leemos en Gál 5,24: Los que son de Cristo Jesús han crucificado las carnes con sus pasiones y concupiscencias. Por eso, padece como cristiano no sólo el que sufre por la confesión de su fe de palabra, sino también el que sufre por hacer cualquier obra buena, o por evitar cualquier pecado por Cristo: porque todo ello cae dentro de la confesión de la fe.

2. La verdad de las otras ciencias no pertenece al culto divino. Por lo cual no decimos que sean según la piedad (cf. sol.); de ahí que su confesión tampoco puede ser causa directa del martirio. Pero, siendo pecado toda mentira, como queda dicho (q.110 a.3), evitar la mentira, aunque sea contra cualquier tipo de

verdad, puede ser causa del martirio, en cuanto la mentira es un pecado contrario a la ley divina.

3. El bien de la república es el principal entre los bienes humanos. Pero el bien divino, que es la causa propia del martirio, está por encima del bien humano. Sin embargo, como el bien humano puede convertirse en divino si lo referimos a Dios, cualquier bien humano puede ser causa del martirio en cuanto referido a Dios.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 124

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 125

Cuestión 125. El temor

A continuación vamos a tratar de los vicios opuestos a la fortaleza (cf. q.123 introd.). Y en primer lugar, del de temor; después, de la falta de temor o impavidez (q.126); por último, de la audacia (q.127).

Sobre el temor planteamos cuatro problemas:

1. ¿El temor es pecado?
2. ¿Se opone a la fortaleza?
3. ¿Es pecado mortal?
4. ¿Excusa o disminuye el pecado?

Artículo 1

¿El temor es pecado?

Objeciones por las que parece que el temor no es pecado.

1. El temor es una pasión, como queda dicho (1-2 q.23 a.4; q.41 a.1). Pero, según leemos en II Ethic. , por las pasiones ni se nos alaba ni se nos censura. Y como todo pecado es reprobable, parece que el temor no es pecado.

2. nada que se manda en la ley divina es pecado, porque la ley del Señor es perfecta, como leemos en el salmo 18,8. Pero el temor se manda en la ley de Dios, porque se dice en Ef 6,5: Siervos, obedeced a vuestros amos según la carne con temor y temblor. Por tanto, el temor no es pecado.

3. nada que esté en la naturaleza del hombre es pecado, porque el pecado es contrario a la naturaleza, como dice el Damasceno en el libro II. Pero el temor es connatural al hombre. Por eso dice el Filósofo en III Ethic. que estará loco o privado del sentido del dolor el que no teme nada, ni los terremotos, ni las inundaciones. Por tanto el temor no es pecado.

Contra esto: está lo que dice el Señor en Mt 10,28: No temáis a los que matan el cuerpo. Y también leemos en Ez 2,6: No temáis ni tengáis miedo a sus palabras.

Respondo: En los actos humanos se dice que algo es pecado porque implica un desorden: pues el bien del acto humano consiste en un cierto orden, como queda probado (q.10 a.2; q.114 a.1). Ahora bien: aquí el orden debido reside en que el apetito se someta al régimen de la razón. Y la razón manda evitar ciertas cosas y buscar otras; y entre las primeras, manda huir de unas más que de otras; igualmente, entre las segundas, buscar unas más que otras; y cuanto más debemos buscar un bien, tanto más debemos huir del contrario. De ahí que la razón manda la búsqueda de unos bienes más que la huida de otros males. Por tanto, cuando el apetito huye de lo que la razón manda soportar para no desistir de lo que se debe buscar con más fuerza, se da el temor desordenado, y tiene razón de pecado. Por el contrario, cuando el apetito huye por temor de lo que, según la razón, debe huir, entonces el apetito no es desordenado ni hay pecado .

A las objeciones:

1. El temor tomado en sentido general implica de suyo universalmente una huida; en este sentido no importa razón de bien o de mal. Igualmente sucede con cualquier otra pasión. Pero dice el Filósofo que las pasiones no son dignas de elogio ni de vituperio, es decir, no son elogiados ni vituperados los que se irritan o temen; sólo lo son si se comportan en su ira o temor ordenada o desordenadamente.

2. El temor que recomienda el Apóstol es conforme a la razón, es decir, el siervo debe temer apartarse de los deberes que debe prestar al amo.

3. La razón manda huir de los males a los que el hombre no puede hacer

frente y de cuya resistencia no se deriva ningún bien. Y por eso el temor de tales males no es pecado.

Artículo 2

¿El pecado de temor se opone a la fortaleza?

Objeciones por las que parece que el pecado de temor no se opone a la fortaleza.

1. La fortaleza recae sobre los peligros de muerte, como se ha dicho (q.123 a.4). Pero el pecado de temor no siempre dice relación a los peligros de muerte, pues comentando el salmo 127,1: Dichosos todos los que temen al Señor, dice la Glosa que el temor humano es aquel por el cual tememos padecer los peligros de la carne o perder los bienes de este mundo. Y al glosar el texto de Mt 26,44: oró por tercera vez diciendo aún las mismas palabras, etcétera, dice que hay un triple temor malo, a saber: el temor a la muerte, el temor al menosprecio y el temor al dolor. Por tanto, el pecado de temor no se opone a la fortaleza.

2. lo que más se alaba en la fortaleza es el exponerse a los peligros de muerte. Pero sucede a veces que uno se expone a la muerte por temor a la esclavitud o a la deshonra, según San Agustín, en I De Civ. Dei, refiere de Catón, que se dio muerte por no ser esclavo de César. Luego el pecado de temor no se opone a la fortaleza, sino que más bien tiene algo en común con ella.

3. toda desesperación dimana de un temor. Sin embargo, la desesperación no se opone a la fortaleza, sino más bien a la esperanza, como hemos indicado anteriormente (q.20 a.1; 1-2 q.40 a.4). Luego tampoco el pecado de temor se opone a la fortaleza.

Contra esto: está el que el Filósofo, en II y III Ethic., contrapone la timidez a la fortaleza.

Respondo: Como hemos dicho (q.19 a.3; 1-2 q.43 a.1), todo temor procede del amor, pues sólo se teme lo contrario de lo que se ama. Ahora bien: el amor no está circunscrito a un género concreto de virtud o de vicio, sino que el amor ordenado se incluye en toda virtud; así, todo hombre virtuoso ama el bien propio de la virtud, lo mismo que el amor desordenado se incluye en todo pecado, ya que de tal amor surge el apetito desordenado. De modo semejante, el temor desordenado se incluye en todo pecado; por ejemplo, el avaro teme la pérdida del dinero, el voluptuoso la pérdida del placer, y así sucesivamente. Pero el temor principal es el de los peligros de muerte, según se prueba en II Ethic. . Y por eso el desorden de tal temor se opone a la fortaleza, que se ocupa de los peligros de muerte. Por eso se dice por antonomasia que la timidez se opone a la fortaleza.

A las objeciones:

1. Los argumentos de autoridad aducidos se refieren al temor desordenado tomado en general, el cual puede oponerse a distintas virtudes.

2. Los actos humanos se conocen sobre todo por el fin, como se prueba por lo antedicho (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6). Y propio del fuerte es exponerse a los peligros de muerte por un bien, pero el que se expone a ellos para huir de la esclavitud o de algo costoso, se deja vencer por el temor, y esto es contrario a la fortaleza. De ahí que diga el Filósofo en III Ethic. que el morir por huir de la pobreza o de la necesidad o de la tristeza no es propio del fuerte, sino del tímido, ya que huir de la dificultad es debilidad.

3. Como hemos dicho (1-2 q.45 a.2), así como la esperanza es principio de audacia, así el temor lo es de desesperación. Por eso, del mismo modo que en el

fuerte, que usa la audacia con moderación, se presupone la esperanza, así, por el contrario, la desesperación nace del temor. Pero no parece conveniente que cualquier desesperación provenga de cualquier temor, sino del que está dentro del mismo género. Pero la desesperación opuesta a la esperanza pertenece a las cosas divinas, es decir, a un género distinto del temor que se opone a la fortaleza, que se refiere a los peligros de muerte. Por tanto, el argumento no es válido.

Artículo 3

¿El temor es pecado mortal?

Objeciones por las que parece que el temor no es pecado mortal.

1. Como queda dicho (1-2 q.23 a.1.4), el temor reside en el apetito irascible, que forma parte de la sensualidad. Pero en la sensualidad sólo hay pecado venial, según hemos visto (1-2 q.74 a.3 ad 3; a.4). Por tanto, el temor no es pecado mortal.

2. todo pecado mortal aparta totalmente el corazón de Dios. Pero esto no sucede en el temor, porque sobre el texto de Jdt 7,3: El que es temeroso, etc., comenta la Glosa : Tímido es el que tiembla a primera vista ante los combates, pero no se arredra en su corazón, sino que puede rehacerse y reanimarse. Por tanto, el temor no es pecado mortal.

3. el pecado mortal no sólo aparta de la perfección, sino también del precepto. Pero el temor no aparta del precepto, sino sólo de la perfección; ya que, comentando las palabras del Dt 20,8: ¿Quién tiene miedo y siente desfallecer su corazón?, dice la Glosa : Se nos enseña aquí que nadie puede recibir la perfección de la contemplación o de la milicia espiritual si teme despojarse de las riquezas terrenas. Por tanto, el temor no es pecado mortal.

Contra esto: está el que por un solo pecado mortal uno merece la pena del infierno. Y esta pena se debe a los tímidos, según palabras del Ap 21,8: Los tímidos, los infieles, los abominables, etc., tendrán su parte en el estanque que arde con fuego y azufre, que es la segunda muerte. Por tanto, la timidez es pecado mortal.

Respondo: Como hemos visto (a.1), el temor es pecado en cuanto desordenado, es decir, en cuanto rehuye lo que no debiera rehuir según la razón. Ahora bien: este desorden en el temor a veces consiste sólo en el apetito sensitivo, sin el consentimiento del apetito racional, y en este sentido no puede ser pecado mortal, sino sólo venial. Sin embargo, dicho desorden en el temor alcanza a veces al apetito racional, que llamamos voluntad, la cual, por su libre albedrío, rehuye algo en contra de la razón. Y tal desorden en el temor unas veces es pecado mortal y otras venial. Si, pues, por el temor que le hace huir del peligro de muerte, o de cualquier otro mal temporal, uno está dispuesto a hacer algo prohibido o a omitir algo preceptuado en la ley divina, tal temor es pecado mortal. En los otros casos será venial.

A las objeciones:

1. La argumentación parte del temor en cuanto cae bajo la sensualidad.

2. También la glosa puede entenderse del temor que reside en la sensualidad. O puede decirse mejor que está atemorizado totalmente en su corazón aquel cuyo ánimo es irreparablemente vencido por el temor. Puede, no obstante, ocurrir que, aun cuando el temor sea pecado mortal, sin embargo uno no se atemorice tan obstinadamente que no pueda volverse atrás por persuasiones, como cuando el que peca mortalmente, consintiendo en la sensualidad, a veces se vuelve atrás, de suerte que no realiza lo que se había propuesto.

3. La glosa se refiere al temor que aparta al hombre de un bien que no es de la necesidad del precepto, sino de la perfección del consejo. Tal temor no es pecado mortal, y en ocasiones es venial, y otras veces ni siquiera es pecado, como cuando uno tiene una causa razonable para temer.

Artículo 4

¿El temor excusa de pecado?

Objeciones por las que parece que el temor no excusa de pecado.

1. El temor, como acabamos de decir (a.1.3) es pecado. Pero el pecado no excusa de pecado, sino que lo agrava. Por tanto, el temor no excusa de pecado.

2. Si un temor excusara de pecado, sería sobre todo el temor a la muerte, que se dice que recae sobre el varón constante 14 . Pero este temor no parece que excusa de pecado, porque siendo la muerte inminente para todos, no debiera temerse. Luego el temor no excusa de pecado.

3. todo temor o es de un mal temporal o espiritual. Pero el temor de un mal espiritual no puede excusar de pecado, porque no induce a pecar, sino más bien aparta del pecado. Incluso el temor de un mal temporal tampoco excusa de pecado, puesto que según el Filósofo, en III Ethic. , no hay por qué temer la pobreza, ni la enfermedad, ni cualquier otro mal que no proceda de nuestra propia maldad. Por tanto, parece que el temor en modo alguno excusa de pecado.

Contra esto: está lo que se dice en el Decreto , c.1: El que por violencia y contra su voluntad ha sido ordenado por los herejes, parece tener excusa.

Respondo: Como hemos visto (a.1.3), el temor en tanto tiene razón de pecado en cuanto es contra el orden de la razón. Ahora bien: la razón juzga que unos males deben ser evitados más que otros. Por eso, si al huir de unos males que, según la razón, deben evitarse más que otros, no se huye de estos menores, no se comete pecado. Y así debemos evitar más la muerte corporal que la pérdida de los bienes; de ahí que si uno, por temor a la muerte, prometiera o diese algo a los ladrones, estaría excusado de pecado, en el que sí incurriría quien sin causa legítima lo diera a los pecadores, dejando de lado a los buenos, a los cuales hay más obligación de dar.

Por el contrario, si uno, al evitar por temor los males que según la razón deben ser menos evitados, incurre en males que según la razón deben ser más evitados, no podría ser excusado totalmente de pecado, porque tal temor sería desordenado. Ahora bien: los males del alma deben ser temidos más que los del cuerpo, y éstos más que los males de las cosas exteriores. Por eso, si alguno incurre en los males del alma, que son los pecados, por evitar los males del cuerpo, como pueden ser los azotes o la muerte, o los males exteriores, como la pérdida del dinero; o si tolera los males corporales para evitar la pérdida del dinero, no está excusado totalmente de pecado. No obstante, su pecado queda un tanto disminuido: porque lo que se hace por temor es menos voluntario, ya que se impone al hombre una cierta necesidad en su obrar ante la amenaza del temor. De ahí que diga el Filósofo que lo que se hace por temor no es voluntario totalmente, sino mezcla de voluntario e involuntario.

A las objeciones:

1. El temor no excusa en cuanto pecado sino en lo que tiene de involuntario.

2. Aunque la muerte amenace a todos necesariamente, sin embargo la misma disminución del tiempo de vida ya es un mal y digno, por tanto, de ser temido.

3. Según los estoicos, que opinaban que los bienes temporales no serán bienes del hombre, se desprende consiguientemente que los males temporales no son males del hombre y, por tanto, no deben temerse. Pero, según San Agustín, en su libro *De lib. arb.*, los bienes temporales son los menores, en lo cual coincide con los peripatéticos. Y por eso los males contrarios deben efectivamente ser temidos, aunque no en exceso, de forma que por miedo a ellos nos apartemos del bien de la virtud.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 125

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 126

Cuestión 126. El vicio de la impavidez

Ahora corresponde tratar del vicio de la impavidez. Planteamos dos problemas:

1. ¿Ser impávido es pecado?
2. ¿Se opone a la fortaleza?

Artículo 1

¿La impavidez es pecado?

Objeciones por las que parece que la impavidez no es pecado.

1. Lo que se pone como laudable en el varón justo no es pecado. Pero entre las alabanzas del justo leemos en Prov 28,1: El justo va sin temor, como cachorro de león. Por tanto, ser impávido no es pecado.

2. según el Filósofo en III Ethic. , la muerte es lo más terrible. Pero ni siquiera hemos de temer la muerte, por lo que se nos dice en Mt 10,28: No temáis a los que matan al cuerpo, ni nada que puedan hacernos los hombres, conforme al dicho de Is 51,12: ¿Por qué temes tú a un hombre mortal? Por tanto, ser impávido no es pecado.

3. como se ha visto (q.125 a.2), el temor nace del amor. Pero no amar nada en el mundo es propio de la virtud perfecta, ya que, según San Agustín en XIV De Civ. Dei , el amor de Dios hasta el desprecio de uno mismo nos hace ciudadanos de la ciudad celestial. Por tanto, no temer nada humano no parece que sea pecado.

Contra esto: está lo que se dice en Lc 18,2 del juez inicuo, que ni temía a Dios ni respetaba a los hombres.

Respondo: Puesto que el temor nace del amor, lo que se diga de uno hay que decirlo del otro. Se trata aquí del temor de los males temporales, que proviene del amor a tales bienes. Pero es innato y natural en cada hombre amar la propia vida y lo que a ella se ordena, pero de un modo debido, es decir, no amándolo como fin, sino como medio de que nos servimos para el fin último. De ahí que el apartarse de su debido amor va contra la inclinación natural, y, por consiguiente, es pecado. Pero nunca está uno libre de semejante amor, porque lo natural no puede perderse totalmente. Por eso dice el Apóstol (Ef 5,29) que nadie aborrece jamás su propia carne. Por eso incluso los que se suicidan lo hacen por amor a su carne, a la cual quieren librar de las angustias de esta vida. Por tanto, puede suceder que se teman la muerte y otros males temporales menos de lo debido porque se los ama menos de lo debido. En cambio, el no temerlos en absoluto no puede provenir de una falta total de amor, sino de pensar que no pueden sobrevenir los males opuestos a los bienes que ama. Esto ocurre unas veces por la soberbia de ánimo, que presume de sí y desprecia a los demás, según leemos en Job 41,24-25: Hecho para no tener miedo, todo lo ve desde arriba. Otras veces sucede por defecto de razón, como dice el Filósofo en III Ethic. de los celtas, que, debido a su necedad, no tienen miedo a nada. Por tanto, es evidente que el ser impávido es pecado, ya tenga su origen en la falta de amor, ya en la soberbia del espíritu, o en la necedad, aunque ésta excusa de pecado si es invencible.

A las objeciones:

1. El justo es recomendado porque el temor no lo aparta del bien, no por falta de temor. Pues dice Eclo 1,28: El que está sin temor no puede justificarse.

2. La muerte, o todo lo que puede infligir a un hombre, no debe temerse hasta el punto de apartarnos de la justicia. Pero debe temerse en cuanto puede

significar un obstáculo para las obras virtuosas, bien sea para provecho propio o de los demás. Por eso leemos en Prov 14,16: El sabio teme y se aparta del mal.

3. Los bienes temporales deben despreciarse si nos impiden el amor y el temor de Dios. Por esta misma razón, tampoco deben ser temidos; de ahí que se diga en Eclo 34,16: Al que teme al Señor, nada le asusta. Con todo, no deben despreciarse los bienes temporales, en cuanto nos sirven de instrumento para obrar según el amor y temor de Dios.

Artículo 2

¿El ser impávido se opone a la fortaleza?

Objeciones por las que parece que el ser impávido no se opone a la fortaleza.

1. Juzgamos de los hábitos por sus actos. Pero ningún acto de fortaleza se ve impedido porque uno sea impávido, ya que, si quitamos el temor, se resiste con más valor y se ataca con mayor audacia. Por tanto, el ser impávido no se opone a la fortaleza.

2. el ser impávido es vicioso o por falta del amor debido (cf. a.1), o por soberbia, o por necedad. Ahora bien: la falta del amor debido se opone a la caridad; la soberbia, a la humildad, y la necedad, a la prudencia o a la sabiduría. Por tanto, el vicio de la impavidez no se opone a la fortaleza.

3. los vicios se oponen a la virtud como los extremos al medio. Pero el medio por una parte sólo tiene un extremo. Y como a la fortaleza por una parte se le opone el temor y por otra la audacia, parece que la impavidez no se opone a ella.

Contra esto: está el que el Filósofo, en II Ethic. , opone la impavidez a la fortaleza.

Respondo: Como hemos dicho anteriormente (q.123 a.3), la fortaleza se ocupa de los temores y audacias. Ahora bien: toda virtud moral impone el modo racional a su propia materia. Por tanto, es propio de la fortaleza imponer un temor moderado según la razón, o sea, que el hombre tema lo que conviene y cuando conviene, y así en las demás virtudes. Pero este modo racional puede corromperse tanto por exceso como por defecto. De ahí que, así como la timidez se opone a la fortaleza por exceso de temor, en cuanto el hombre teme lo que no conviene o más de lo que conviene, así también la impavidez se opone a ella por defecto de temor, en cuanto no se teme lo que conviene temer.

A las objeciones:

1. El acto de la fortaleza es resistir y hacer frente al temor no de cualquier modo, sino conforme a la razón, lo cual no hace el impávido.

2. La impavidez en sí misma corrompe el medio de la fortaleza. Y por eso se le opone directamente. Pero en sus causas nada impide que se oponga a otras virtudes.

3. El vicio de la audacia se opone a la fortaleza por exceso de audacia, y la impavidez por defecto de temor. La fortaleza, en cambio, impone el justo medio en una y otra. Por tanto, no hay inconveniente en que tenga diversos extremos según aspectos diversos.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 126

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 127

Cuestión 127. La audacia

A continuación debemos tratar de la audacia. Y planteamos dos problemas:

1. ¿La audacia es pecado?
2. ¿Se opone a la fortaleza?

Artículo 1

¿La audacia es pecado?

Objeciones por las que parece que la audacia no es pecado.

1. Leemos en el libro de Job 39,21, al hablar del caballo, que, según San Gregorio en Moral. , significa el buen predicador: Lánzase audaz sale al encuentro de las armas. Pero ningún vicio debe servir para alabar a nadie. Luego ser audaz no es pecado.

2. según el Filósofo, en VI Ethic. , conviene reflexionar con lentitud, pero una vez pensado, realizarlo con rapidez. Como la audacia ayuda a esta rapidez en el obrar, se sigue que la audacia no es pecado, sino más bien algo laudable.

3. la audacia es una pasión causada por la esperanza, como se probó al hablar de las pasiones (1-2 q.45 a.2). Pero la esperanza no se considera pecado, sino virtud. Por tanto, tampoco la audacia debe calificarse como pecado.

Contra esto: está lo que dice el Eclo 8,18: No vayas de camino con el audaz no pesen sus temeridades sobre ti. Pero sólo debemos evitar las compañías que conducen al pecado. Por tanto, la audacia es pecado.

Respondo: Como queda dicho (1-2 q.23 a.1.4; q.45), la audacia es una pasión. Ahora bien: la pasión unas veces es moderada por la razón, otras no se somete a ella, sea por exceso o por defecto, y entonces es viciosa. Pero con frecuencia damos el nombre de pasión por lo que tiene de desmesurada, y así llamamos ira sólo cuando es excesiva, y entonces es viciosa. Igualmente la audacia, en cuanto desmedida, se pone entre los pecados.

A las objeciones:

1. En esta objeción se toma la audacia en cuanto moderada por razón. Entonces pertenece a la virtud de la fortaleza.

2. La acción rápida es recomendable después de la reflexión, que es un acto de la razón. Pero si uno quisiera obrar rápidamente sin reflexionar, no será algo laudable, sino vicioso: sería, en efecto, una precipitación en el obrar, lo cual es contrario a la prudencia, como quedó dicho (q.53 a.3). Por eso la audacia, que coopera a la rapidez en la acción, es laudable en cuanto ordenada por la razón.

3. Algunos vicios, como algunas virtudes, no tienen nombre específico, como consta por el Filósofo en IV Ethic. . Y por eso fue necesario en algunas pasiones usar el mismo nombre para designar la virtud y el vicio. Especialmente para designar el vicio usamos el nombre de aquellas pasiones cuyo objeto es un mal, como el odio, el temor, la ira y también la audacia. En cambio, la esperanza y el amor tienen por objeto un bien. Por eso las usamos más para designar las virtudes.

Artículo 2

¿La audacia se opone a la fortaleza?

Objeciones por las que parece que la audacia no se opone a la fortaleza.

1. Lo excesivo de la audacia procede, al parecer, de la presunción del ánimo. Pero la presunción es propia de la soberbia, que se opone a la humildad. Por tanto, la audacia se opone más bien a la humildad que a la fortaleza.

2. la audacia no parece reprobable sino en cuanto de ella se deriva o bien

algún daño al audaz, que se lanza desordenadamente a los peligros, o bien a los demás, a los cuales ataca o pone en peligro por su audacia. Pero esto parece que corresponde a la injusticia. Por tanto, la audacia, como pecado, no se opone a la fortaleza, sino a la justicia.

3. hemos dicho (q.123 a.3) que la fortaleza recae sobre los temores y las audacias. Pero como la timidez se opone a la fortaleza por exceso de temor, hay otro vicio opuesto a la timidez por defecto de temor. Por tanto, si la audacia se opone a la fortaleza por exceso de audacia, de la misma forma se opondría a ella un vicio por defecto de audacia. Este vicio no existe. Por tanto, tampoco la audacia debe citarse como vicio opuesto a la fortaleza.

Contra esto: está el que el Filósofo en II y III Ethic. contrapone la audacia a la fortaleza.

Respondo: Como vimos antes (q.126 a.2), es propio de la virtud moral guardar la medida racional en su materia. Y, por tanto, todo vicio que lleva consigo inmoderación sobre la materia de una virtud moral se opone a tal virtud como lo inmoderado a lo moderado. Ahora bien: la audacia, en cuanto vicio, importa un exceso de la pasión que llamamos audacia. Por lo cual es manifiesto que se opone a la virtud de la fortaleza, que tiene por objeto los temores y las audacias, como quedó dicho anteriormente (q.123 a.3).

A las objeciones:

1. La oposición del vicio a la virtud no se considera principalmente según la causa del vicio, sino según su especie. Y, por consiguiente, no es conveniente que la audacia se oponga a la misma virtud que su causa, que es la presunción.

2. Así como la oposición directa del vicio no se considera según su causa, tampoco se mide por su efecto. Y como el daño que proviene de la audacia es efecto suyo, tampoco se debe juzgar por esto a qué se opone la audacia.

3. El movimiento de la audacia consiste en lanzarse a combatir lo que es contrario al hombre; a ello inclina la naturaleza si tal inclinación no es obstaculizada por el temor de sufrir algún daño. Por eso el vicio que se excede por audacia no tiene más defecto contrario que la timidez. Pero la audacia no siempre acompaña únicamente a la falta de timidez. Ya que, como dice el Filósofo en III Ethic. , los audaces se adelantan y buscan primero el peligro, pero una vez en él se vuelven atrás a causa del temor.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 127

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 128

Cuestión 128. Las partes de la fortaleza

Ahora vamos a tratar de las partes de la fortaleza. Primero consideraremos cuáles son esas partes; y después estudiaremos cada una de ellas en particular.

Artículo 1

¿Está bien la enumeración que se hace de las partes de la fortaleza?

Objeciones por las que parece que no está bien la enumeración de las partes de la fortaleza.

1. Tulio, en su Rhetorica , cita cuatro partes de la fortaleza, que son magnificencia, confianza, paciencia y perseverancia. Y no parece adecuada esta enumeración, porque la magnificencia pertenece a la liberalidad, ya que una y otra tienen por objeto el dinero, y el magnífico debe ser liberal, según el Filósofo en IV Ethic. . Pero la liberalidad es parte de la justicia, como quedó demostrado (q.117 a.5). Por tanto, la magnificencia no debe considerarse parte de la fortaleza.

2. la confianza no se distingue, al parecer, de la esperanza. Pero ésta no parece que sea parte de la fortaleza, sino una virtud independiente en sí misma. Por tanto, la confianza no debe incluirse entre las partes de la fortaleza.

3. la fortaleza hace al hombre comportarse bien ante los peligros. Pero la magnificencia y la confianza no implican en sí mismas ninguna relación a los peligros. Luego no se citan debidamente como partes de la fortaleza.

4. según Tulio , la paciencia implica tolerancia de las dificultades, lo cual él mismo atribuye a la fortaleza. Luego la paciencia se identifica con la fortaleza y no es parte de ella.

5. lo que se requiere en toda virtud no debe citarse como parte de una virtud especial. Pero la perseverancia es necesaria a toda virtud, pues se dice en Mt 24,13: El que perseverare hasta el fin, ése será salvo. Por tanto, la perseverancia no debe colocarse entre las partes de la fortaleza.

6. Por otra parte: Macrobio enumera siete partes de la fortaleza, que son: magnanimidad, confianza, seguridad, magnificencia, constancia, tolerancia y firmeza. Y Andrónico también cita siete virtudes anejas a la fortaleza: eupsiquía, lema, magnanimidad, virilidad, perseverancia, magnificencia y andragacia. Por tanto, parece que Tulio no enumera adecuadamente todas las partes de la fortaleza.

7. Aristóteles, en III Ethic. , distingue cinco formas de fortaleza: la primera es la política, que obra con firmeza por temor a la deshonra o al castigo; la segunda, la militar, que obra con firmeza por la pericia y experiencia en asuntos bélicos; la tercera es la fortaleza que actúa con firmeza a causa de la pasión, sobre todo de la ira; la cuarta, la fortaleza que actúa con firmeza por la costumbre de vencer; y la quinta, la que actúa con firmeza por desconocimiento de los peligros. Pero estas clases de fortaleza no están incluidas en ninguna de las divisiones anteriores. Por tanto, las citadas enumeraciones de las partes de la fortaleza parece que no son adecuadas.

Respondo: Como hemos dicho antes (q.48), puede haber tres clases de partes de una virtud: subjetivas, integrales y potenciales. A la fortaleza, en cuanto virtud especial, no se le pueden asignar partes subjetivas, porque no se divide en muchas virtudes específicamente diferentes, al tratar de una materia muy especial. Sí se le asignan partes cuasi integrales y potenciales: las primeras, relativas a los principios que deben concurrir al acto de fortaleza; las potenciales, en cuanto que el modo de conducirse la fortaleza respecto de las materias más

difíciles, es decir, los peligros de muerte, lo guardan otras virtudes respecto de otras materias menos difíciles; estas virtudes se incorporan a la fortaleza como las secundarias a la principal.

Pero, como se ha dicho (q.123 a.3.6), existe un doble acto de fortaleza: atacar y resistir. Para el acto de atacar son necesarios dos elementos: el primero pertenece a la preparación del ánimo, es decir, tenerlo pronto para el ataque. Para ello, Tulio pone la confianza. Por eso dice que la confianza es la virtud por la cual el ánimo carga sobre sí cosas grandes y honestas con esperanza y confianza. El segundo pertenece a la ejecución de la obra, o sea, en no desistir de la realización de lo emprendido con confianza. Para ello, Tulio pone la magnificencia. De ahí que, según él, la magnificencia es la reflexión y administración de cosas grandes y excelsas con una amplia y espléndida disposición de ánimo, es decir, se refiere a la ejecución, de forma que no falten medios a los grandes proyectos. Así, pues, estos dos elementos, si se restringen a la propia materia de la fortaleza, o sea, a los peligros de muerte, serán como partes integrales de ella, sin las cuales no puede darse la fortaleza. Pero si se refieren a otras materias, que entrañan menos dificultad, serán virtudes distintas específicamente de la fortaleza; no obstante, se incorporarán a ella como lo secundario a lo principal. Así, el Filósofo, en IV Ethic., asigna como materia de la magnificencia los grandes dispendios; en cambio, a la magnanimidad, que parece identificarse con la confianza, los grandes honores.

Para el otro acto de la fortaleza, que consiste en resistir, son necesarios dos elementos: primero, que el ánimo no se deje abatir por la tristeza ante la dificultad de los males inminentes y decaiga su grandeza. Para ello pone la paciencia, que consiste en la tolerancia voluntaria y prolongada de cosas difíciles por amor de la honradez o utilidad. Segundo, que el hombre, por el aguante continuado de las dificultades, no se canse hasta el punto de desfallecer, según palabras de Heb 12,3: Para que no decaigáis de ánimo rendidos por la fatiga. Y para ello pone la perseverancia, que es la permanencia estable y perpetua en lo que se ha decidido después de madura reflexión. Estos dos elementos, si se reducen a la materia propia de la fortaleza, serán como partes integrales de la misma. Por el contrario, si se refieren a otras materias difíciles, serán virtudes distintas de la fortaleza, si bien estarán incorporadas a ella como las secundarias a la principal.

A las objeciones:

1. La magnificencia añade a la materia de la liberalidad una cierta grandeza, que pertenece a la razón de lo arduo, que es objeto del apetito irascible, al que perfecciona principalmente la fortaleza. Y en este sentido pertenece a la fortaleza.

2. La esperanza, por la que uno confía en Dios, forma parte de las virtudes teologales, como quedó dicho (q.17 a.5; 1-2 q.62 a.3). Pero por la confianza, que aquí se incluye como parte de la fortaleza, el hombre confía en sí mismo, aunque con la ayuda de Dios.

3. Acometer grandes cosas parece peligroso, porque fracasar en ellas es muy perjudicial. Por tanto, si la magnificencia y la confianza tienen por objeto realizar y emprender cualquier clase de grandezas, tienen cierta afinidad con la fortaleza por razón del peligro inminente.

4. La paciencia no sólo soporta los peligros de muerte, a los que se refiere la fortaleza, sin una tristeza desmesurada, sino también todo lo difícil o peligroso. Por eso se pone como virtud adjunta a la fortaleza. Pero, en cuanto

referida a los peligros de muerte, es parte integral de la misma.

5. La perseverancia, en cuanto indica la continuidad en la obra buena hasta el fin, puede acompañar a toda virtud. Pero se incluye entre las partes de la fortaleza según lo explicado.

6. Macrobio enumera las cuatro virtudes puestas por Tulio, es decir, confianza, magnificencia, tolerancia --que pone en lugar de paciencia-y firmeza -en lugar de perseverancia--. Y añade otras tres: dos de ellas, magnanimidad y seguridad, están comprendidas en la confianza, que pone Cicerón, pero Macrobio las distingue por lo especial de cada una. Pues la confianza implica la esperanza del hombre hacia las cosas grandes. Pero la esperanza de cualquier cosa presupone la tendencia del apetito a cosas grandes por medio del deseo, que es propio de la magnanimidad; en efecto, hemos dicho antes (1-2 q.40 a.7) que la esperanza presupone el amor y el deseo de la cosa esperada. Incluso se podría decir con más propiedad que la confianza se refiere a la certeza de la esperanza, y la magnanimidad a la magnitud de la cosa esperada. Pero la esperanza no puede ser firme mientras no se elimine su contrario, ya que a veces uno, en cuanto está de su parte, algo esperaría, pero la esperanza se ve frustrada porque se lo impide el temor; pues el temor, en cierto modo, es contrario a la esperanza, como hemos visto (1-2 q.40 a.4 ad 1). Y por eso Macrobio añade la seguridad, que excluye el temor. Añade también una tercera, la constancia, que puede estar incluida en la magnificencia: ya que conviene tener el ánimo constante en lo que se hace con magnificencia. Por eso Tulio dice que es propio de la magnificencia no sólo la administración de cosas grandes, sino también la amplia reflexión del ánimo sobre ellas. Puede la constancia pertenecer también a la perseverancia: de forma que se llame perseverante al que no desiste de una obra a pesar de la diuturnidad. Y constante al que no la abandona a pesar de cualesquiera otros obstáculos.

También las que cita Andrónico parecen reducirse a éstas. Efectivamente, enumera la perseverancia y la magnificencia con Tulio y Macrobio, y con este último la magnanimidad. Lema es lo mismo que paciencia o tolerancia: pues dice que lema es un hábito pronto que capacita para emprender lo que conviene y soportar lo que dicta la razón. Eupsiquía, esto es, buen ánimo, parece equivaler a seguridad, pues dice que es la energía del alma para realizar sus obras. La virilidad parece identificarse con la confianza: porque dice que la virilidad es un hábito suficiente por sí mismo dado para las obras que son según la virtud. A la magnificencia añade la andragacia, que viene a ser bondad viril, y que podemos denominar valentía. En efecto, es propio de la magnificencia no sólo persistir en la realización de grandes obras, lo cual pertenece a la constancia, sino también realizarlas con prudencia y diligencia varonil, lo cual corresponde a la andragacia o valentía. Por eso dice que la andragacia es virtud varonil descubridora de obras comunicables.

7. Las cinco que pone Aristóteles se apartan de la verdadera razón de virtud, ya que, aunque coinciden en el acto de fortaleza, difieren, sin embargo, en el motivo, como queda dicho (q.123 a.1 ad 2). Y por eso no se consideran partes de la fortaleza, sino más bien modos de la misma.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 128

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 129

Cuestión 129. La magnanimidad

Ahora hemos de estudiar cada una de las partes de la fortaleza (cf. q.128, introd.), pero agrupando todas las demás bajo las cuatro principales enumeradas por Tulio , excepto la confianza, en cuyo lugar pondremos la magnanimidad, de la cual habla también Aristóteles. Por tanto, vamos a tratar en primer lugar de la magnanimidad; en segundo, de la magnificencia (q.134); en tercero, de la paciencia (q.136); en cuarto, de la perseverancia (q.137).

En torno a la magnanimidad hay que considerar primero la virtud en sí misma; después, los vicios opuestos (q.130).

Con respecto a la magnanimidad se plantean ocho problemas:

1. ¿La magnanimidad tiene por objeto los honores?
2. ¿La magnanimidad tiene por objeto únicamente los grandes honores?
3. ¿Es una virtud?
4. ¿Es virtud especial?
5. ¿Es parte de la fortaleza?
6. ¿Cómo se relaciona con la confianza?
7. ¿Cómo se relaciona con la seguridad?
8. ¿Cómo se relaciona con los bienes de fortuna?

Artículo 1

¿La magnanimidad tiene por objeto los honores?

Objeciones por las que parece que la magnanimidad no tiene por objeto los honores.

1. La magnanimidad reside en el apetito irascible. Esto aparece claro si nos fijamos en lo que indica su nombre: grandeza de ánimo. Pero el ánimo se coloca en el apetito irascible, como consta en el III De Anima , donde el Filósofo dice que en el apetito sensitivo residen el deseo y el ánimo, esto es, el concupiscible y el irascible. Pero el honor es un bien concupiscible, por ser premio a la virtud. Por tanto, parece que la magnanimidad no tiene por objeto los honores.

2. siendo la magnanimidad una virtud moral, es necesario que verse sobre las pasiones o las operaciones. Ahora bien: no tiene por objeto a las operaciones, porque entonces sería parte de la justicia. Entonces se ocupará de las pasiones. Pero el honor no es una pasión. Luego la magnanimidad no tiene por objeto los honores.

3. a la magnanimidad corresponde tender hacia algo, más que huir de ello, ya que se denomina magnánimo al que tiende a cosas grandes. Pero los virtuosos no son alabados por desear honores, sino más bien por huir de ellos. Por tanto, la magnanimidad no tiene por objeto los honores.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en IV Ethic. : el magnánimo tiene por objeto los honores y los deshones.

Respondo: Como su nombre indica, la magnanimidad implica una tendencia del ánimo hacia cosas grandes. Ahora bien: la relación de la virtud se considera bajo dos aspectos: uno, con la materia de su acto; otro, con el propio acto, que consiste en el uso debido de tal materia. Y como el hábito de la virtud se determina principalmente por su acto, de ahí que se llame sobre todo magnánimo al que tiene el ánimo orientado hacia un acto grande. Y un acto puede ser grande de dos modos: relativa y absolutamente. Puede decirse relativamente grande incluso el acto que consiste en el uso de una cosa pequeña o mediana; por ejemplo, si se hace de ella un óptimo uso. Pero absolutamente es grande el acto que consiste en el óptimo uso de una cosa óptima. Pero las cosas

que usa el hombre son las exteriores, entre las cuales lo máximo hablando en absoluto es el honor: ya porque es lo más próximo a la virtud, en cuanto testimonio de la virtud de alguien, según dijimos (q.103 a.1); ya también porque se tributa a Dios y a los mejores; ya, finalmente, porque los hombres posponen todo lo demás con tal de conseguir el honor y evitar el vituperio. Y así se llama a uno magnánimo por los actos de suyo y absolutamente difíciles, como se llama a uno fuerte por los actos absolutamente difíciles. Por tanto, se sigue que la magnanimidad tiene por objeto los honores.

A las objeciones:

1. El bien o el mal, considerados absolutamente, pertenecen al apetito concupiscible, pero si se añade la razón de arduo, entonces pertenecen al irascible. Y en este sentido la magnanimidad considera el honor, en cuanto tiene razón de grande o arduo.

2. El honor, aunque no sea pasión ni operación, sin embargo, es objeto de la pasión de la esperanza, que tiende al bien arduo. Y por eso la magnanimidad se refiere de modo inmediato a la pasión de la esperanza, y de modo mediato al honor, como también dijimos anteriormente al hablar de la fortaleza (q.123 a.3 ad 2; a.4), que versa sobre los peligros de muerte en cuanto son objeto del temor y de la audacia.

3. Son dignos de elogio los que desprecian los honores sin hacer nada inconveniente por conseguirlos y no los aprecian en exceso. En cambio, el despreciar los honores sin preocuparse de hacer lo que es digno de honor, sería vituperable. Y de este modo versa la magnanimidad sobre el honor, en cuanto procura hacer cosas dignas de honor, pero sin que por ello tenga en gran estima el honor humano .

Artículo 2

¿Es esencial a la magnanimidad tener por objeto los grandes honores?

Objeciones por las que parece que no es esencial a la magnanimidad tener por objeto los grandes honores.

1. La materia propia de la magnanimidad es el honor, como acabamos de ver (a.1). Pero es accidental al honor que sea grande o pequeño. Por tanto, no es de la esencia de la magnanimidad tener por objeto los grandes honores.

2. la magnanimidad tiene por objeto los honores, como la mansedumbre se ocupa de la ira. Pero no es esencial a la mansedumbre que la ira sea grande o pequeña. Luego tampoco a la magnanimidad el tener por objeto los grandes honores.

3. entre el honor pequeño y el grande hay menos distancia que entre el honor y la deshonra. Pero el magnánimo se conduce bien en la deshonra. Por tanto, lo mismo hará con respecto a los honores pequeños. Por eso, la magnanimidad no trata únicamente de los grandes honores.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en II Ethic. : la magnanimidad tiene por objeto los grandes honores.

Respondo: Según el Filósofo en VII Physic. , la virtud es una perfección. Y se entiende que es la perfección de una potencia, a cuyo efecto último pertenece, como consta en I De Caelo. Ahora bien: la perfección de una potencia no se mira en cualquier operación, sino en la que entraña alguna magnitud o dificultad, ya que toda potencia, por imperfecta que sea, puede realizar una operación pequeña y débil. Y por eso pertenece a la razón de virtud el versar sobre lo difícil y lo bueno, según leemos en II Ethic. . Pero lo difícil y lo grande,

que vienen a significar lo mismo, puede considerarse en el acto de virtud de dos modos: uno, por parte de la razón, en cuanto es difícil hallar el medio racional y aplicarlo a una materia. Esta dificultad se encuentra sólo en el acto de las virtudes intelectuales y en el de la justicia. Otra dificultad es por parte de la materia, que de suyo puede oponerse al modo racional al que debe someterse. Y esta dificultad se ve sobre todo en otras virtudes morales, que tratan de las pasiones, ya que las pasiones luchan contra la razón, conforme dice Dionisio en IV De Div. Nom. .

Con relación a éstas hay que tener en cuenta que algunas pasiones oponen gran resistencia a la razón, principalmente por parte de la misma pasión; otras, en cambio, principalmente por parte de las materias que son objeto de las pasiones. Pero las pasiones no ofrecen gran resistencia a la razón si no son vehementes, ya que el apetito sensitivo, en el que residen, está por naturaleza sometido a la razón. Y por eso no se asignan virtudes referentes a tales pasiones a no ser en lo que hay de grande en ellas; así, la fortaleza se ocupa de los máximos temores y audacias; la templanza, de la concupiscencia de los placeres más vehementes, y lo mismo la mansedumbre de la ira más exacerbada.

Otras pasiones ofrecen gran resistencia a la razón por parte de las cosas exteriores que son objeto de las pasiones: como son el amor o deseo de dinero o de honor. Y a éstas debe asignarse una virtud que se ocupe no sólo de lo que hay de máximo en ellas, sino también de lo menor o mediano, puesto que las cosas exteriores, aunque sean pequeñas, son muy apetecibles como necesarias para la vida del hombre. Por eso hay dos virtudes referentes al dinero: una, sobre las riquezas pequeñas y moderadas, que es la liberalidad; otra, sobre las grandes riquezas, que es la magnificencia. De modo semejante, también hay dos virtudes relativas a los honores: una, sobre los honores medianos, que no tiene nombre, pero se denomina por sus extremos, que son la filotomía, esto es, amor al honor, y la afitotomía, que significa sin amor al honor. Ya que unas veces se alaba al que ama el honor, y otras al que no se preocupa de él, siempre que ambas cosas se hagan con moderación. De los grandes honores trata la magnanimidad. Por eso hay que decir que la materia propia de la magnanimidad es el gran honor, y el magnánimo tiende a las cosas dignas de gran honor.

A las objeciones:

1. Lo grande y lo pequeño son accidentales al honor en sí mismo considerado, pero suponen una gran diferencia si se refieren a la razón, cuya moderación debe guardar en el uso del honor, la cual se guarda con mucha más dificultad en los grandes que en los pequeños honores.

2. En la ira y en otras materias sólo ofrecen dificultad los casos extremos, sobre los cuales únicamente puede darse la virtud. Otra cosa es respecto de las riquezas y honores, que son externos al alma.

3. El que hace buen uso de lo grande, con más razón puede hacerlo de lo pequeño. El magnánimo, por tanto, atiende a los grandes honores como merecedor de ellos, y también a los que son menores de lo que merece, porque la virtud, a la que se debe el honor por parte de Dios, no puede ser suficientemente honrada por el hombre. Y por eso no se enaltece por los grandes honores, pues no los cree superiores a ella, sino más bien los desprecia. Y mucho más a los medianos y pequeños. Por idéntica razón no se desalienta ante los deshombres, sino que los desprecia, en cuanto juzga que le sobrevienen sin merecerlos .

Artículo 3

¿La magnanimidad es virtud?

Objeciones por las que parece que la magnanimidad no es virtud.

1. Toda virtud moral está en el justo medio. Pero la magnanimidad no reside en el medio, sino en lo máximo; porque, como leemos en IV Ethic. , se dignifica en obras máximas. Por tanto, la magnanimidad no es virtud.

2. el que posee una virtud posee todas, como se ha dicho (1-2 q.65). Pero puede uno tener una virtud y no poseer la magnanimidad, pues dice el Filósofo en IV Ethic. : el que es digno de cosas pequeñas, y con ellas se dignifica, posee la templanza, pero no la magnanimidad. Por tanto, la magnanimidad no es virtud.

3. la virtud es una buena cualidad del alma, según dijimos antes (1-2 q.55 a.4). Pero la magnanimidad presenta ciertas disposiciones corporales, porque, como dice el Filósofo en IV Ethic. , el paso del magnánimo parece lento, su voz grave y su hablar reposado. Luego la magnanimidad no es virtud.

4. ninguna virtud se opone a otra. Pero la magnanimidad se opone a la humildad, pues el magnánimo se cree merecedor de grandes cosas y despreña a los demás, según aparece en IV Ethic. . Por tanto, la magnanimidad no es virtud.

5. las propiedades de cualquier virtud son dignas de alabanza. Pero la magnanimidad tiene algunas propiedades censurables: primera, no se acuerda de los bienhechores ; segunda, el magnánimo es ocioso y lento; tercera, usa la ironía cuando se dirige a la gente; cuarta, no puede convivir con los demás; quinta, posee cosas más inútiles que útiles. Por tanto, la magnanimidad no es virtud.

Contra esto: está lo que leemos en 2 Mac 14,18 como motivo de alabanza: Nicanor, que sabía el valor de los judíos y la grandeza de ánimo que tenían en las luchas por la patria, etc. Pero sólo son laudables las obras de las virtudes. Por tanto, la magnanimidad, a la que corresponde tener grandeza de ánimo, es virtud.

Respondo: Es esencial a la virtud humana conservar en las cosas humanas el bien de la razón, que es el bien propio del hombre. Y entre todas las cosas humanas exteriores, ocupan el primer puesto los honores, como hemos visto (a.1). De ahí que la magnanimidad, que pone a los grandes honores un modo racional, es virtud.

A las objeciones:

1. Conforme a las palabras del Filósofo en IV Ethic. , el magnánimo está en el extremo en cuanto a grandeza, pues tiende a lo más grande, pero en cuanto que lo hace del modo debido está en el medio, porque tiende a lo más grande según la razón; porque se dignifica según su dignidad, como se nos dice en el mismo lugar, no pretendiendo mayores grandezas de las que merece.

2. La conexión entre las virtudes no debe entenderse según los actos, como si cada una hubiera de poseer los actos de todas ellas. De ahí que el acto de la magnanimidad no compete a todo virtuoso, sino sólo a los grandes. Pero según los principios de las virtudes, que son la prudencia y la gracia, todas las virtudes son conexas en cuanto que sus hábitos se dan simultáneamente en el alma, bien en acto, bien en disposición próxima. Y así, aunque a uno no le corresponda el acto de la magnanimidad, puede tener su hábito, mediante el cual está en disposición de ejercer tal acto si las circunstancias lo exigieran.

3. Los movimientos corporales se diversifican según las distintas aprehensiones y afecciones del alma. Según esto, sucede que a la magnanimidad acompañan determinados movimientos corporales. Así, la velocidad en el movimiento proviene de que el hombre tiende a muchas cosas que se apresura a realizar; en cambio, el magnánimo sólo intenta las cosas grandes, que son pocas y exigen mucha atención, y por eso tiene un movimiento lento. Igualmente la

agudeza de la voz, y la rapidez del lenguaje son propias de los que quieren discutir de todo: lo cual no pertenece a los magnánimos, que no se entremeten a no ser en los grandes asuntos. Y así como dichas disposiciones en los movimientos corporales convienen a los magnánimos según el modo de sus afecciones, así también en los que están dispuestos por naturaleza para la magnanimidad se dan tales condiciones de un modo natural.

4. En el hombre se halla algo grande, que es un don de Dios, y un defecto, que procede de la debilidad de la naturaleza. Así, pues, la magnanimidad hace que el hombre se dignifique en cosas grandes conforme a los dones recibidos de Dios; así, si posee una gran valentía de ánimo, la magnanimidad hace que tienda a las obras perfectas de virtud. Y lo mismo debemos decir del uso de cualquier otro bien, como la ciencia o los bienes de fortuna exterior. La humildad, en cambio, hace que el hombre se minusvalore al examinar sus defectos. De modo semejante también la magnanimidad desprecia a los demás en cuanto están privados de los dones de Dios, ya que no los aprecia tanto que haga por ellos algo inconveniente. Por su parte, la humildad honra a los demás y los cree superiores en cuanto ve en ellos algo de los dones de Dios. Por eso leemos en el salmo 14,4, hablando del varón justo: El que menosprecia con sus ojos al reprobado --lo cual se refiere al desprecio del magnánimo--, pero honra a los que temen al Señor --alude a la honra del humilde--. Así queda claro que la magnanimidad y la humildad no son contrarias, por más que parecen tender a cosas opuestas, porque proceden según diversos aspectos .

5. Esas propiedades, en cuanto pertenecientes al magnánimo, no son censurables, sino dignas de la mayor alabanza. En efecto, la primera , que el magnánimo se olvida de quienes recibe beneficios, se ha de entender que no le agrada recibir beneficios sin ofrecer una mayor recompensa. Y esto pertenece a la perfección de la gratitud, en cuyo acto quiere sobresalir, lo mismo que en los actos de las demás virtudes. También de modo semejante se dice que es ocioso y lento, no porque se aparte de hacer lo que conviene, sino porque no se inmiscuye en todas las obras que le convienen, únicamente en las grandes, que son las que le atañen. También se dice que emplea la ironía, pero no en cuanto opuesta a la verdad, de suerte que diga defectos que no tiene o negando cualidades que le adornan, sino porque no exhibe toda su grandeza, sobre todo a la muchedumbre de gente inferior a él, ya que, como dice el Filósofo en el mismo lugar , pertenece al magnánimo ser grande con los que poseen dignidad y bienes de fortuna, pero moderado con los mediocres. En cuarto lugar , se dice que no puede convivir con los demás, es decir, con familiaridad, excepto con los amigos, pero es porque evita totalmente la adulación y la hipocresía que denotan pequenez de ánimo. No obstante, convive con todos, grandes y pequeños, cuando conviene, como acabamos de decir (obj.1). En quinto lugar, se dice que prefiere las cosas no provechosas, pero no cualesquiera, sino las buenas, es decir, las honestas. Pues siempre antepone en todo lo honesto a lo útil, como algo más excelente: ya que lo útil se busca para remediar algún defecto, al cual se opone la magnanimidad .

Artículo 4

¿La magnanimidad es virtud especial?

Objeciones por las que parece que la magnanimidad no es virtud especial.

1. Ninguna virtud especial actúa en todas las virtudes. Pero, según el Filósofo en IV Ethic. , pertenece al magnánimo ser grande en cada una de las virtudes. Por tanto, la magnanimidad no es virtud especial.

2. a ninguna virtud especial se le atribuyen actos de virtudes distintas. Pero a la magnanimidad se le atribuyen actos de distintas virtudes, pues se dice en IV Ethic. que es propio del magnánimo no huir del que le amonesta, lo cual es acto de la prudencia; ni hacer obras injustas, que es acto de la justicia; y estar pronto a hacer el bien, que es acto de la caridad; y administrar con prontitud, que es acto de la liberalidad; y ser verídico, que es acto de la verdad; y no estar siempre quejándose, que es acto de la paciencia. Por tanto, la magnanimidad no es virtud especial.

3. cualquier virtud es un adorno espiritual del alma, según palabras de Is 61,10: Me vistió el Señor con vestiduras de salud, y añade después: como una esposa que se engalana con sus joyas. Pero la magnanimidad es el ornato de todas las virtudes, como leemos en IV Ethic. . Por tanto, la magnanimidad es virtud general.

Contra esto: está el que el Filósofo, en II Ethic. , la diferencia de las demás virtudes.

Respondo: Como hemos dicho (a.2), es propio de una virtud especial imponer el modo racional a una determinada materia. Ahora bien: la magnanimidad impone el modo racional a una determinada materia, que son los honores, según hemos visto (a.1.2). Pero el honor, considerado en sí mismo, es un bien especial. Y según esto, la magnanimidad, considerada en sí misma, es una virtud especial. Pero siendo el honor el premio de toda virtud, como consta por lo dicho anteriormente (q.103 a.1 ad 2), se sigue que, por parte de su materia, se relaciona con todas las virtudes.

A las objeciones:

1. La magnanimidad no versa sobre cualquier honor, sino sobre el honor grande. Y así como el honor es premio de la virtud, así también el gran honor se debe a una gran obra de virtud. De ahí que el magnánimo intenta realizar obras grandes en toda virtud, porque tiende a lo que es digno de un honor grande .

2. Como el magnánimo tiende a lo grande, es lógico que se incline en especial a las cosas que implican alguna excelencia y rehuya las que entrañan algún defecto. Ahora bien: implica alguna excelencia el hacer el bien, repartir lo propio y devolver más. Por eso se muestra pronto para tales obras, en cuanto tienen alguna razón de excelencia, no en cuanto actos de otras virtudes.

En cambio implica defecto el apreciar excesivamente ciertos bienes o males exteriores hasta el punto de apartarnos por ellos de la justicia o de cualquier otra virtud. Del mismo modo entraña defecto toda ocultación de la verdad, porque parece provenir del temor. El que uno esté siempre quejándose también es defectuoso, porque parece que el ánimo sucumbe a los males exteriores. Y por eso el magnánimo evita estas cosas y otras semejantes por un motivo especial, a saber: porque son contrarias a la excelencia o grandeza.

3. Toda virtud tiene un decoro u ornato específico y propio de cada una. Pero se añade otro ornato que nace de la misma grandeza de la obra virtuosa mediante la magnanimidad, que, según leemos en IV Ethic. , hace mayores a todas las virtudes.

Artículo 5

¿La magnanimidad es parte de la fortaleza?

Objeciones por las que parece que la magnanimidad no es parte de la fortaleza.

1. Una misma cosa no es parte de sí misma. Pero la magnanimidad parece

identificarse con la fortaleza, porque dice Séneca en el libro De quatuor Virtut. : Si está en tu alma la magnanimidad, también llamada fortaleza, vivirás con gran confianza. Y Tulio escribe en I De Offic. : Queremos que los varones fuertes sean también magnánimos, amigos de la verdad, y de ninguna manera mentirosos. Por tanto, la magnanimidad no es parte de la fortaleza.

2. dice el Filósofo, en IV Ethic. , que el magnánimo no es filoquíndinos, es decir, amante del peligro. Pero es propio del fuerte el exponerse a los peligros. Por tanto, la magnanimidad no coincide con la fortaleza ni puede ser parte de ella.

3. la magnanimidad considera lo grande en los bienes que debemos esperar, mientras que la fortaleza lo grande en los males que debemos temer o afrontar. Pero el bien es más principal que el mal. Por tanto, la magnanimidad es una virtud más principal que la fortaleza. Luego no es parte de ella.

Contra esto: está el que Macrobio y Andrónico citan la magnanimidad como parte de la fortaleza.

Respondo: Como hemos visto (1-2 q.61 a.3-4), virtud principal es aquella a la que corresponde imponer un modo general de virtud en una materia general. Pero entre otros modos generales de virtud figura la firmeza de ánimo: porque mantenerse con firmeza es obligado en toda virtud, según leemos en II Ethic. . Pero esto se alaba sobre todo en las virtudes que tienden a algo arduo, en las cuales es muy difícil conservar la firmeza. Y por eso cuanto más difícil es mantenerse firme en un bien arduo, tanto más principal es la virtud que presta firmeza al ánimo. Ahora bien, es más difícil mantenerse firmemente en los peligros de muerte, en los cuales la fortaleza afianza el ánimo, que en la esperanza o consecución de los mayores bienes, para lo cual robustece el ánimo la magnanimidad; pues así como lo que más ama el hombre es su vida, así lo que más evita son los peligros de muerte. Resulta, pues, manifiesto que la magnanimidad coincide con la fortaleza en cuanto robustece el ánimo respecto a un bien arduo; pero es inferior a ella en cuanto confirma el ánimo en lo que es más fácil mantener la firmeza. Por eso se cita entre las partes de la fortaleza, porque se adjunta a ella como secundaria a la principal.

A las objeciones:

1. Según el Filósofo, en V Ethic. , carecer de mal se considera como un bien. Por tanto, no dejarse vencer por un mal grave, por ejemplo, los peligros de muerte, se considera en cierto modo como alcanzar un gran bien: lo primero es propio de la fortaleza; lo segundo, de la magnanimidad. Y en este sentido la fortaleza y la magnanimidad pueden considerarse una misma cosa. Sin embargo, puesto que en ambas se da una razón distinta de dificultad, por eso, hablando con propiedad, la magnanimidad es considerada por Aristóteles como virtud distinta de la fortaleza.

2. El amante del peligro es el que se expone a ellos indiscriminadamente. Esto parece ser propio de quien juzga indiferentemente lo mucho y lo grande, lo cual va contra la idea de magnanimidad, ya que nadie se expone, aparentemente, al peligro por algo que no lo considere grande. Pero por las cosas que son grandes de verdad, el magnánimo se expone con prontitud al peligro, porque realiza algo grande en el acto de fortaleza, lo mismo que en los actos de las demás virtudes. Por eso dice el Filósofo, en el mismo lugar , que el magnánimo no es microquíndinos, es decir, que no se expone por cosas pequeñas, sino megalóquindinos, esto es, que se expone por grandes cosas. Y Séneca afirma en el libro De quatuor Virtut. : Serás magnánimo si no buscas el peligro como el

temerario, ni lo temes como el tímido, ya que nada hace tímido al ánimo a no ser la conciencia de una vida reprobable.

3. Debemos evitar el mal en cuanto tal, y es accidental que tengamos que hacerle frente, porque es necesario sufrir males para conservar bienes. Pero el bien es en sí mismo apetecible, y accidental el huir de él, por ejemplo, cuando el que lo desea piensa que sobrepasa sus facultades. Ahora bien: lo esencial es más noble que lo accidental. Por eso se opone más a la firmeza de ánimo lo difícil en los males que en los bienes. De ahí que la fortaleza es virtud más principal que la magnanimidad, pues aunque en absoluto el bien sea más principal que el mal, sin embargo, bajo este aspecto el mal lo es más.

Artículo 6

¿La confianza es parte de la magnanimidad?

Objeciones por las que parece que la confianza no es parte de la magnanimidad.

1. Puede uno tener confianza no sólo en sí mismo, sino también en otro, según las palabras de 2 Cor 3,4-5: Tal es la confianza que por Cristo tenemos en Dios: no que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos. Pero esto parece ir en contra de la magnanimidad. Por tanto, la confianza no es parte de la magnanimidad.

2. la confianza parece ser contraria al temor, según Is 12,2: En él confío y no temo. Pero carecer de temor pertenece más bien a la fortaleza. Por lo mismo, también la confianza pertenece más a la fortaleza que a la magnanimidad.

3. el premio sólo se da a la virtud. Pero la confianza es digna de premio, pues leemos en Heb 3,6: Nosotros somos la casa de Cristo si retenemos firmemente hasta el fin la confianza y la gloria de la esperanza. Por tanto, la confianza es virtud distinta de la magnanimidad. Esto también parece confirmarse por el hecho de que Macrobio la separaba de la magnanimidad.

Contra esto: está el que Tulio, en su Rhetorica, cita, al parecer, la confianza en lugar de la magnanimidad, como hemos visto (q.128 ad 6).

Respondo: La palabra confianza, al parecer, tiene la misma raíz que j9. Y es propio de la fe creer algo y en alguien. La confianza es parte de la esperanza, conforme al texto de Job 11,18: Tendrás confianza en la esperanza propuesta. Por eso la palabra confianza parece significar principalmente el que uno conciba esperanza porque da crédito a las palabras de otro que le promete ayuda. Pero como a la fe se la llama también opinión vehemente, y a veces sucede que tenemos opinión vehemente no sólo porque alguien nos lo dice, sino también por lo que vemos en él, se sigue que puede llamarse también confianza aquella por la cual se concibe esperanza por la consideración de algo: unas veces en sí mismo, por ejemplo cuando uno, al sentirse sano, confía vivir largo tiempo; a veces en otro, como cuando uno, al reconocer que tiene un amigo poderoso, tiene la confianza de que le va a ayudar. En efecto, dijimos antes (a.1 ad 2) que la magnanimidad se refiere propiamente a la esperanza de algo arduo. Por tanto, como la confianza implica cierta firmeza en la esperanza que proviene de una consideración que produce una opinión vehemente acerca del bien que se ha de alcanzar, se sigue que la confianza es parte de la magnanimidad.

A las objeciones:

1. Según el Filósofo, en IV Ethic., es propio del magnánimo no necesitar de nadie, porque esto es propio del indigente, pero esto debe entenderse según el modo humano, y por eso añade o casi de nadie. Porque está por encima de las

fuerzas humanas no necesitar de nadie. Pues todo hombre necesita, en primer lugar, del auxilio divino, y después también del auxilio humano, porque el hombre es por naturaleza un animal social, que no se basta él solo para vivir. Así, pues, en cuanto necesita de los otros, es propio del magnánimo tener confianza en ellos, ya que indica una cierta excelencia el tener a su disposición a los que puedan ayudarle. Pero en cuanto él mismo es poderoso, en tanto la confianza en sí mismo es parte de la magnanimidad.

2. Como hemos visto al tratar de las pasiones (1-2 q.23 a.2; q.40 a.4), la esperanza se opone directamente a la desesperación, que tiene el mismo objeto, es decir, el bien, pero según la contrariedad de objetos se opone al temor, cuyo objeto es el mal. Ahora bien: la confianza implica cierta firmeza en la esperanza, por lo que se opone al temor, lo mismo que la esperanza. Pero, puesto que la fortaleza propiamente robustece al hombre contra los males, y la magnanimidad en la búsqueda de los bienes, de ahí que la confianza pertenece con más propiedad a la magnanimidad que a la fortaleza. No obstante, como la esperanza es causa de la audacia, que es parte de la fortaleza, se sigue que la confianza pertenece, como consecuencia, a la fortaleza.

3. Acabamos de decir que la confianza implica cierto modo de esperanza, pues la confianza es la esperanza robustecida por una opinión firme. Ahora bien: la moderación aplicada a una afección puede dar lugar a un acto recomendable y, por tanto, meritorio; pero esto no determina la especie de virtud, sino la materia. Por eso, hablando con propiedad, la confianza no puede designar una virtud, pero sí la condición de la virtud. Es por lo que se enumera entre las partes de la fortaleza, no como virtud adjunta (a no ser que la identifiquemos, como Tulio, con la magnanimidad), sino como parte integral, como también se ha dicho (q.128).

Artículo 7

¿La seguridad es parte de la magnanimidad?

Objeciones por las que parece que la seguridad no es parte de la magnanimidad.

1. Según lo dicho anteriormente (q.128 a.1 ad 2), la seguridad implica un descanso de la perturbación causada por el temor. Pero esto es función propia de la fortaleza. Por tanto, parece que la seguridad se identifica con la fortaleza. Pero la fortaleza no es parte de la magnanimidad, sino más bien al contrario. Luego la seguridad tampoco es parte de la magnanimidad.

2. San Isidoro dice, en el libro Etymol., que se llama seguro al que está sin preocupaciones. Esto parece ir en contra de la virtud, que debe preocuparse de las cosas honestas, según el consejo del Apóstol en 2 Tim 2,15: Procura con diligencia presentarte ante Dios probado. Por tanto, la seguridad no es parte de la magnanimidad, que realiza lo grande en todas las virtudes.

3. no es lo mismo la virtud que su recompensa. Pero en Job 11, 14.18 se cita la seguridad como recompensa de la virtud: Si alejaras de tus manos la maldad, sintiéndote protegido te acostarías seguro. Por tanto, la seguridad no es parte de la magnanimidad ni de ninguna otra virtud.

Contra esto: está lo que dice Tulio en De Offic.: que es propio del magnánimo no sucumbir ante la perturbación del ánimo, ni ante los hombres, ni ante la fortuna. Pero en esto consiste la seguridad del hombre. Por tanto, la seguridad es parte de la magnanimidad.

Respondo: Como enseña el Filósofo en el libro II de su Rhetorica, el

temor hace a los hombres reflexivos: en cuanto que ponen cuidado para evadirse de lo que temen. En cambio, la seguridad implica el alejamiento de esta inquietud producida por el temor. Por eso la seguridad lleva consigo un perfecto descanso del ánimo respecto del temor, como la confianza implica un fortalecimiento de la esperanza. Y así como la esperanza se refiere directamente a la magnanimidad, así el temor a la fortaleza. Y, por tanto, como la confianza pertenece inmediatamente a la magnanimidad, del mismo modo la seguridad a la fortaleza. No obstante, hay que tener presente que, así como la esperanza es causa de la audacia, el temor lo es de la desesperación, según hemos visto (1-2 q.45 a.2) al tratar de las pasiones. De ahí que como la confianza pertenece a la fortaleza como una consecuencia, en cuanto se sirve de la audacia (a.6), así también la seguridad es parte de la magnanimidad en cuanto aleja la desesperación.

A las objeciones:

1. La fortaleza no se alaba principalmente porque no tema, lo cual es propio de la seguridad, sino porque implica un fortalecimiento en las pasiones. Por tanto, la seguridad no es lo mismo que la fortaleza, sino una condición de ella.

2. No es laudable cualquier forma de seguridad, sino sólo la que depone la inquietud cuando debe y en lo que no conviene temer. En este sentido es una condición de la fortaleza y de la magnanimidad.

3. En las virtudes se da una cierta semejanza y participación de la bienaventuranza futura, como antes se dijo (1-2 q.69 a.3). Por tanto, nada impide que una cierta seguridad sea condición de alguna virtud, aunque la seguridad perfecta pertenezca al premio de la virtud.

Artículo 8

¿Los bienes de fortuna contribuyen a la magnanimidad?

Objeciones por las que parece que los bienes de fortuna no contribuyen a la magnanimidad.

1. Dice Séneca, en su libro De ira , que la virtud se basta a sí misma. Pero la magnanimidad hace grandes a todas las virtudes, como hemos dicho (a.4 ad 3). Por tanto, los bienes de fortuna no contribuyen a la magnanimidad.

2. ningún hombre virtuoso desprecia las cosas de las que recibe ayuda. Pero la magnanimidad desprecia la fortuna exterior, pues dice Tulio, en I De Offic. , que el magnánimo es alabado por el desprecio de los bienes exteriores. Por tanto, los bienes de fortuna no contribuyen a la magnanimidad.

3. en el mismo lugar añade Tulio que es propio del magnánimo soportar lo que parece penoso, de tal modo que no se aparte nada de su estado natural ni de la dignidad del sabio. Y Aristóteles, en IV Ethic. , dice que el magnánimo no se entristece en los infortunios. Pero las penalidades y los infortunios se oponen a los bienes de fortuna, pues cualquiera se entristece si se le quitan los bienes que le reportan ayuda. Por tanto, los bienes exteriores de fortuna no contribuyen a la magnanimidad.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en IV Ethic. : los bienes de fortuna parece que contribuyen a la magnanimidad.

Respondo: Como consta por lo dicho anteriormente (a.1), la magnanimidad dice relación a dos aspectos: al honor como a su materia y a la realización de alguna obra grande como a su fin. Y en los dos casos ayudan los bienes de fortuna. En efecto: como se tributa honor a los hombres virtuosos, no sólo por parte de los sabios, sino también por parte de la gente normal, que juzga

los bienes exteriores de fortuna como los más preciados, se sigue que se presta mayor honor a quienes los poseen. De igual modo, también los bienes de fortuna sirven de instrumento a los actos virtuosos: puesto que por medio de las riquezas, del poder y de los amigos se nos brinda la posibilidad de realizar tales actos. Por tanto, es evidente que los bienes de fortuna contribuyen a la magnanimidad.

A las objeciones:

1. Se dice que la virtud se basta a sí misma porque puede existir sin los bienes exteriores. Pero necesita de ellos para obrar con mayor libertad.

2. El magnánimo desprecia los bienes exteriores porque no los considera grandes bienes, hasta el punto de hacer por ellos algo indebido. Pero no deja de considerarlos útiles para realizar actos virtuosos.

3. Quien no aprecia una cosa como grande, ni se alegra mucho si la consigue, ni se entristece mucho si la pierde. Por eso mismo, el magnánimo, al estimar como grandes los bienes exteriores de fortuna, ni se enorgullece mucho de ellos si los tiene, ni se abate mucho si los pierde .

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 129

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 130

Cuestión 130. La presunción

Ahora corresponde tratar de los vicios opuestos a la magnanimidad (cf. q.129, introd.). Y ante todo de los que se oponen por exceso, que son tres: la presunción, la ambición (q.131) y la vanagloria (q.132). Después, de la pusilanimidad, que se opone a ella por defecto (q.133).

Sobre la presunción planteamos dos interrogantes:

1. ¿La presunción es pecado?
2. ¿Se opone a la magnanimidad por exceso?

Artículo 1

¿La presunción es pecado?

Objeciones por las que parece que la presunción no es pecado.

1. Dice el Apóstol en Flp 3,13: Dando al olvido a lo que ya queda atrás, me lanzo tras lo que tengo delante. Pero parece ser propio de la presunción lanzarse a lo que está por encima de uno mismo. Por tanto, la presunción no es pecado.

2. según el Filósofo en X Ethic. , es preciso no obrar conforme a los que aconsejan al hombre que no aspire sino a cosas humanas y el mortal a las mortales, sino que el hombre debe hacerse inmortal. Y en I Metaphys. añade que el hombre debe aspirar a las cosas divinas según sus posibilidades. Pero lo divino y lo inmortal parecen ser lo más superior al hombre. Por tanto, siendo esencial a la presunción el tender a algo superior a uno mismo, parece que no es un pecado, sino más bien algo laudable.

3. dice el Apóstol en 2 Cor 3,5: No somos capaces nosotros de pensar algo como de nosotros mismos. Por tanto, si la presunción, en la que nos apoyamos para aspirar a lo que no somos capaces, es pecado, parece que el hombre no puede lícitamente ni siquiera pensar una cosa buena. Esto no puede admitirse. Luego la presunción no es pecado.

Contra esto: está lo que leemos en Eclo 37,3: ¡Oh pésima presunción! ¿De dónde has salido? Y responde la Glosa : De la mala voluntad de la criatura. Pero todo lo que tiene como raíz la mala voluntad es pecado. Por tanto, la presunción lo es.

Respondo: Como todo lo que está conforme con la naturaleza está ordenado por la razón divina, a la cual debe imitar la razón humana, todo lo que se hace según la razón humana contrario al orden común, que se halla en las cosas naturales, es vicioso y pecado. Pero en todas las cosas naturales se halla comúnmente que toda acción esté proporcionada a la virtud del agente, y que ningún agente natural se esfuerce por hacer lo que sobrepasa sus facultades. Por tanto, es vicioso y pecado, como contrario al orden natural, que alguien presuma hacer lo que está por encima de su capacidad. Esto es propio de la presunción, como su nombre indica. Luego es evidente que la presunción es pecado.

A las objeciones:

1. No hay inconveniente en que algo supere la potencia activa de un ser natural y no supere su potencia pasiva: así, en el aire existe una potencia pasiva para ser transmutado hasta poseer la acción y movimientos del fuego, que exceden la potencia activa del aire. Así también, sería vicioso y presuntuoso si uno, en estado de virtud imperfecta, intentara conseguir de inmediato lo propio de la virtud perfecta; pero no lo sería si intentara avanzar hacia la virtud perfecta. Y en este sentido el Apóstol tendía hacia adelante, es decir, por un crecimiento continuo.

2. Las cosas divinas e inmortales están por encima del hombre según el orden natural; con todo, existe en él una potencia natural, el entendimiento, por medio de la cual puede unirse a lo inmortal y divino. Tal es el sentido en el que dice el Filósofo que conviene al hombre aspirar a lo inmortal y divino: no para realizar lo que compete a Dios, pero sí para unirse a él por el entendimiento y la voluntad.

3. Como dice el Filósofo en III Ethic. , lo que podemos por otros, lo podemos de algún modo por nosotros. Por eso, como podemos pensar y hacer el bien con la ayuda divina, esto no excede totalmente nuestra capacidad. Por tanto, no es presuntuoso el que uno intente hacer cualquier obra virtuosa. En cambio, sí lo sería si pretendiera hacerlo sin la ayuda divina.

Artículo 2

¿La presunción se opone a la magnanimidad por exceso?

Objeciones por las que parece que la presunción no se opone a la magnanimidad por exceso.

1. La presunción se cita como una especie de pecado contra el Espíritu Santo, según vimos (q.14 a.1; q.21 a.1). Pero el pecado contra el Espíritu Santo no se opone a la magnanimidad, sino más bien a la caridad. Por tanto, tampoco la presunción se opone a la magnanimidad.

2. es propio de la magnanimidad dignificarse en cosas grandes. Pero llamamos también presuntuoso al que se dignifica incluso en las cosas pequeñas si éstas exceden su capacidad. Por tanto, la presunción no se opone directamente a la magnanimidad.

3. el magnánimo estima en poco los bienes exteriores. Pero, según el Filósofo, en IV Ethic. , los presuntuosos por la fortuna exterior desprecian e injurian a los demás, como si estimaran en mucho los bienes exteriores. Por tanto, la presunción no se opone a la magnanimidad por exceso, sino por defecto.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en II y IV Ethic.: que al magnánimo se le opone por exceso el vano o el lleno de sí mismo, al que nosotros llamamos presuntuoso.

Respondo: Como acabamos de ver (q.129 a.3 ad 1), la magnanimidad consiste en el justo medio, no ciertamente según la cantidad del objeto, porque tiende a lo máximo, sino en el medio proporcional contando con las propias fuerzas, pues no aspira a cosas mayores de las que le convienen. El presuntuoso, en cambio, en cuanto al objeto al que tiende, no supera al magnánimo, sino que a veces no le llega ni con mucho. No obstante, le supera en la proporción de sus fuerzas, que el magnánimo no sobrepasa, y en este sentido la presunción se opone a la magnanimidad por exceso.

A las objeciones:

1. No toda presunción es pecado contra el Espíritu Santo, sino sólo aquella que lleva a despreciar la justicia de Dios por una excesiva confianza en su misericordia. Y tal presunción, por razón de la materia, en cuanto por ella se desprecia algo divino, se opone a la caridad; o mejor al don de temor, cuyo objeto es temer a Dios. Pero en cuanto tal desprecio sobrepasa la medida de las propias fuerzas, puede oponerse a la magnanimidad.

2. Tanto la magnanimidad como la presunción parecen aspirar a algo grande, pues no se acostumbra a llamar presuntuoso al que sobrepasa en poco su capacidad. Si, a pesar de todo, se le llama presuntuoso, esta presunción no se opone a la magnanimidad, sino a aquella virtud que trata de los honores

medianos, como queda dicho (q.129 a.2).

3. Nadie pretende algo superior a sus fuerzas a no ser que las crea mayores de lo que son en realidad. Respecto de esto, puede haber un doble error: uno, sobre la cantidad solamente; por ejemplo, si uno piensa que posee más virtud, ciencia, etc., de la que posee. Otro, según el género de la cosa, como es creerse grande y digno de grandeza por lo que no debe; por ejemplo, por las riquezas o por otros bienes de fortuna; pues, según dice el Filósofo en IV Ethic. , los que poseen tales bienes sin la virtud ni pueden justamente creerse más dimos ni pueden rectamente llamarse magnánimos.

De igual modo, aquello a lo que uno aspira por encima de sus fuerzas, a veces es en realidad una cosa absolutamente grande, como está claro en San Pedro, que quería sufrir por Cristo (Mt 26,35), lo cual era superior a sus fuerzas. Otras veces no lo es en realidad, sino sólo en opinión de los necios, como vestirse con vestidos preciosos, despreciar e insultar a los demás. Esto denota exceso de magnanimidad, no según la realidad, sino en la opinión de los necios. De ahí el que Séneca diga, en el libro De quatuor virtut. , que la magnanimidad, si sobrepasa la justa medida, hará al hombre amenazador, orgulloso, turbulento, inquieto y pronto a cualquier ostentación de grandeza de palabra y de obra, pero sin tener en cuenta la honestidad. Y así queda claro que el presuntuoso, realmente, peca a veces por defecto de magnanimidad, pero en apariencia por exceso.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 130

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 131

Cuestión 131. La ambición

A continuación hay que tratar de la ambición (cf. q.130, introd.). Sobre ella proponemos dos problemas:

1. ¿La ambición es pecado?
2. ¿Se opone a la magnanimidad por exceso?

Artículo 1

¿La ambición es pecado?

Objeciones por las que parece que la ambición no es pecado.

1. La ambición implica el deseo de honor. Pero el honor, de suyo, es un bien, y el mayor entre los bienes exteriores; por eso son censurados quienes no se preocupan del honor. Por tanto, la ambición no es pecado, sino digna de alabanza, porque es laudable la apetencia del bien.

2. cualquiera puede apetecer, sin que sea pecado, lo que merece como premio. Pero el honor es el premio de la virtud, según el Filósofo en I y VIII Ethic. Por tanto, la ambición del honor no es pecado.

3. no es pecado lo que induce al hombre al bien y lo aparta del mal. Pero el honor induce a los hombres a hacer el bien y evitar el mal, como dice el Filósofo en III Ethic. : parecen los más fuertes aquellos para quienes los tímidos son dignos de deshonra y los valientes dignos de honor. Y Tulio enseña en su libro De Tusculan. quaest. : el honor alimenta las artes. Por tanto, la ambición no es pecado.

Contra esto: está lo que leemos en 1 Cor 13,5: la caridad no es ambiciosa, no busca lo suyo. Pero a la caridad sólo se opone el pecado. Por tanto, la ambición es pecado.

Respondo: Como queda dicho (q.103 a.1-2), el honor implica cierta reverencia que se rinde a uno en testimonio de su excelencia. Respecto a la excelencia del hombre debemos considerar dos aspectos: primero, que aquello en lo que el hombre sobresale no lo tiene por sí mismo, sino que es como algo divino en él. Por eso, bajo este aspecto no se le debe el honor principalmente a él, sino a Dios. En segundo lugar hay que tener en cuenta que aquello en lo que sobresale el hombre es un don concedido por Dios para utilidad de los demás. Por ello, en tanto debe agradar al hombre el testimonio de su excelencia que le tributan los demás en cuanto con ello se le abre camino para ser útil al prójimo.

Pero de tres modos puede el apetito del honor ser desordenado: el primero, cuando uno apetece el testimonio de una excelencia que no tiene, lo cual es apeteer un honor desproporcionado. El segundo, cuando se desea el honor para sí sin una ulterior referencia a Dios. El tercero, cuando el apetito descansa en el mismo honor, sin referirlo a la utilidad de los demás. Pero la ambición implica el apetito desordenado del honor. Por tanto, está claro que la ambición es siempre pecado .

A las objeciones:

1. El deseo del bien debe ser regulado por la razón, y si se traspasara esta regla, sería vicioso. En este sentido es vicioso el apeteer el honor que no es conforme a la razón. Efectivamente, son vituperados los que no se preocupan del honor que se ajusta a la razón, de forma que eviten lo contrario al honor.

2. El honor no es premio de la virtud por parte del hombre virtuoso, de suerte que se busque por el premio; como premio debe buscarse la bienaventuranza, que es el fin de la virtud. En cambio, sí que es premio de la virtud por parte de los demás, que no tienen algo mejor que ofrecer al virtuoso

que el honor, al cual le viene su grandeza de ser testimonio de la virtud. De ahí que en IV Ethic. se diga que no es premio suficiente.

3. Así como por el deseo del honor, cuando se apetece debidamente, unos son incitados hacia el bien y apartados del mal, de la misma manera, si se apetece indebidamente, puede ser ocasión para el hombre de cometer muchos males; por ejemplo, si no repara en los medios con tal de conseguirlo. Por eso dice Salustio, en Catilinario , que el bueno y el perverso desean para sí igualmente la gloria, el honor y el poder; pero el primero, o sea, el bueno, va por el buen camino; en cambio, el segundo, es decir, el perverso, al faltarle los buenos medios, lo intenta con engaños y mentiras. Sin embargo, los que hacen el bien o evitan el mal únicamente por el honor no son virtuosos, como aparece claro por las palabras del Filósofo en III Ethic. , donde dice que no son realmente fuertes los que hacen cosas fuertes sólo por el honor.

Artículo 2

¿La ambición se opone a la magnanimidad por exceso?

Objeciones por las que parece que la ambición no se opone a la magnanimidad por exceso.

1. A un medio sólo se opone por una parte un extremo. Pero a la magnanimidad se opone por exceso la presunción, como hemos visto (q.130 a.2). Por tanto, la ambición no se opone a la magnanimidad por exceso.

2. la magnanimidad se ocupa de los honores. Pero la ambición parece referirse a las dignidades, pues leemos en 2 Mac 4,7 que Jasón ambicionaba el sumo sacerdocio. Por tanto, la ambición no se opone a la magnanimidad.

3. la ambición parece referirse al boato exterior, pues se dice en Act 25,23 que Agripa y Berenice entraron al pretorio con gran ambición; y en 2 Par 16,14 que sobre el cuerpo de Asa quemaron aromas y ungüentos con desmedida ambición. Pero la magnanimidad no se ocupa del aparato exterior. Por tanto, la ambición no se opone a la magnanimidad.

Contra esto: está lo que dice Tulio en I De Offic. : Desde el momento en que uno sobresale en grandeza de ánimo, quiere ser el primero y único señor de todos. Esto es propio de la ambición. Por tanto, la ambición pertenece al exceso de magnanimidad.

Respondo: Como hemos visto (a.1), la ambición implica un deseo desordenado del honor. Por otra parte, la magnanimidad tiene por objeto los honores y se sirve de ellos de un modo ordenado. Por tanto, está claro que la ambición se opone a la magnificencia como lo desordenado a lo ordenado.

A las objeciones:

1. La magnanimidad dice relación a dos aspectos: a uno, como al fin intentado, que es una obra grande que el magnánimo emprende en proporción a sus facultades. Y según esto se le opone por exceso la presunción, que pretende una obra grande por encima de sus fuerzas. Al segundo aspecto, como a la materia que usa debidamente, que es el honor. Y según esto se le opone por exceso la ambición. Pero no hay inconveniente en que existan varios excesos de un solo medio bajo distintos aspectos.

2. A los constituidos en dignidad se les debe honrar por la excelencia de su estado. Desde este punto de vista, el deseo desordenado de las dignidades pertenece a la ambición. Pero el apetecer desordenadamente la dignidad, no por razón de honor, sino por el cargo que lleva la dignidad, por encima de las propias fuerzas, no sería ambición, sino presunción.

3. La misma solemnidad del porte exterior dice relación a un cierto honor; por eso se acostumbra a dispensar honor a los que así se comportan. Esto es lo que quiere decir el texto de Sant 2,2-3: Si entrase en vuestra casa un hombre con anillos de oro en sus dedos, en traje magnífico, le decís: Tú, siéntate aquí honrosamente, etc. Por tanto, la ambición no se refiere al boato exterior sino en cuanto es símbolo del honor.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 131

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 132

Cuestión 132. La vanagloria

Vamos a estudiar ahora la vanagloria (cf. q.130, introd.). Sobre ella planteamos cinco problemas:

1. ¿El deseo de gloria es pecado?
2. ¿La vanagloria se opone a la magnanimidad?
3. ¿Es pecado mortal?
4. ¿Es pecado capital?
5. ¿Cuáles son sus hijas?

Artículo 1

¿El deseo de gloria es pecado?

Objeciones por las que parece que el deseo de gloria no es pecado.

1. Nadie peca por asemejarse a Dios; más aún, se nos manda en Ef 5,1: Sed imitadores de Dios, como hijos muy amados. Pero cuando el hombre busca la gloria parece que imita a Dios, que la exige de los hombres; de ahí que leamos en Is 43,7: A todo el que invoca mi nombre lo creé para mi gloria. Por tanto, el deseo de gloria no es pecado.

2. lo que incita al hombre al bien no parece pecado. Pero el deseo de gloria incita a los hombres al bien, pues dice Tulio, en su libro De Tusculan. quaest. , que la gloria incita a todos al trabajo. También en la Sagrada Escritura se promete la gloria a las buenas obras, según palabras de Rom 2,7: A los que perseveran en el bien, gloria y honor. Por consiguiente, el deseo de gloria no es pecado.

3. en su Rhetorica , Tulio afirma que la gloria es noticia frecuente de alguno unida a la alabanza. Y lo mismo viene a decir San Ambrosio al definir la gloria como esclarecida noticia con alabanza. Pero el apetecer una fama laudable no es pecado, sino más bien algo digno de encomio, según aquella expresión de Eclo 41,45: Ten cuidado de tu buen nombre; y en Rom 12,17 leemos: Procurad lo bueno no sólo a los ojos de Dios, sino también a los ojos de todos los hombres. Por tanto, el deseo de la vanagloria no es pecado.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en el libro V De Civ. Dei : Más sensato es el que reconoce que el amor de la alabanza es un vicio.

Respondo: La gloria significa una cierta claridad, pues ser glorificado equivale a ser clarificado, como dice San Agustín en su tratado Super Ioan. . La claridad, a su vez, tiene una cierta belleza y manifestación. Por eso la palabra gloria implica propiamente el que alguien manifiesta algún bien que a los hombres parezca bello, que puede ser corporal o espiritual. Ahora bien: como lo que es completamente claro puede ser visto por muchos, incluso a distancia, por eso con la palabra gloria se designa propiamente el conocimiento y aprobación que muchos tienen del bien de uno, según las palabras de Tito Livio : La gloria no es para uno solo. Pero si tomamos la gloria en sentido más amplio, entonces no consiste únicamente en el conocimiento de muchos, sino de unos pocos, o de uno solo, o de uno mismo, lo cual sucede cuando alguien considera su propio bien como digno de alabanza.

Por otra parte, el que se reconozca y apruebe el propio bien no es pecado, pues leemos en 1 Cor 2,12: Y nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido. Del mismo modo no es pecado querer que otros aprueben las obras buenas, porque se nos dice en Mt 5,16: Así ha de lucir vuestra luz ante los hombres. Por tanto, el deseo de la gloria de suyo no es vicioso.

Pero el deseo de una gloria vana implica vicio, porque toda apetencia de algo vano es vicioso, según el salmo 4,3: ¿Por qué amáis la vanidad y seguís la mentira? Ahora bien: la gloria puede ser vana en primer lugar por parte de la cosa de la cual se busca la gloria; por ejemplo, si uno busca la gloria en lo que no existe, o en lo que no es digno de gloria, por ser frágil y caduco. En segundo lugar, por parte de aquel de quien se espera la gloria, v.gr. del hombre, cuyo juicio no es cierto. En tercer lugar, por parte del que ambiciona la gloria, al no referir su deseo de gloria al fin debido, como es el honor de Dios y la salvación del prójimo.

A las objeciones:

1. Comentando el texto de Jn 13,13: Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, escribe San Agustín : Es peligrosa la propia complacencia en aquel que debe guardarse de la soberbia. El que está por encima de todo, por mucho que se alabe nunca se excede. Por eso a nosotros conviene conocer a Dios, no a él; y no le conoce nadie si el único que tiene ese conocimiento no lo revela. Es, pues, evidente que Dios no busca su gloria para El, sino para nosotros. De igual manera puede el hombre laudablemente desear su gloria para utilidad de los demás, según aquello de Mt 5,10-16: Vean vuestras buenas obras y den gloria a vuestro Padre del cielo.

2. La gloria que recibimos de Dios no es vana, sino verdadera. Y esta gloria se promete como premio a las buenas obras. De ella se habla en 2 Cor 10,17-18: El que se gloria, que se gloríe en el Señor; no es el que a sí mismo se recomienda quien está probado, sino aquel a quien recomienda el Señor. Otros también son incitados a la práctica de las virtudes por el deseo de gloria humana, como también por el de otros bienes terrenos; pero no es en verdad virtuoso quien realiza obras de virtud por la gloria humana, según prueba San Agustín en V De Civ. Dei .

3. Pertenece a la perfección del hombre el conocerse a sí mismo; pero no el ser conocido por los demás, lo cual, por tanto, no debe desearse en sí mismo. No obstante, puede apetecerse en cuanto útil para algo: para que Dios sea glorificado o para que el mismo hombre, reconociendo por el testimonio de la alabanza ajena los bienes que hay en él, se esfuerce por perseverar en ellos y mejorarlos. Y en este sentido es laudable el que uno procure la buena reputación y hacer el bien ante los hombres, pero no el deleitarse vanamente en la alabanza de los hombres.

Artículo 2

¿La vanagloria se opone a la magnanimidad?

Objeciones por las que parece que la vanagloria no se opone a la magnanimidad.

1. Conforme a lo dicho (a.1), pertenece a la vanagloria gloriarse de cosas que no existen, que es propio de la falsedad, o de cosas terrenas o caducas, lo cual es propio de la avaricia; o del testimonio de los hombres, cuyo juicio no es cierto, lo que es propio de la imprudencia. Pero estos vicios no se oponen a la magnanimidad. Por tanto, tampoco la vanagloria.

2. la vanagloria no se opone a la magnanimidad por defecto, como la pusilanimidad, que parece incompatible con la vanagloria. Similarmente, tampoco se le opone por exceso, como se le oponen la presunción y la ambición, según hemos visto (q.130 a.2; q.131 a.2), de las cuales se diferencia la vanagloria. Por tanto, la vanagloria no se opone a la magnanimidad.

3. comentando el pasaje de Flp 2,3: No hagáis nada por espíritu de competencia, nada por vanagloria, dice la Glosa : Había entre ellos algunos descontentos, inquietos, que disputaban por vanagloria. Pero la disputa no se opone a la magnanimidad. Luego tampoco la vanagloria.

Contra esto: está lo que dice Tulio en I De Offic. : Debemos guardarnos del deseo de vanagloria, porque quita la libertad del alma, por la cual deben luchar todos los hombres magnánimos. Luego se opone a la magnanimidad.

Respondo: Como hemos visto (q.130 a.1 ad 5), la gloria es un efecto del honor y de la alabanza, ya que uno se hace preclaro en el conocimiento de los demás cuando se le presta alabanza o se le rinde reverencia. Y como la magnanimidad se ocupa de los honores, según lo dicho (q.129 a.1-2), se sigue que también se ocupa de la gloria, de forma que al usar moderadamente del honor también hace de la gloria un uso moderado. Por eso el deseo desordenado de la gloria se opone directamente a la magnanimidad.

A las objeciones:

1. Es incompatible con la grandeza de ánimo apreciar las cosas pequeñas sólo por la gloria que nos reportan; por eso, en IV Ethic. , se dice que el honor es poca cosa para el magnánimo. Del mismo modo, también las otras cosas que se buscan por el honor, como el poder y las riquezas, el magnánimo las estima en poco. Igualmente se opone a la grandeza de alma el gloriarse de cosas que no existen. Por eso en IV Ethic. se dice del magnánimo que se preocupa más de la verdad que de la opinión. Finalmente, también es incompatible con la grandeza de alma el gloriarse del testimonio de la alabanza humana, como si tuviera gran importancia. De ahí que en IV Ethic. se diga también del magnánimo que no le preocupa ser alabado. Y así no hay inconveniente en que los vicios que se oponen a otras virtudes se opongan también a la magnanimidad, en cuanto se estima como grande lo que es pequeño.

2. El deseo de vanagloria, en realidad, se opone por defecto al magnánimo, ya que se gloria de cosas que el magnánimo estima pequeñas, según hemos dicho (ad 1). Pero si consideramos su estimación, se opone al magnánimo por exceso, porque considera como algo grande la gloria que desea. Y tiende a ella por encima de su dignidad .

3. Como se ha explicado (q.127 a.2 ad 2), la oposición de los vicios no se mide por los efectos. Sin embargo, a la grandeza de alma se opone el tender a las disputas, pues nadie riñe si no es por algo que estima grande. Por eso dice el Filósofo en IV Ethic. que el magnánimo no es contencioso, porque nada estima como grande.

Artículo 3

¿La vanagloria es pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la vanagloria es pecado mortal.

1. Sólo el pecado mortal excluye la recompensa eterna. Pero la vanagloria la excluye, pues leemos en Mt 6,21: Estad atentos a no hacer vuestra justicia delante de los hombres para que os vean. Por tanto, la vanagloria es pecado mortal.

2. quien usurpa lo que es propio de Dios, peca mortalmente. Pero por el deseo de la vanagloria se usurpa lo que es propio de Dios; en efecto, se dice en Is 42,8: No daré mi gloria a ningún otro; y en 1 Tim 1,17: Sólo a Dios se debe el honor y la gloria. Por tanto, la vanagloria es pecado mortal.

3. parece ser pecado mortal el pecado que es muy peligroso y nocivo. Pero

el pecado de vanagloria es de estas características: porque, sobre las palabras de 1 Tes 2,4: A Dios, que prueba nuestros corazones comenta la Glosa de San Agustín : Cuán poderoso para hacer el daño es el amor de la gloria humana; sólo lo nota quien le declara la guerra, ya que, si bien es fácil no desear la gloria cuando se nos niega, sin embargo es difícil no deleitarse en ella cuando se nos da. También el Crisóstomo dice, comentando el texto de Mt 6,1, que la vanagloria penetra solapadamente y destruye de modo insensible todos los tesoros del alma. Por tanto, la vanagloria es pecado mortal.

Contra esto: está lo que dice el Crisóstomo en su tratado Super Mt. : Aunque los otros vicios se dan en los servidores del diablo, la vanagloria se da también entre los servidores de Cristo. Pero en éstos no se da pecado mortal. Por tanto, la vanagloria no es pecado mortal.

Respondo: Como se ha explicado anteriormente (q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5), pecado mortal es el que se opone a la caridad. Pero el pecado de vanagloria, en sí considerado, no parece contrariar a la caridad en cuanto al amor al prójimo. En cuanto al amor a Dios, puede oponerse a la caridad de dos modos. En primer lugar, por razón de la materia de que uno se gloría. Por ejemplo, si uno se gloría de algo falso que contraría a la reverencia divina, según lo que leemos en Ez 28,2: Se ensoberbeció tu corazón y dijiste «Soy un dios», y en 1 Cor 4,7: ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido? O también cuando antepone a Dios un bien temporal motivo de gloria: lo que se prohíbe en Ter 9,23-24: Que no se gloríe el sabio de su sabiduría, ni el fuerte en su fortaleza, ni el rico en su riqueza. El que se gloríe, gloriése en esto: en conocerme a mi. O también cuando se prefiere el testimonio de los hombres al testimonio de Dios; así se dice en Jn 12,43 de algunos que amaban más la gloria de los hombres que la de Dios. En segundo lugar, por razón del que se gloría, que intenta la gloria como último fin, al cual orienta incluso las obras de virtud y por cuya consecución no le importa hacer aun lo que va contra Dios. En este caso es pecado mortal. Por eso dice San Agustín en V De Civ. Dei que este vicio, o sea, el amor de la alabanza humana, es tan contrario a la fe piadosa, si es que en el corazón hay mayor deseo de gloria que temor o amor de Dios, que dice el Señor (Jn 5,44): ¿Cómo podéis creer vosotros, que recibís la gloria unos de otros y no buscáis la gloria que procede únicamente de Dios?

Pero si el amor de la gloria humana, aunque sea vana, no se opone a la caridad ni por parte de la materia de la gloria ni por la intención del que la busca, no es pecado mortal, sino venial.

A las objeciones:

1. Nadie merece la vida eterna pecando. De ahí el que la obra virtuosa pierda su fuerza meritoria de la vida eterna si se hace por vanagloria, aunque no sea pecado mortal. Pero cuando se pierde sin más el premio eterno por vanagloria, y no sólo por un único acto, entonces la vanagloria es pecado mortal.

2. No todo el que desea la vanagloria apetece para sí la excelencia que compete sólo a Dios. Pues una es la gloria exclusiva de Dios y otra la que se debe al hombre virtuoso o rico.

3. La vanagloria se dice que es un pecado peligroso no tanto por su gravedad cuanto porque predispone para los pecados graves, es decir, en cuanto por la vanagloria el hombre se vuelve presuntuoso y excesivamente confiado en sí mismo. Y así le dispone paulatinamente a verse privado de los bienes interiores.

Artículo 4

¿La vanagloria es pecado capital?

Objeciones por las que parece que la vanagloria no es pecado capital.

1. El pecado que siempre nace de otro no es, al parecer, pecado capital. Pero la vanagloria siempre nace de la soberbia. Por tanto, no es pecado capital.

2. el honor parece ser más importante que la gloria, que es su efecto. Pero la ambición, que es el apetito desordenado de honor, no es pecado capital. Luego tampoco el deseo de vanagloria.

3. el pecado capital tiene una cierta principalidad. Pero la vanagloria no parece tenerla, ni en cuanto a la razón de pecado, porque no siempre es pecado mortal, ni tampoco en cuanto a la razón de bien apetecible, porque la gloria humana parece ser frágil y externa al hombre. Por tanto, la vanagloria no es pecado capital.

Contra esto: está el que San Gregorio, en XXXI Moral. , enumera la vanagloria entre los siete pecados capitales.

Respondo: Algunos hablan de los pecados capitales de dos modos. Pues unos ponen la soberbia entre ellos y no la vanagloria.

San Gregorio, en cambio, en XXXI Moral. , pone a la soberbia como la reina de todos los vicios, y a la vanagloria, que surge inmediatamente de ella, la pone como pecado capital. Y con razón. Pues la soberbia, como se dirá más tarde (q.162 a.1.2), implica el deseo desordenado de excelencia. Pero de todo bien apetecido se sigue cierta perfección y excelencia. Por eso los fines de todos los pecados se ordenan al de la soberbia. Por tanto, parece que la soberbia tiene una cierta causalidad sobre los demás pecados, y no debe ser computada entre los principios especiales de los pecados, que son los pecados capitales. Ahora bien: entre los bienes por los que el hombre adquiere excelencia, parece que la gloria tiene un papel primordial, en cuanto implica la manifestación de una bondad, ya que el bien es naturalmente amado y honrado por todos. Y, por consiguiente, así como por la gloria ante Dios (Rom 4,2) obtiene el hombre la excelencia en el bien divino, así también por la gloria de los hombres (Jn 12,43) la consigue en el orden humano. Por tanto, por su proximidad a la excelencia, que es lo más deseado por los hombres, se deduce que es muy apetecible y que de su deseo desordenado se originan muchos pecados. En este sentido, la vanagloria es pecado capital.

A las objeciones:

1. El que un pecado nazca de la soberbia no significa que no sea pecado capital, porque, como acabamos de decir (sol.; 1-2 q.84 a.4 ad 4), la soberbia es la reina y madre de todos los vicios.

2. La alabanza y el honor se relacionan con la gloria, según hemos visto (a.2; q.103 a.1 ad 3), como causas que la producen. Por tanto, la gloria se relaciona con la alabanza y el honor como fin; efectivamente, uno desea ser honrado y alabado porque piensa que va a ser famoso en el conocimiento de los demás.

3. La vanagloria tiene razón principal de apetecible por la razón indicada ; y esto basta para que sea pecado capital. Porque no es necesario que el pecado capital sea siempre mortal: también del venial puede ocasionarse un pecado mortal, en cuanto el venial dispone al mortal .

Artículo 5

¿Es correcta la enumeración que se hace de las hijas de la vanagloria?

Objeciones por las que parece que no se enumeran correctamente como hijas de la vanagloria: la desobediencia, la jactancia, la hipocresía, la disputa, la pertinacia, la discordia y el afán de novedades.

1. La jactancia, según San Gregorio en XXIII Moral. , se cita entre las clases de soberbia. Pero la soberbia no nace de la vanagloria, sino más bien al contrario, como el mismo San Gregorio dice en XXXI Moral. . Por tanto, la jactancia no debe incluirse entre las hijas de la vanagloria.

2. las disputas y discordias parece que provienen sobre todo de la ira. Pero la ira es un pecado capital distinto de la vanagloria. Por tanto, no son, según parece, hijas de la vanagloria.

3. el Crisóstomo dice, en Super Mt. , que la vanagloria siempre es mala, sobre todo en la filantropía, es decir, en la misericordia. Pero ésta no es algo nuevo, sino muy frecuente entre los hombres. Por tanto, el afán de novedades no debe citarse como hija de la vanagloria.

Contra esto: está la autoridad de San Gregorio en XXXI Moral. , donde asigna a la vanagloria las hijas antes enumeradas.

Respondo: Como hemos visto (q.118 a.8), aquellos pecados que de suyo están ordenados al fin de un pecado capital se llaman sus hijas. Ahora bien: el fin de la vanagloria es la manifestación de la propia excelencia, como consta por lo antedicho (a.1-2). A lo cual puede el hombre tender de dos modos: primero, directamente, ya por palabras, y así tenemos la jactancia, ya por hechos, y entonces, si son verdaderos y dignos de alguna admiración, tenemos el afán de novedades, que los hombres suelen especialmente admirar, y si son ficticios, la hipocresía. Segundo, cuando uno trata de manifestar su excelencia indirectamente, dando a entender que no es inferior a otro. Y esto de cuatro formas: primera, en cuanto al entendimiento, y así tenemos la pertinacia, la cual hace al hombre aferrarse en exceso a su opinión sin dar crédito a otra mejor; segunda, en cuanto a la voluntad, y así tenemos la discordia, cuando no se quiere ceder ante la voluntad de los demás; tercera, en cuanto a las palabras, y así aparece la contienda, cuando se disputa con otro a gritos; cuarta, en cuanto a los hechos, y así se da la desobediencia, al no querer cumplir el mandato del superior.

A las objeciones:

1. Conforme a lo dicho (q.112 a.1 ad 2), la jactancia se incluye entre las especies de la soberbia en cuanto a su causa interna, que es la arrogancia. Pero la misma jactancia externa, según se nos dice en IV Ethic. , se ordena a veces al lucro, pero con más frecuencia a la gloria o al honor. Y así nace de la vanagloria.

2. La ira no es causa de discordias y disputas si no va acompañada de vanagloria, es decir, cuando uno se cree tan famoso que no cede a la voluntad o palabras de los otros.

3. La vanagloria se reprueba en la limosna por la falta de caridad, que parece darse en quien prefiere la vanagloria a la utilidad del prójimo, pues practica la limosna por vanagloria. Pero a nadie se reprueba por presumir de dar limosna como si hiciese algo nuevo.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 132

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 133

Cuestión 133. La pusilanimidad

Seguidamente vamos a tratar de la pusilanimidad (cf q.112 a.1 ad 2). Sobre ella proponemos dos problemas:

1. ¿La pusilanimidad es pecado?
2. ¿A qué virtud se opone?

Artículo 1

¿La pusilanimidad es pecado?

Objeciones por las que parece que la pusilanimidad no es pecado.

1. Todo pecado hace malo al hombre, como toda virtud lo hace bueno. Pero el pusilánime no es malo, según dice el Filósofo en IV Ethic. . Por tanto, la pusilanimidad no es pecado.

2. dice también el Filósofo, en el mismo pasaje , que parece especialmente ser pusilánime el que es digno de grandes bienes y, sin embargo, no se cree merecedor de ellos. Pero nadie es digno de grandes bienes sino el hombre virtuoso; porque como allí mismo dice el Filósofo , en realidad sólo el bueno es digno de honra. Luego el pusilánime es virtuoso y, por tanto, la pusilanimidad no es pecado.

3. en Eclo 10,15 se nos dice que el principio de todo pecado es la soberbia. Pero la pusilanimidad no procede de la soberbia, porque el soberbio se exalta más de lo que es; el pusilánime, en cambio, renuncia a lo que merece. Por tanto, la pusilanimidad no es pecado.

4. dice el Filósofo en IV Ethic. que llamamos pusilánime al que se cree digno de cosas menores de las que merece. Pero esto, a veces, lo hicieron santos varones, como vemos en el caso de Moisés y Jeremías, que eran dignos de la misión a la que Dios los llamaba y, sin embargo, ambos la rehusaban por humildad, según leemos en Ex 3,2 y Jer 1,6. Por tanto, la pusilanimidad no es pecado.

Contra esto: está el que en la vida moral nada debemos evitar que no sea el pecado. Pero se debe evitar la pusilanimidad, pues se nos dice en Col 3,21: Padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos para que no se hagan pusilánimes. Por tanto, la pusilanimidad es pecado.

Respondo: Todo aquello que va contra la inclinación natural es pecado, porque es contrario a la ley natural. Pero en todo ser existe una inclinación natural a realizar la acción proporcionada a su capacidad, como aparece en todos los seres, tanto animados como inanimados. Y así como por la presunción uno sobrepasa la medida de su capacidad al pretender más de lo que puede, así también el pusilánime falla en esa medida de su capacidad al rehusar tender a lo que es proporcionado a sus posibilidades. Por tanto, la pusilanimidad es pecado, lo mismo que la presunción. De ahí que el siervo que enterró el dinero de su señor y no negoció con él por temor, surgido de la pusilanimidad, es castigado por su señor, como leemos en Mt 25,14ss y Lc 19,12ss.

A las objeciones:

1. El Filósofo llama malos a los que infligen un daño al prójimo. Y en este sentido se dice que el pusilánime no es malo porque no hace daño a nadie, a no ser accidentalmente, a saber: al no realizar las obras con las que podría ayudar a los demás. En efecto, dice San Gregorio, en Pastoralí , que aquellos que rehúyen el ser útiles al prójimo por medio de la predicación, si se los juzga con rigor, son reos de tantos pecados cuantos son los actos con que pudieron contribuir con provecho al bien público.

2. Nada impide que quien tiene un hábito virtuoso pueda cometer pecado, ciertamente venial si permanece el mismo hábito, pero mortal cuando se pierde el hábito de una virtud infusa. Y, por tanto, puede suceder que uno, por la virtud que posee, sea capaz de hacer cosas grandes, dignas de gran honor, y, sin embargo, por no procurar hacer uso de su virtud, peca, unas veces venial, otras mortalmente.

O puede decirse que el pusilánime es capaz de grandes cosas por la habilidad que tiene para la virtud, o por la buena disposición natural, o por la ciencia, o por la fortuna exterior; pero si rehusa servirse de ellas para la virtud, se convierte en pusilánime.

3. La pusilanimidad puede incluso provenir en algún modo de la soberbia; por ejemplo, si el pusilánime se aferra excesivamente a su parecer, y por eso cree que no puede hacer cosas de las que es capaz. De ahí que se diga en Prov 26,16: El perezoso se cree prudente más que siete que sepan responder. En efecto, nada impide que para unas cosas uno se sienta abatido y muy orgulloso respecto de otras. Por eso San Gregorio, en Pastoralis, dice de Moisés que tal vez hubiera sido soberbio si hubiera aceptado sin temor la dirección de su pueblo, y al mismo tiempo lo hubiera sido si hubiera rehusado obedecer al mandato del Señor.

4. Moisés y Jeremías eran dignos de la misión a la que Dios los destinaba por la gracia divina. Pero ellos, al considerar la insuficiencia de la propia debilidad, la rechazaban, aunque no de modo pertinaz, lo cual les hubiera hecho incurrir en soberbia.

Artículo 2

¿La pusilanimidad se opone a la magnanimidad?

Objeciones por las que parece que la pusilanimidad no se opone a la magnanimidad.

1. Dice el Filósofo, en IV Ethic., que el pusilánime se desconoce a sí mismo, pues si se conociera apetecería los bienes de los cuales es digno. Pero el desconocimiento de uno mismo parece oponerse a la prudencia. Por tanto, a ésta se opone la pusilanimidad.

2. según el pasaje de Mt 25,26, al siervo que por pusilanimidad no quiso negociar con el dinero lo llama el Señor malo y perezoso. El Filósofo dice también en IV Ethic. que los pusilánimes parecen perezosos. Pero la pereza se opone a la diligencia, que es acto de la prudencia, como queda dicho (q.47 a.9). Por tanto, la pusilanimidad no se opone a la magnanimidad.

3. la pusilanimidad parece derivarse de un temor desordenado; por eso se lee en Is 35,4: Decid a los pusilánimes: valor, no temáis. También parece tener su origen en la ira desordenada, según la expresión de Col 3,21: Padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos para que no se hagan pusilánimes. Pero el temor desordenado se opone a la fortaleza, y la ira desmedida a la mansedumbre. Por tanto, la pusilanimidad no se opone a la magnanimidad.

4. el vicio opuesto a una virtud es tanto más grave cuanto menos se asemeja a ella. Pero la pusilanimidad se asemeja menos a la magnanimidad que la presunción. Por eso, si la pusilanimidad se opusiera a la magnanimidad, lógicamente sería un pecado más grave que la presunción. Lo cual va contra las palabras de Eclo 37,3: ¡Oh pésima presunción! ¿Para qué has sido creada? Luego la pusilanimidad no se opone a la magnanimidad.

Contra esto: está el que la pusilanimidad y la magnanimidad se diferencian por la grandeza y la pequeñez de ánimo, como indican sus propios

nombres. Pero lo grande y lo pequeño son opuestos. Por tanto, la pusilanimidad se opone a la magnanimidad.

Respondo: La pusilanimidad puede considerarse de tres modos. En primer lugar, en sí misma. Y así es claro que, según su propia razón, se opone a la magnanimidad, de la cual se distingue como la grandeza y la parvedad respecto de lo mismo; en efecto, como el magnánimo, por la grandeza de alma, tiende a lo grande, así el pusilánime, por la pequenez de ánimo, renuncia a ello. En segundo lugar puede considerarse la pusilanimidad en su causa, que, por parte del entendimiento, es la ignorancia de la propia condición, y por parte de la voluntad, el temor de fallar en cosas que se estiman falsamente que superan la propia capacidad. En tercer lugar, puede considerarse la pusilanimidad en su efecto, que es renunciar a cosas grandes de las que uno es capaz. Ahora bien: como hemos dicho (q.127 a.2 ad 2), la oposición del vicio a la virtud se mide por la propia especie más que por su causa o efecto. Por tanto, la pusilanimidad se opone directamente a la magnanimidad.

A las objeciones:

1. La objeción argumenta por la causa intelectual de la pusilanimidad. No obstante, tampoco puede decirse con propiedad que se oponga a la prudencia por su causa: porque tal ignorancia no procede de falta de conocimiento, sino más bien de la pereza en estimar la propia capacidad, según se dice en IV Ethic. , o en ejecutar lo que cae bajo las propias fuerzas.

2. La objeción arguye por el efecto de la pusilanimidad.

3. La objeción parte de la causa de la pusilanimidad. Sin embargo, el temor que da lugar a ella no siempre es temor de los peligros de muerte. Por eso, en esta acepción, no es necesario que se oponga a la fortaleza. Y la ira, por razón de su propio movimiento, que incita a la venganza, no es causa de la pusilanimidad, que deprime el ánimo, sino más bien la destruye. Sí es cierto que induce a ella por razón de sus causas, que son las injurias inferidas, por las cuales queda abatido el ánimo del que las sufre.

4. La pusilanimidad, según su propia especie, es pecado más grave que la presunción, ya que por ella el hombre se aparta del bien, lo cual es pésimo, según leemos en IV Ethic. . Pero la presunción se dice que es pésima por razón de la soberbia, de donde se origina .

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 133

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 134

Cuestión 134. La magnificencia

A continuación vamos a tratar de la magnificencia (cf q.129, introd.) y de los vicios opuestos (q.135).

Sobre la magnificencia planteamos cuatro problemas:

1. ¿La magnificencia es virtud?
2. ¿Es virtud especial?
3. ¿Cuál es su materia?
4. ¿Es parte de la fortaleza?

Artículo 1

¿La magnificencia es virtud?

Objeciones por las que parece que la magnificencia no es virtud.

1. Conforme a lo dicho (1-2 q.65 a.1), quien posee una virtud las posee todas. Pero uno puede poseer las demás virtudes sin tener la magnificencia, ya que dice el Filósofo, en IV Ethic. : No todo hombre liberal es magnífico. Por tanto, la magnificencia no es virtud.

2. la virtud moral reside en el justo medio, como leemos en II Ethic. . Pero la magnificencia no parece residir en el medio, pues sobrepasa a la liberalidad en la grandeza. Ahora bien: lo grande se opone a lo pequeño como extremo, cuyo medio es lo igual, según se dice en X Metaphys. 3 . Por tanto, la magnificencia no reside en el medio, sino en el extremo. Luego no es virtud.

3. ninguna virtud es contraria a la inclinación natural, sino más bien la perfecciona, como hemos explicado (q.108 a.2; q.117 obj.1). Pero, según el Filósofo en IV Ethic. , el magnífico no hace grandes gastos para sí mismo, lo cual va contra la inclinación natural, por la que el hombre tiende a proveerse sobre todo para sí mismo. Por tanto, la magnificencia no es virtud.

4. según el Filósofo, en VI Ethic. , el arte es la recta razón en el hacer. Pero la magnificencia, como su nombre indica, versa sobre lo factible. Por tanto, es arte más que virtud.

Contra esto: está el que la virtud humana es una participación de la virtud divina. Pero la magnificencia forma parte de la virtud divina, conforme el salmo 67,35: Su magnificencia y su poder sobre las nubes. Por tanto, la magnificencia es virtud.

Respondo: Como se enseña en I De Caelo , la virtud se dice por comparación con el último grado de la potencia, no por defecto, sino por exceso, cuya razón consiste en la grandeza. Por tanto, el realizar algo grande, de donde viene el nombre de magnificencia, cumple propiamente la razón de virtud. Luego la magnificencia designa una virtud .

A las objeciones:

1. No todo liberal es magnánimo en cuanto al acto, porque le falta lo necesario para el acto de magnificencia. Pero todo liberal tiene el hábito de la magnificencia, bien en acto, bien en disposición próxima, según dijimos al tratar de la conexión de las virtudes (1-2 q.65 a.1 ad 1).

2. La magnificencia reside en el extremo si consideramos la magnitud de lo que hace. Pero reside en el medio si atendemos a la regla de la razón, de la cual no se aparta ni por exceso ni por defecto, lo mismo que dijimos al hablar de la magnanimidad (q.129 a.3 ad 1) .

3. Corresponde a la magnificencia hacer algo grande. Pero lo que pertenece a cada persona particular es pequeño en comparación a lo que se refiere a las cosas divinas o al bien común. Por eso el magnánimo no pretende

principalmente hacer gastos en lo concerniente a la propia persona, no porque no busque su bien, sino porque no es algo grande. Ahora bien: si en lo que atañe a la propia persona hay algo que tenga razón de magnitud, el magnífico lo realiza magníficamente; por ejemplo, las cosas que se hacen una sola vez, como el matrimonio o cosas así; o las cosas permanentes, y así es propio del magnánimo prepararse una casa digna, según leemos en IV Ethic. .

4. Como enseña el Filósofo en IV Ethic. , conviene que exista una virtud del arte, como virtud moral por la cual la voluntad se incline a usar con rectitud la razón del arte. Y esto es propio de la magnificencia. Por tanto, no es arte, sino virtud.

Artículo 2

¿La magnificencia es virtud especial?

Objeciones por las que parece que la magnificencia no es virtud especial.

1. Parece propio de la magnificencia realizar algo grande. Pero esto puede aplicarse a toda virtud, y así, el que posee una gran virtud de templanza hace grandes obras de templanza. Por tanto, la magnificencia no es virtud especial, sino que significa el estado perfecto de cualquier virtud.

2. parece proceder del mismo principio hacer una cosa y tender a ella. Pero tender a algo grande es propio de la magnanimidad, según se ha explicado (q.129 a.1). Luego también el realizarlo. Por tanto, la magnificencia no es virtud distinta de la magnanimidad.

3. la magnificencia parece que tiene que ver con la santidad, pues leemos en Ex 15,11: Magnífico en santidad, y en Sal 95,6: La santidad y la magnificencia en su santuario. Pero la santidad se identifica con la religión, según hemos visto (q.81 a.8). Por tanto, la magnificencia parece que es lo mismo que la religión. Por consiguiente, no es virtud especial distinta de las demás.

Contra esto: está el que el Filósofo la cita entre otras virtudes especiales.

Respondo: Es propio de la magnificencia hacer algo grande, como su nombre indica. Pero el hacer puede tomarse en dos sentidos: uno propio y otro común. En sentido propio, significa realizar algo en una materia exterior, como hacer una casa o algo semejante. En sentido común, se aplica a cualquier acción, ya trascienda a una materia exterior, como el quemar y el cortar, ya permanezca en el mismo agente, como el entender y el querer. Por tanto, si la magnificencia se entiende en cuanto implica la obra de algo grande en sentido propio, entonces es virtud especial. En efecto, la obra factible es producida por el arte, en cuyo uso puede considerarse una especial razón de bondad, a saber: que la misma obra realizada por el arte sea grande en cantidad, en precio o en dignidad. Esto lo realiza la magnificencia. Y en este sentido es virtud especial. Si, por el contrario, se entiende por magnificencia hacer una cosa grande tomando el hacer en sentido general, entonces la magnificencia no es virtud especial.

A las objeciones:

1. Corresponde a toda virtud perfecta hacer algo grande en su género, tomado el hacer en sentido común, pero no en sentido propio, lo cual compete a la magnificencia.

2. A la magnanimidad no sólo pertenece tender a algo grande, sino también hacer algo grande en todas las virtudes, sea en materia factible o agible, como se dice en IV Ethic. , pero de tal suerte que la magnanimidad sólo considera la razón de grande. En cambio, las otras virtudes, que, si son perfectas, realizan cosas grandes, no dirigen principalmente su intención a lo grande, sino a lo que es

propio de cada virtud: la grandeza entonces es consecuencia de la intensidad de la virtud. Pero a la magnificencia le corresponde no sólo hacer cosas grandes, tomado el hacer en sentido propio, sino también tender a realizar algo grande; por eso dice Tulio, en su Rhetorica, que la magnificencia es la concepción y realización de cosas grandes y elevadas, con cierta intención de ánimo amplia y espléndida, de suerte que concepción se refiere a la intención interior y realización a la ejecución exterior. Por tanto, es necesario que, así como la magnanimidad se propone algo grande en toda materia, la magnificencia lo cumple en algo factible exterior.

3. La magnificencia intenta hacer una obra grande. Y las obras grandes que hacen los hombres se ordenan a un fin. Pero ninguna de las obras humanas es tan grande como el honor de Dios. Y por ello la magnificencia hace obras grandes, sobre todo en orden al honor de Dios. De ahí que diga el Filósofo, en IV Ethic., que son gastos honrosos sobre todo los que se refieren a los sacrificios divinos; y de esto se preocupa principalmente el magnífico. Por esto mismo la magnificencia tiene conexión con la santidad, ya que su efecto principal se ordena a la religión o santidad.

Artículo 3

¿Los grandes gastos son la materia de la magnificencia?

Objeciones por las que parece que los grandes gastos no son la materia de la magnificencia.

1. No existen dos virtudes sobre la misma materia. Pero la liberalidad versa sobre los grandes gastos. Por tanto, la magnificencia no tiene por materia los grandes gastos.

2. Todo magnífico es liberal, leemos en VI Ethic.. Pero la liberalidad trata más de las donaciones que de los dispendios. Por tanto, también la magnificencia tendrá por materia las donaciones y no los grandes gastos.

3. corresponde a la magnificencia realizar alguna obra exterior. Pero no todo gasto, por grande que sea, realiza una obra externa; por ejemplo, cuando se gasta mucho en enviar regalos. Por tanto, los grandes gastos no son materia propia de la magnificencia.

4. sólo los ricos pueden hacer grandes dispendios. Pero también los pobres pueden tener todas las virtudes, ya que éstas no necesitan de la fortuna exterior, sino que se bastan por sí mismas, en expresión de Séneca en el libro De ira.. Por tanto, la magnificencia no tiene por materia los grandes gastos.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en IV Ethic.: La magnificencia no se extiende a todas las operaciones pecuniarias, como la liberalidad, sino sólo a las costosas, en las cuales supera en grandeza a la liberalidad. Por tanto, sólo versa sobre los grandes gastos.

Respondo: Según hemos expuesto (a.2), la magnificencia tiende a realizar una obra grande. Pero para hacer convenientemente una obra grande se requieren gastos proporcionados: porque no pueden hacerse grandes obras sino con grandes gastos. Por tanto, corresponde a la magnificencia hacer grandes dispendios para hacer convenientemente una obra grande. Por eso dice el Filósofo, en IV Ethic., que el magnánimo con igual gasto --es decir, proporcionado- hará una obra magnífica. Ahora bien: el dispendio es un gasto de dinero, que puede verse impedido por el excesivo amor al mismo. Por ello puede decirse que son materia de la magnificencia no sólo los grandes gastos de que se sirve el magnífico para realizar una obra grande, sino también el dinero mismo que usa para hacer los

gastos y el amor al dinero, que es controlado por el magnífico para que no se impidan los grandes dispendios.

A las objeciones:

1. Como hemos visto (q.129 a.2), aquellas virtudes que versan sobre las cosas exteriores encuentran una dificultad en la naturaleza misma de la obra virtuosa y otra por parte de su magnitud. Por eso es necesario que haya dos virtudes que traten del dinero y de su utilización, a saber: la liberalidad, que dice relación al uso del dinero en general, y la magnificencia, que se ocupa de lo grande en el uso del dinero.

2. El uso del dinero pertenece al liberal y al magnífico de manera distinta. Pues al liberal le compete ordenar el afecto hacia las riquezas. Y por eso todo uso debido del dinero, cuyos obstáculos quita el moderado amor al dinero, es propio de la liberalidad, como las donaciones y gastos. Pero el uso del dinero que compete al magnánimo es en orden a realizar una obra grande. Y este uso no es otro que los grandes dispendios.

3. También el magnífico hace donaciones, como se dice en IV Ethic. , pero no bajo la razón de don, sino más bien de gasto ordenado a realizar una obra grande; por ejemplo, para honrar a alguien, o hacer algo de donde se siga un bien para toda la ciudad, como hacer un negocio de interés público.

4. El acto principal de las virtudes es la elección interior, que puede existir en ellas sin la fortuna exterior. Y en este sentido también el pobre puede ser magnífico. Pero para los gastos exteriores de las virtudes son imprescindibles los bienes de fortuna como instrumentos. Según esto, el pobre no puede ejercitar el acto externo de magnificencia en obras absolutamente grandes, sino acaso en obras grandes por comparación a alguna otra que, aunque pequeña en sí misma, puede, no obstante, realizarse con magnificencia proporcionada a ella, pues pequeño y grande son conceptos relativos, según dice el Filósofo en Praedicamentis .

Artículo 4

¿La magnificencia es parte de la fortaleza?

Objeciones por las que parece que la magnificencia no es parte de la fortaleza.

1. La magnificencia coincide en la materia con la liberalidad, como queda dicho (a.3 ad 1.2; q.117 a.3 ad 1; q.128 ad 2). Pero la liberalidad no es parte de la fortaleza, sino de la justicia. Por tanto, la magnificencia no es parte de la fortaleza.

2. la fortaleza se ocupa de los temores y audacias. Pero la magnificencia no parece ocuparse del temor, sino sólo de los gastos, que son operaciones. Por tanto, la magnificencia, más que de la fortaleza, parece ser parte de la justicia, que trata de las operaciones.

3. dice el Filósofo, en IV Ethic. , que el magnánimo se asemeja al que tiene ciencia. Pero la ciencia tiene más en común con la prudencia que con la fortaleza. Por tanto, la magnificencia no debe incluirse entre las partes de la fortaleza.

Contra esto: está el que Tulio , Macrobio y Andrónico enumeran la magnificencia como parte de la fortaleza.

Respondo: La magnificencia, como virtud especial, no puede ser parte subjetiva de la fortaleza, porque no tiene la misma materia; pero se cita como parte suya en cuanto unida a ella como virtud secundaria a la principal. Pero para

que una virtud se incorpore a otra principal se requiere, como hemos dicho anteriormente (q.80), dos elementos: uno, que la secundaria tenga algo en común con la principal; otro, que ésta la supere en algo. Ahora bien: la magnificencia coincide con la fortaleza en tender a algo arduo y difícil, por lo cual parece residir también en el apetito irascible. Pero la magnificencia es inferior a la fortaleza en que lo arduo a lo que tiende la fortaleza ofrece dificultad por el peligro que amenaza a la persona; mientras lo arduo a lo que tiende la magnificencia ofrece dificultad por los gastos materiales, lo cual es mucho menos arduo que el peligro personal. Por tanto, la magnificencia se incluye entre las partes de la fortaleza.

A las objeciones:

1. La justicia se ordena a las operaciones en sí, en cuanto se considera en ellas la razón de débito. Pero la liberalidad y la magnificencia consideran las operaciones de los gastos por comparación a las pasiones del alma, aunque de modo diverso. Porque la liberalidad se relaciona con los dispendios en relación con el amor y codicia de las riquezas, que son pasiones del apetito concupiscible, que no impiden al liberal hacer dones y gastos: por eso reside en el apetito concupiscible. Pero la magnificencia considera los gastos en relación con la esperanza, llegando a algo difícil no en general como la magnanimidad, sino en una materia determinada, como son los dispendios. Por consiguiente, la magnificencia parece residir en el apetito irascible, igual que la magnanimidad.

2. La magnificencia, aunque no tiene la misma materia que la fortaleza, coincide con ella en una condición de la materia, a saber: en cuanto tiende a algo difícil relacionado con gastos, como la fortaleza lo es con relación a los temores.

3. La magnificencia ordena el uso del arte a algo grande, según hemos visto (a.2). Pero el arte está en la razón. Por eso es propio del magnífico hacer buen uso de la razón para calcular la proporción de los gastos y la obra que se va a realizar. Esto se requiere especialmente por la magnitud de ambas cosas, ya que, si no hay un estudio detallado, podría sobrevenir el peligro de un grave daño.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 134

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 135

Cuestión 135. Los vicios opuestos a la magnificencia

Hay que tratar ahora de los vicios opuestos a la magnificencia (cf. q.134, introd.). Planteamos sobre ello dos problemas:

1. ¿La mezquindad es un vicio?
2. ¿Cuál es el vicio opuesto a ella?

Artículo 1

¿La mezquindad es un vicio?

Objeciones por las que parece que la mezquindad no es un vicio.

1. La virtud, lo mismo que modera las obras grandes, modera también las pequeñas. Por eso, incluso los magníficos y liberales realizan obras pequeñas. Pero la magnificencia es una virtud. Por tanto, igualmente la mezquindad es una virtud y no un vicio.

2. dice el Filósofo en IV Ethic. que la diligencia en el raciocinio es mezquina. Pero tal diligencia parece laudable, ya que, según Dionisio en IV De Div. Nom. , el bien del hombre consiste en acomodarse a la razón. Por tanto, la mezquindad no es vicio.

3. dice el Filósofo en IV Ethic. que el mezquino gasta su dinero con tristeza. Pero esto es propio de la avaricia o de la falta de liberalidad. Por tanto, la mezquindad no es un vicio distinto de otros.

Contra esto: está el que el Filósofo, en II y IV Ethic., señala la mezquindad como un vicio especial opuesto a la magnificencia.

Respondo: Como hemos visto (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6), las realidades morales reciben su especie del fin, de donde, en la mayoría de los casos, toman su nombre. Según esto, llamamos mezquino al que se propone hacer una cosa pequeña. Pero pequeño y grande, según el Filósofo en Praedicamentis , son conceptos relativos. Por eso, cuando se dice que el mezquino intenta hacer una cosa pequeña, debe entenderse proporcionalmente, teniendo en cuenta el género de la obra que realiza. Pero, en una obra, lo pequeño y lo grande pueden entenderse bajo dos aspectos: uno, por parte de la obra que va a realizarse; otro, por parte del gasto. Así, pues, el magnífico se fija principalmente en la magnitud de la obra y secundariamente en la magnitud del gasto, la cual no le impide realizar una obra grande; por eso dice el Filósofo en IV Ethic. que el magnífico, con un gasto igual, realiza una obra magnífica. En cambio, el mezquino, al contrario: se fija principalmente en la pequeñez del gasto o, como dice el Filósofo en IV Ethic. , se propone gastar lo menos posible. Y como consecuencia intenta la pequeñez de una obra, la cual no elude con tal de hacer poco gasto. De ahí que diga el Filósofo en el mismo lugar que el mezquino, gastando muchísimo en cosas pequeñas --porque no quiere gastar- pierde el bien, o sea, el de la obra magnífica. Es, pues, manifiesto que al mezquino le falta la proporción de la razón entre el gasto y la obra. Pero el defecto, en lo que es racional, constituye la razón de vicio. Por tanto, es evidente que la mezquindad es un vicio.

A las objeciones:

1. La virtud modera las cosas pequeñas según la regla de la razón, de la cual se desvía el mezquino, como acabamos de decir. Pues no se llama mezquino al que regula las cosas pequeñas, sino al que se aparta de la regla de la razón, modere cosas grandes o pequeñas. Por tanto, tiene razón de vicio.

2. Según el Filósofo en II Rhet. , el temor hace a los hombres reflexivos. Por eso el mezquino se dedica a hacer cabalas con diligencia, porque teme desordenadamente que se agoten sus bienes, incluso en las cosas más pequeñas.

Y esto no es digno de alabanza, sino vicioso y censurable, porque no dirige su afecto según la razón, sino que subordina más bien el uso de la razón a su amor desordenado.

3. De la misma forma que el magnífico coincide con el liberal en dar el dinero con prontitud y con gusto, así también el mezquino coincide con el no liberal o avaro en hacer gastos con tardanza y a regañadientes. Difiere, en cambio, en que la avaricia tiene por materia los gastos ordinarios, y la mezquindad los grandes, que son más difíciles de realizar. Por eso la mezquindad es menor vicio que la avaricia. Es por lo que dice el Filósofo en IV Ethic. que, aunque la mezquindad y su vicio opuesto sean malos, sin embargo, no incluyen deshonor ni perjudican al prójimo ni son muy vergonzosos.

Artículo 2

¿Hay un vicio opuesto a la mezquindad?

Objeciones por las que parece que a la mezquindad no se opone ningún vicio.

1. A lo pequeño se opone lo grande. Pero la magnificencia no es vicio, sino virtud. Por tanto, a la mezquindad no se opone ningún vicio.

2. Siendo la mezquindad un vicio por defecto, como acabamos de decir (a.1), parece que, de darse un vicio opuesto a la mezquindad, consistiría en un gasto excesivo. Pero los que gastan mucho cuando conviene gastar poco, gastan poco cuando hay que gastar mucho, según leemos en IV Ethic. , y en este sentido tienen algo de mezquino. Por tanto, no existe un vicio opuesto a la mezquindad.

3. Las realidades morales reciben su especificación por el fin, según hemos dicho (a.1). Pero los que gastan desmedidamente lo hacen por alardear de sus riquezas, como se dice en IV Ethic. . Pero esto es propio de la vanagloria, que se opone a la magnanimidad, según lo dicho (q.132 a.2). Por tanto, no existe un vicio opuesto a la mezquindad.

Contra esto: está la autoridad del Filósofo, que en II y IV Ethic. pone a la magnificencia en el medio de dos vicios opuestos.

Respondo: A lo pequeño se opone lo grande. Pero grande y pequeño, hemos dicho (a.1), son conceptos relativos. Y así como un gasto puede ser pequeño por relación a la obra, también puede serlo grande por la misma relación; por ejemplo, si excede la proporción que debe haber entre gasto y obra según la regla de la razón. Por tanto, es obvio que al vicio de la mezquindad, por la que no se llega a la proporción debida entre gastos y obra, al intentar gastar menos de lo que exige la dignidad de la obra, se opone un vicio por el que se sobrepasa dicha proporción cuando se gasta más de lo proporcionado a la obra. Y este vicio se denomina en griego banausia, derivado de horno, porque consume todo como el fuego del horno; o también se llama apyrocalia, es decir, sin buen fuego, porque, como el fuego, consume sin provecho alguno. En latín, este vicio puede llamarse consumismo .

A las objeciones:

1. La magnificencia recibe tal nombre porque hace obras grandes, no porque en el gasto supere la proporción de la obra. Esto es lo propio del vicio opuesto, que es la mezquindad.

2. Un mismo vicio es contrario a la virtud, que está en el medio, y al vicio opuesto. Así, pues, el vicio del despilfarro se opone a la mezquindad en cuanto sobrepasa en el gasto la dignidad de la obra gastando mucho cuando hay que gastar poco. Y se opone a la magnificencia por parte de la obra grande, que

pretende sobre todo el magnífico, en cuanto que cuando hay que gastar mucho no gasta nada, o muy poco.

3. El derrochador se opone al mezquino por la misma naturaleza de su acto, en cuanto excede la regla de la razón, a la cual no llega el mezquino. Sin embargo, nada impide que esto se ordene al fin de otro vicio, como a la vanagloria o a cualquier otro.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 135

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 136

Cuestión 136. La paciencia

Seguidamente vamos a tratar de la paciencia (cf. q.129, introd.). Sobre ella proponemos cinco problemas:

1. ¿La paciencia es virtud?
2. ¿Es la mayor de las virtudes?
3. ¿Puede darse sin la gracia?
4. ¿Es parte de la fortaleza?
5. ¿Se identifica con la longanimidad?

Artículo 1

¿La paciencia es virtud?

Objeciones por las que parece que la paciencia no es virtud.

1. Las virtudes se dan en la patria de un modo perfectísimo, dice San Agustín en XIV De Trin. . Pero allá no se da la paciencia, porque no hay males que soportar, según leemos en Is 49,10 y Ap 7,16: No padecerán hambre, ni sed, ni calor, ni viento solano que los aflija. Por tanto, la paciencia no es virtud.

2. ninguna virtud puede encontrarse en los malos, porque la virtud hace bueno al que la posee. Pero la paciencia se da a veces en los hombres malos, como aparece claro en los avaros, que soportan con paciencia muchos males con tal de acumular dinero, según palabras del Ecl 5,16: Comen todos los días en tinieblas, en preocupaciones, dolor y miseria. Por tanto, la paciencia no es virtud.

3. Los frutos se diferencian de las virtudes, según vimos (1-2 q.7()) a.1 ad 3). Pero San Pablo, en Gál 5,22, enumera la paciencia entre los frutos. Por tanto, la paciencia no es virtud.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en su libro De Patientia : La virtud del alma llamada paciencia es un don de Dios tan grande que en ella se manifiesta incluso la paciencia del que nos la da.

Respondo: Según lo dicho anteriormente (q.123 a.12), las virtudes morales se ordenan al bien en cuanto que conservan el bien de la razón contra los ataques de las pasiones. Y entre otras pasiones la tristeza es eficaz para impedir el bien de la razón, como consta por las palabras de 2 Cor 7,10: La tristeza según el mundo lleva a la muerte. Y también leemos en Eclo 30,25: A muchos mató la tristeza, y no hay utilidad en ella. Por eso es necesaria una virtud que mantenga el bien de la razón contra la tristeza para que la razón no sucumba ante ella. De ahí lo que dice San Agustín en el libro De Patientia : Por la paciencia humana toleramos los males con ánimo tranquilo, es decir, sin la perturbación de la tristeza, para que no abandonemos por nuestro ánimo impaciente los bienes que nos llevan a otros mayores. Es, pues, evidente que la paciencia es virtud.

A las objeciones:

1. Las virtudes morales no permanecen en la patria con el mismo acto que en este mundo, es decir, con relación a los bienes de la vida presente, que no permanecerán en el cielo, pero sí con relación al fin, que permanecerá en la patria. Así, la justicia no versará en la patria sobre compras y ventas y demás cosas de esta vida, pero consistirá en la sumisión a Dios. Igualmente el acto de paciencia en el cielo no consistirá en sufrir, sino en el goce de los bienes a los que aspirábamos a llegar mediante el sufrimiento. Por eso dice San Agustín, en XIV De Civ. Dei , que en la patria no existirá la paciencia humana, que sólo es necesaria cuando hay que soportar males, pero será eterno el bien al que se llega por medio de ella.

2. Según San Agustín en el libro De Patientia , son propiamente pacientes

los que prefieren soportar los males sin haberlos cometido que cometerlos sin padecerlos. En los que soportan males para hacer mal, su paciencia no es digna de admiración ni de alabanza, porque no existe, sino que debe admirarse su dureza y no darle el nombre de paciencia.

3. Como hemos dicho (1-2 q.11 a.1; q.70 a.1), el fruto implica en su naturaleza cierta delectación, pues los actos de las virtudes son deleitables en sí mismos, leemos en I Ethic. . Pero es corriente denominar con el nombre de virtud los actos mismos de las virtudes. Así, la paciencia, en cuanto al hábito, se considera virtud, pero en cuanto al deleite que acompaña a su acto, es fruto, y sobre todo porque por ella el alma es preservada de la opresión de la tristeza.

Artículo 2

¿La paciencia es la más excelente de las virtudes?

Objeciones por las que parece que la paciencia es la más excelente de las virtudes.

1. Lo perfecto es lo más excelso en cualquier género. Pero la paciencia tiene obra perfecta, según leemos en Sant 1,4. Por tanto, la paciencia es la más excelente de las virtudes.

2. todas las virtudes se ordenan al bien del alma. Pero esto parece corresponder sobre todo a la paciencia, porque se nos dice en Lc 21,19: Por vuestra paciencia poseeréis vuestras almas. Luego la paciencia es la virtud más excelente.

3. aquello que causa y conserva a lo demás parece ser lo más noble. Pero, como dice San Gregorio en una Homilía , la paciencia es la raíz y guardiana de todas las virtudes. Por tanto, es la mayor de las virtudes.

Contra esto: está el que ni San Gregorio en XXII Moral. ni San Agustín en su libro De moribus Eccle. la incluyen entre las cuatro virtudes que llaman principales.

Respondo: Las virtudes, según su naturaleza, se ordenan al bien, ya que virtud es la que hace bueno al que la posee y a sus actos, como se nos enseña en IIEthic. . Por tanto, es lógico que una virtud sea tanto más principal y excelente cuanto más y más directamente ordena al bien. Pero más directamente ordenan al hombre al bien las virtudes que lo establecen en él que las que remueven los obstáculos que apartan de él. Y así como entre las constitutivas del bien es mayor la virtud que establece al hombre en un bien mayor --por ejemplo, la fe, esperanza y caridad son más excelentes que la prudencia y la justicia--, así también, entre las que quitan los obstáculos que apartan del bien, será más importante la que remueve los obstáculos que más apartan del bien. Ahora bien: los peligros de muerte, objeto de la fortaleza, y los placeres del tacto, objeto de la templanza, apartan del bien más que cualquier otra adversidad, que es el objeto de la paciencia. Por eso la paciencia no es la más excelente de las virtudes, sino que es inferior no sólo a las teologales y a la prudencia y justicia, que establecen directamente al hombre en el bien, sino también a la fortaleza y a la templanza, que apartan de mayores obstáculos.

A las objeciones:

1. Se dice que la paciencia tiene una obra perfecta en la tolerancia de las adversidades, de las que se origina en primer lugar la tristeza, moderada por la paciencia; en segundo lugar, la ira, que modera la mansedumbre; en tercer lugar, el odio, suprimido por la caridad; en cuarto lugar, el daño injusto, prohibido por la justicia. Quitar lo que es origen y principio de una cosa es lo más perfecto.

Pero de ahí no se sigue que, por ser en esto la paciencia más perfecta, lo sea en absoluto.

2. La posesión implica un dominio tranquilo. Por eso se dice que el hombre posee su alma por la paciencia, en cuanto arranca de raíz la turbación de las adversidades que quitan la tranquilidad del alma.

3. Se dice que la paciencia es raíz y guardiana de todas las virtudes no porque las produzca y conserve directamente, sino únicamente porque quita los obstáculos.

Artículo 3

¿La paciencia puede darse sin la gracia?

Objeciones por las que parece que la paciencia puede darse sin la gracia.

1. La criatura racional puede cumplir mejor aquello a lo que más inclina la razón. Pero es más racional soportar males por un bien que por un mal. Sin embargo, hay quienes sufren males por un mal por sus propias fuerzas, sin la ayuda de la gracia, pues dice San Agustín en *De Patientia* que los hombres soportan muchas penalidades y dolores por aquello que aman viciosamente. Por tanto, con mayor razón puede el hombre soportar males por un bien, que es lo propio de la verdadera paciencia, sin la ayuda de la gracia.

2. algunos que no están en estado de gracia aborrecen más los males de los vicios que los males corporales; así leemos que los gentiles arrostraron muchos males por no traicionar a la patria o cometer alguna otra acción innoble. Pero esto es ser en verdad paciente. Por tanto, parece que la paciencia puede darse sin el auxilio de la gracia.

3. es evidente que algunos soportan graves y acerbos males por la salud corporal. Pero la salud del alma no es menos apetecible que la del cuerpo. Por tanto, por la misma razón pueden tolerarse muchos males por la salud del alma, lo cual es el objeto propio de la paciencia, sin la ayuda de la gracia.

Contra esto: está lo que se dice en el salmo 61,6: De El--es decir, de Dios-- me viene mi paciencia.

Respondo: Según San Agustín, en su libro *De Patientia*, la fuerza de los deseos nos hace soportar trabajos y penalidades, y nadie acepta espontáneamente sufrir lo que le atormenta si no es por algo que le gusta. La razón de esto es que el alma aborrece la tristeza y el dolor en sí, pero nunca elegiría soportarlos por ellos mismos, sino por un fin. Por tanto, es conveniente que aquel bien por el cual uno quiere sufrir males sea preferido y más amado que aquel otro cuya privación nos reporta un dolor que pacientemente toleramos. Ahora bien: el preferir el bien de la gracia a todos los bienes naturales, cuya pérdida puede acarrear un dolor, es propio de la caridad, que ama a Dios sobre todas las cosas. Por tanto, es evidente que la paciencia, como virtud, es efecto de la caridad, según palabras de 1 Cor 13,4: La caridad es paciente. Por otra parte, es también manifiesto que la caridad no puede darse sin la gracia, conforme al texto de Rom 5,5: La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. De donde se deduce que no puede darse la paciencia sin el auxilio de la gracia.

A las objeciones:

1. En el estado de naturaleza pura prevalecería en el hombre la inclinación de la razón, pero en el estado de naturaleza caída predomina la inclinación de la concupiscencia, que tiene dominio en el hombre. Y por esa razón éste está más inclinado a soportar los males en los cuales se deleita la concupiscencia en el

momento presente que a tolerar los males por los bienes futuros que se desean según la razón, lo cual pertenece a la verdadera paciencia.

2. El bien de la virtud política es proporcionado a la naturaleza humana. Por eso, sin la ayuda de la gracia sobrenatural puede la voluntad humana tender a él, aunque no sin el auxilio de Dios. Pero el bien de la gracia es sobrenatural; por tanto, el hombre no puede tender a él por las solas fuerzas naturales. Por consiguiente, no vale la comparación.

3. El soportar incluso los males por la salud corporal dimana del amor que el hombre tiene naturalmente a su cuerpo. Por tanto, ese argumento no vale para la paciencia, que procede del amor sobrenatural.

Artículo 4

¿La paciencia es parte de la fortaleza?

Objeciones por las que parece que la paciencia no es parte de la fortaleza.

1. Una cosa no es parte de sí misma. Pero la paciencia parece ser lo mismo que la fortaleza, ya que, como queda demostrado (q.123 a.6), el acto más propio de la fortaleza es el soportar, y esto parece corresponder a la paciencia, pues se lee en el libro *Sententiarum Prosperi* que la paciencia consiste en soportar los males ajenos. Por tanto, la paciencia no es parte de la fortaleza.

2. la fortaleza, como queda dicho (q.123 a.3), versa sobre los temores y las audacias, y por eso reside en el apetito irascible. La paciencia, en cambio, parece que se ocupa de las tristezas, y así reside al parecer en el concupiscible. Por tanto, la paciencia no es parte de la fortaleza, sino más bien de la templanza.

3. el todo no puede existir sin la parte. Por tanto, si la paciencia fuera parte de la fortaleza, ésta nunca podría subsistir sin aquélla, siendo así que en ocasiones el fuerte no soporta pacientemente los males, sino que ataca a quienes se los infieren. Por consiguiente, la paciencia no es parte de la fortaleza.

Contra esto: está el hecho de que Tulio, en su *Rhetorica*, la cita como parte de la fortaleza.

Respondo: La paciencia es parte cuasi potencial de la fortaleza, porque se adjunta a ella como virtud secundaria a la principal. Efectivamente, es objeto de la paciencia soportar los males ajenos con tranquilidad de ánimo, como dice San Gregorio en una Homilía. Ahora bien: entre los males que recibimos de los demás son los principales y los más difíciles de soportar los peligros de muerte, sobre los cuales versa la fortaleza. De lo cual se deduce que en esta materia la fortaleza tiene la primacía, como si reclamase para sí lo que es más principal en esta materia. Por tanto, la paciencia se anexiona a ella como la virtud secundaria a la principal.

A las objeciones:

1. Es propio de la fortaleza soportar no cualquier mal, sino los más difíciles, es decir, los peligros de muerte. A su vez, a la paciencia corresponde la tolerancia de cualquier clase de males.

2. El acto de fortaleza no sólo consiste en perseverar en el bien contra los temores de los peligros futuros, sino también en no decaer ante la tristeza o dolor de los presentes, y en este sentido la paciencia tiene afinidad con la fortaleza. No obstante, la fortaleza se ocupa principalmente de los temores, de los que huimos por instinto, lo cual evita la fortaleza. La paciencia, por su parte, se ocupa más principalmente de las tristezas; en efecto, llamamos paciente no al que huye, sino al que se comporta dignamente en el sufrimiento de los daños presentes para que no sobrevenga una tristeza desordenada. Es la razón por la que la fortaleza reside

propriadamente en el apetito irascible y la paciencia en el concupiscible. Pero esto no impide que la paciencia sea parte de la fortaleza, porque la subordinación de las virtudes no se mide por el sujeto, sino por la materia o forma.

Sin embargo, la paciencia no se considera parte de la templanza, por más que ambas residan en el apetito concupiscible. Porque la templanza se ocupa únicamente de las tristezas opuestas a los deleites del tacto, como la abstinencia de comer o de los placeres venéreos; en cambio, la paciencia se refiere principalmente a las tristezas inferidas por otros. A la templanza, a su vez, corresponde también refrenar tales tristezas, como asimismo los deleites contrarios, mientras que a la paciencia corresponde que el hombre no se aparte del bien de la virtud a causa de las tristezas, por grandes que sean .

3. La paciencia puede considerarse en algún sentido parte integral de la fortaleza, de donde procede la objección, a saber: en cuanto se soportan pacientemente los males de los peligros de muerte. Pero no va contra la noción de paciencia rebelarse, cuando sea necesario, contra quien infiere el mal, ya que, como dice el Crisóstomo , comentando aquellas palabras de Mt 4,10: Apártate, Satanás, es digno de alabanza ser paciente en el sufrimiento de las propias injurias, pero soportar pacientemente las injurias contra Dios es la suma impiedad. Y dice San Agustín, en una carta Contra Marcellinum , que los preceptos de la paciencia no van contra el bien de la república, por cuya conservación se lucha contra los enemigos. Pero, en cuanto la paciencia dice relación a cualquier clase de males, se une a la fortaleza como virtud secundaria a la principal.

Artículo 5

¿La paciencia se identifica con la longanimidad?

Objeciones por las que parece que la paciencia se identifica con la longanimidad.

1. Dice San Agustín, en su libro De Patientia , que la paciencia de Dios no significa que padezca mal alguno, sino que espera que los pecadores se conviertan. A este propósito leemos en Eclo 5,4: El Altísimo es paciente y longánime. Por tanto, parece que la paciencia es lo mismo que la longanimidad.

2. una cosa no se opone a dos distintas. Pero la impaciencia se opone a la longanimidad, que sabe esperar, pues de alguno se dice que es impaciente de la tardanza como de otros males. Por tanto, parece que la paciencia se identifica con la magnanimidad.

3. el lugar, lo mismo que el tiempo, es una circunstancia de los males sufridos. Pero por parte del lugar no se origina una virtud distinta de la paciencia. Por tanto, por idéntico motivo tampoco la longanimidad, que proviene por parte del tiempo, en cuanto se espera por un tiempo prolongado, se distingue de la paciencia.

Contra esto: está lo que sobre el texto de Rom 2,4: ¿ O es que desprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad?, comenta la Glosa : Parece que la diferencia entre la longanimidad y la paciencia está en que mientras la longanimidad soporta a los que pecan por fragilidad más que por malicia, la paciencia soporta a los que se complacen obstinadamente en sus pecados.

Respondo: Así como por la magnanimidad se posee el ánimo de tender a lo grande, así también por la longanimidad se expresa la tendencia hacia algo lejano. Por eso, como la magnanimidad dice mayor relación a la esperanza tendente al bien que a la audacia o el temor o la tristeza, que dice orden al mal,

otro tanto ocurre con la longanimidad. Parece, pues, que la longanimidad tiene mayor afinidad con la magnanimidad que con la paciencia.

Puede, con todo, convenir con la paciencia por dos motivos. Primero, porque la paciencia, como también la fortaleza, soporta males por un bien. Si este bien se ve cercano es más fácil la tolerancia del mal, mas cuando se prevé lejano es más difícil soportar el mal en el momento actual. El segundo motivo es porque la dilación del bien esperado es causa de tristeza, según leemos en Prov 13,13: Esperanza que se dilata aflige el corazón. Por eso la paciencia también puede darse en el sufrimiento de esta aflicción, como en el de cualquier otra.

Así, pues, en cuanto que bajo la razón del mal que entristece puede incluirse la dilación del bien esperado, objeto de la longanimidad, y el trabajo que soporta el hombre en el ejercicio continuado de la obra buena, objeto de la constancia, tanto la longanimidad como la constancia están comprendidas en la paciencia. Por eso Tulio define la paciencia como la tolerancia voluntaria y continuada de cosas arduas y difíciles por un bien honesto y útil. Al decir arduas se refiere a la constancia en el bien; difíciles, para expresar la gravedad del mal, objeto propio de la paciencia; al añadir continuada, alude a la longanimidad en lo que tiene de común con la paciencia.

A las objeciones:

1-2. Con lo dicho quedan resueltas la primera y la segunda.

3. Lo que se halla en un lugar lejano, aunque esté apartado de nosotros, sin embargo no está igualmente distante por la naturaleza de las cosas como lo que se halla distante en el tiempo. Por tanto, no vale el argumento. Además, lo lejano en un lugar no aporta dificultad más que por razón del tiempo, ya que puede llegar hasta nosotros en un tiempo más o menos prolongado.

4. A la cuarta (En cambio) Se admite. No obstante, hay que tener en cuenta el porqué de la diferencia que hace la Glosa. Porque en los que pecan por fragilidad lo único que parece insoportable es la perseverancia en el mal; de ahí que se diga que son soportados por la longanimidad. Pero también parece insoportable el pecado de soberbia, y por eso se dice que los que así pecan son soportados por la paciencia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 136

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 137

Cuestión 137. La perseverancia

Trataremos a continuación de la perseverancia (cf q.129, introd.) y de los vicios opuestos (q.138).

Y sobre la perseverancia se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Es virtud?
2. ¿Es parte de la fortaleza?
3. ¿Qué relación hay entre ella y la constancia?
4. ¿Necesita de la ayuda de la gracia?

Artículo 1

¿La perseverancia es virtud?

Objeciones por las que parece que la perseverancia no es virtud.

1. Dice el Filósofo en VII Ethic. : La continencia puede más que la perseverancia. Pero la continencia no es virtud, como él mismo dice en IV Ethic. . Luego la perseverancia no es virtud.

2. Virtud es lo que hace que vivamos rectamente, según dice San Agustín en el libro De Lib. Arb. . Pero, como él mismo afirma en el libro De Perseverancia , de nadie puede decirse que es perseverante mientras vive si no mantiene su perseverancia hasta la muerte. Luego la perseverancia no es virtud.

3. La permanencia invariable en la práctica de la virtud es condición necesaria de toda virtud, como se demuestra en II Ethic. . Pero esto es algo esencial a la perseverancia, pues Tulio, en su Rhetorica , dice que la perseverancia es la permanencia estable y perpetua en lo que la razón ha decidido. Luego la perseverancia no es virtud especial, sino condición de toda virtud.

Contra esto: está el que Andrónico dice que la perseverancia es el hábito de aquellas obras en las que la permanencia es necesaria, no necesaria o indiferente. Pero el hábito que nos ordena a hacer bien una cosa o a omitirla es la virtud. Luego la perseverancia es virtud.

Respondo: Según dice el Filósofo en II Ethic. , la virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno. Por eso, donde hay una especial dificultad hay asimismo una virtud especial. A su vez, la obra virtuosa puede resultar fácil o difícil por dos motivos: primero, por la especie misma del acto, que depende de la naturaleza de su propio objeto; segundo, por la misma larga duración del tiempo, pues el mismo hecho de insistir largamente en una cosa difícil ya tiene una especial dificultad. Por eso el persistir en la práctica de alguna obra buena por el tiempo que sea, hasta su consumación, es objeto de una virtud especial. Por consiguiente, lo mismo que la templanza y la fortaleza son virtudes especiales, porque una regula las delectaciones del tacto, que de suyo ofrecen su dificultad, y la otra modera los temores y audacias con respecto a los peligros de muerte, lo que igualmente es de suyo difícil, de igual modo, la perseverancia es virtud especial, cuyo objeto es soportar tanto cuanto sea necesario la larga duración de estas u otras obras virtuosas.

A las objeciones:

1. El Filósofo entiende aquí por perseverancia la persistencia en esa clase de obras en las que resulta muy difícil permanecer largo tiempo. Lo difícil, claro está, no es soportar los bienes, sino los males. Los males que constituyen peligro de muerte no tenemos que soportarlos, en general, durante largo tiempo, porque lo más frecuente es que pasen pronto. No se merece, pues, de ellos los principales elogios la perseverancia. Entre los otros males, los principales son los que se

oponen a los deleites del tacto, porque éstos tienen por objeto cosas de primera necesidad para la vida. Constituyen, pongamos por caso, esta clase de males la falta de alimentos y de otros bienes también necesarios, que a veces se han de soportar como larga amenaza. No les es difícil aguantar esto por largo tiempo a quienes no se entristecen demasiado porque les faltan estos placeres ni se deleitan en exceso con su posesión, como sucede con los hombres sobrios, cuyas pasiones no son vehementes. Pero es sumamente difícil para aquel que se siente atraído con vehemencia hacia ellos, al no poseer una virtud perfecta capaz de moderar sus pasiones. Por consiguiente, si se toma en este sentido la perseverancia, no es virtud perfecta, sino algo imperfecto en su género: en el de virtud.

Si, por el contrario, entendemos por perseverancia la permanencia por largo tiempo en cualquier bien difícil, lo dicho es aplicable también a quien posee con perfección la virtud. Aunque para un hombre así el persistir resulta menos difícil, pero lo cierto es que el bien en que persiste es más perfecto. Por ello, tal perseverancia puede ser virtud, porque la perfección de la virtud se mide más por lo que tiene de bien que por su dificultad.

2. A veces se designa con el mismo nombre la virtud y su acto. Así, por ejemplo, San Agustín (Super lo.) dice: Fe es creer lo que no ves. Puede, sin embargo, acontecer que se tenga un hábito virtuoso y no se lo ejercite, como el pobre que tiene el hábito de la magnificencia, aunque no realice acto ninguno. Otras veces, el que tiene el hábito comienza la obra, mas no la termina; como el que comienza a edificar una casa y la deja a medio hacer.

Según esto hay que decir que a veces damos el nombre de perseverancia al hábito por el que uno está decidido a perseverar; otras, al mismo acto de perseverar. Y en algunos casos el que tiene el hábito de la perseverancia está decidido a perseverar y pone manos a la obra con muchísimo entusiasmo durante algún tiempo; pero no completa la obra comenzada, porque no persevera hasta el fin. Un fin que puede ser doble: el de la obra virtuosa y el de la vida humana. Es esencial a la perseverancia el proseguir hasta el término de la obra virtuosa, como lo es el que el soldado persevera hasta el final del combate y el magnífico hasta que se acabe la obra. Pero hay virtudes cuyo acto debe permanecer durante toda la vida, tales como la fe, la esperanza y la caridad, porque su objeto es el último fin de toda la vida humana. Así, pues, por lo que se refiere a estas virtudes, que son las principales, sus actos no se consuman hasta el final de la vida. Según esto, entiende San Agustín que no hay perseverancia si el acto de perseverancia no se ha consumado.

3. A la virtud puede una cosa pertenecer de dos modos: primero, por la misma intención que se tiene de alcanzar el fin, y así, el permanecer por largo tiempo hasta el fin en el bien pertenece a una virtud especial llamada perseverancia, que se propone esto como su fin especial; segundo, por la relación que existe entre hábito y sujeto, y en este sentido la permanencia inconvencible es condición propia de toda virtud, en cuanto que ésta es una cualidad difícilmente mutable.

Artículo 2

¿La perseverancia es parte de la fortaleza?

Objeciones por las que parece que la perseverancia no es parte de la fortaleza.

1. Porque, como dice el Filósofo en VII Ethic. , el objeto de la

perseverancia son las aflicciones del tacto. Pero de éstas se ocupa la templanza. Luego la perseverancia es más bien parte de la templanza que de la fortaleza.

2. todas las partes de una virtud moral versan sobre las pasiones que modera tal virtud. Pero la perseverancia no implica moderación de pasiones, ya que, cuanto mayor sea la vehemencia de éstas, tanto más digno de alabanza parece quien persevera en lo que le dicta la razón. Luego, según parece, la perseverancia no es parte de una virtud moral, sino más bien de la prudencia, que es una perfección de la razón.

3. dice San Agustín en el libro De Perseverantia que nadie puede perder la perseverancia. Las otras virtudes, en cambio, pueden perderlas los hombres. Luego la perseverancia es más excelente que todas las demás. Pero la virtud principal supera en excelencia y poder a sus partes. Luego la perseverancia no es parte de una virtud, sino que entre las otras es ella la principal.

Contra esto: está el que Tulio menciona la perseverancia como parte de la fortaleza.

Respondo: Que, como hemos explicado (q.123 a.2; 1-2 q.61 a.3.4), virtud principal es aquella a la que se atribuyen principalmente obras que constituyen verdaderos méritos y logros de la virtud, en cuanto que las practica y ejerce en la materia que le es propia, que es en la que resulta más difícil y perfecto el practicarlas. A esto nos referíamos anteriormente al decir (q.123 a.11) que la fortaleza es virtud principal por el hecho de mantenerse firme en las situaciones en que esto resulta más difícil, es decir, en los peligros de muerte. Por eso es necesario que a la fortaleza se le adjunte, como una virtud secundaria a su virtud principal, toda virtud cuyo mérito y grandeza consiste en soportar firmemente algo difícil. Pero lo que realmente distingue y engrandece a la perseverancia es el no ceder ante la dificultad que implica la larga duración de la obra buena, algo, eso sí, no tan difícil como soportar los peligros de muerte. Tal es la razón por la que la perseverancia se adjunta a la fortaleza como una virtud secundaria a su virtud principal .

A las objeciones:

1. La anexión de una virtud secundaria a la principal no sólo se considera por parte de la materia, sino también, y principalmente, por parte del modo, porque en cada cosa es más excelente la forma que la materia. De ahí que, si bien la perseverancia parece, en lo que a materia se refiere, coincidir con la templanza más que con la fortaleza, sin embargo, en cuanto al modo ocurre lo contrario en cuanto que no pierde su firmeza contra la dificultad procedente de la larga duración.

2. La perseverancia de que habla el Filósofo no modera cierta clase de pasiones, sino que consiste únicamente en cierta firmeza de la razón y de la voluntad. Pero, considerada como virtud, sí que modera cierta clase de pasiones, a saber: el temor a la fatiga o el desfallecimiento causado por la larga duración. De ahí el que esta virtud radique, al igual que la fortaleza, en el apetito irascible.

3. San Agustín habla aquí de la perseverancia no como hábito de la virtud, sino como acto virtuoso continuado hasta el fin, conforme a la expresión del Evangelio (Mt 24,13): Quien perseverare hasta el fin, se salvará. Por tanto, sería contra la esencia misma de la perseverancia, así entendida, el que pudiera perderse; porque, en este supuesto, ya no duraría hasta el fin.

Artículo 3

¿La constancia pertenece a la perseverancia?

Objeciones por las que parece que la constancia no pertenece a la perseverancia.

1. La constancia pertenece, como antes se ha dicho (q.136 a.5), a la paciencia. Pero la paciencia es diferente de la perseverancia. Luego la constancia no pertenece a la perseverancia.

2. La virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno . Pero no parece difícil ser constante en las obras pequeñas; lo difícil es serlo en las grandes, de las que se ocupa la magnificencia. Luego la constancia pertenece a la magnificencia más que a la perseverancia.

3. si la constancia perteneciese a la perseverancia, parece que en nada se diferenciaría de ella, pues una y otra entrañan cierta inmovilidad. Y, a pesar de todo, difieren, pues Macrobio distingue entre constancia y firmeza, sinónimo, como antes se dijo (q.128 a.6), de la perseverancia. Luego la constancia no pertenece a la perseverancia.

Contra esto: está el que se dice de alguien que es constante porque permanece firme en una cosa. Pero permanecer en una cosa es propio de la perseverancia, como nos consta por la definición que de ella propone Andrónico. Luego la constancia pertenece a la perseverancia.

Respondo: Que la perseverancia y la constancia coinciden en cuanto al fin, porque lo que se proponen la una y la otra es mantenerse firmes en la práctica de alguna obra buena. Difieren, sin embargo, en los impedimentos que hacen que resulte difícil la persistencia en el bien obrar, pues la virtud de la perseverancia lo que propiamente hace es que el hombre permanezca en el bien a pesar y en contra de la dificultad que proviene de la larga duración del acto; en cambio, la constancia hace que permanezca firme en lo mismo contra la dificultad proveniente de todos los otros impedimentos externos. Por consiguiente, entre estas dos partes de la fortaleza --la perseverancia y la constancia--, la perseverancia es la principal, ya que la dificultad procedente de la larga duración del acto es más esencial al acto de virtud que la que proviene de los impedimentos externos .

A las objeciones:

1. Los principales impedimentos para persistir en el bien son los que causan tristeza. De ella se ocupa la paciencia, como queda dicho (q.136 a.1). De ahí el que la constancia, en cuanto al fin, coincida con la perseverancia, a pesar de que, en cuanto a los impedimentos que le crean dificultades, coincide con la paciencia. El fin, sin embargo, es más importante. Es la razón por la que la constancia pertenece más bien a la perseverancia que a la paciencia.

2. Persistir en las grandes empresas resulta más difícil; pero también el persistir por largo tiempo en las pequeñas o medianas tiene su dificultad, si no por la grandeza de la obra, objeto de la magnificencia, sí por lo menos debido a la misma duración, de la cual se ocupa la perseverancia. Es por lo que la constancia puede pertenecer a la una y la otra.

3. La constancia pertenece a la perseverancia en lo que tiene de común con ella; pero no es la misma cosa, pues, como acabamos de ver , se diferencia de ella.

Artículo 4

¿Necesita la perseverancia del auxilio de la gracia?

Objeciones por las que parece que la perseverancia no necesita del auxilio de la gracia.

1. La perseverancia, como hemos dicho (a.1), es virtud. Pero la virtud, como dice Tulio en su Rhetorica , en el obrar actúa como la naturaleza. Luego la sola inclinación de la virtud basta para perseverar. No se requiere, pues, para esto la ayuda de la gracia.

2. es más lo que se nos dio con la gracia de Cristo que lo que nos dañó Adán, como consta por lo que se nos dice en Rom 5,15ss. Pero, antes del pecado, el hombre fue creado de modo y manera que pudiese perseverar con lo que había recibido, como dice San Agustín en el libro De Corrept. et Gratia . Luego con mayor razón el hombre reparado por la gracia de Cristo puede perseverar sin la ayuda de una nueva gracia.

3. las obras pecaminosas son a veces más difíciles que las virtuosas. Por eso, en el libro de la Sab 5,7, se ponen estas palabras en boca de los impíos: Nos cansamos de andar por caminos difíciles. Pero algunos perseveran en las obras pecaminosas sin necesidad de ayuda. Luego también el hombre puede perseverar en las obras de virtud sin el auxilio de la gracia.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en su libro De Perseverantia : Afirmamos que la perseverancia es un don de Dios. Por ella se permanece fiel a Cristo hasta el fin.

Respondo: Que, como se deduce de lo ya explicado (a.1 ad 2; 2 ad 3), la perseverancia puede entenderse de dos modos: Primero, por el hábito mismo de la perseverancia, y en este sentido es una virtud. Necesita en este caso del don de la gracia habitual, lo mismo que las demás virtudes infusas. Segundo, por el acto de perseverancia que perdura hasta la muerte. Según esto, necesita no sólo de la gracia habitual, sino también del gratuito auxilio de Dios que conserve al hombre en el bien hasta el fin de la vida, como queda dicho (1-2 q.109 a.10) al hablar de la gracia. La razón de esto es que, como el libre albedrío es de suyo inconstante y no deja de serlo a pesar de la gracia habitual de la vida presente, no es capaz, aun después de reparado por la gracia, de mantenerse inmóvil en el bien, aunque está en su poder elegirlo. De ordinario, pues, está en nuestra mano la elección; pero no la ejecución.

A las objeciones:

1. La virtud de la perseverancia por sí misma inclina a perseverar; pero, porque el hábito es una cualidad de que uno usa cuando quiere , no es necesario que el que tiene un hábito virtuoso use de él ininterrumpidamente hasta la muerte.

2. Como dice San Agustín en el libro De Corrept. et Gratia , al primer hombre le fue concedido no el perseverar de hecho, sino la posibilidad de perseverar mediante el libre albedrío, ya que no había entonces ninguna corrupción en la naturaleza humana que dificultase la perseverancia. Pero ahora, a los predestinados por la gracia, se les da no sólo el poder perseverar, sino el que perseveren. Por eso el primer hombre, sin que nadie le metiese miedo, abusando de su libre albedrío contra el precepto de Dios que le amenazaba, no se mantuvo firme en tan gran felicidad, a pesar de la gran facilidad suya para no pecar. Los predestinados, en cambio, a pesar de la ferocidad con que los trató el mundo, se mantuvieron firmes en la fe.

3. El hombre se basta él solo para caer en pecado; pero no puede por sí mismo levantarse de él sin la ayuda de la gracia. Según esto, por el mismo hecho de caer en pecado, el hombre, en lo que de él depende, sin más se hace perseverante en el mismo, a no ser que la gracia de Dios lo libere. En cambio, por el hecho de hacer el bien no se adquiere la perseverancia en él, porque de suyo el

hombre puede pecar. Necesita, por tanto, para perseverar, del auxilio de la gracia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 137

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 138

Cuestión 138. Los vicios opuestos a la perseverancia

Vamos a estudiar ahora a continuación los vicios opuestos a la perseverancia (cf. q.137, introd.).

Planteamos sobre este asunto dos problemas:

1. Acerca de la molición
2. Acerca de la pertinacia.

Artículo 1

¿Se opone la molición a la perseverancia?

Objeciones por las que parece que la molición no se opone a la perseverancia.

1. Porque sobre aquellas palabras de 1 Cor 6,9-10: Ni los adúlteros, ni los muelles, ni los sodomitas, dice la Glosa : Los muelles, o sea, los blandos, esto es, los débiles con melindres de mujeres. Pero esto se opone a la castidad. Luego la molición no es vicio opuesto a la perseverancia.

2. el Filósofo dice, en VII Ethic. , que la delicadeza es una especie de molición. Pero el ser delicado pertenece, al parecer, al vicio de intemperancia. Luego la molición no se opone a la perseverancia, sino, más bien, a la templanza.

3. el Filósofo dice en ese mismo lugar que el jugador es muelle. Ahora bien: el entregarse sin moderación al juego se opone a la eutrapelia, virtud cuyo objeto es moderar los placeres del juego, como leemos en IV Ethic. . Luego la molición no se opone a la perseverancia.

Contra esto: está el que el Filósofo afirma en VII Ethic. que a la molición se opone la perseverancia.

Respondo: Que, como ya explicamos (q.137 a.1.2), el mérito de la perseverancia consiste en no apartarse del bien a pesar de la prolongada tolerancia de situaciones difíciles y trabajosas. Lo directamente opuesto a esto es, según parece, el que uno se aparte con facilidad del bien por dificultades que no puede soportar. Esto constituye la esencia de la molición, ya que muelle o blando se llama a lo que cede fácilmente al tacto.

Mas no se tiene a una cosa por muelle por el hecho de que ceda a lo que empuja con fuerza, pues aun las paredes ceden a los golpes del ariete. Por tanto, a nadie se le considera muelle si cede y sucumbe a impulsos muy fuertes. Es por lo que dice el Filósofo, en VII Ethic. , que si uno es vencido por delectaciones o tristezas desmesuradas no es digno de admiración, pero sí de que se le perdone, siempre que en la resistencia no se haya quedado corto.

Por otra parte, es evidente que ejerce mayor presión sobre uno el miedo a los peligros que el atractivo de los placeres. Es por lo que dice Tulio, en I De Offic. , que no es normal que quien no sucumbe al miedo sucumba al atractivo del placer, ni que el que se mantuvo invicto en la lucha que suponen los trabajos se deje dominar por el deleite. El placer en sí ejerce mayor influjo, en lo que a atraer hacia el bien se refiere, que el que ejerce la tristeza derivada de la carencia del mismo para echarse atrás, y la causa de esto no es otra sino el que la carencia de placer no es más que puro defecto. De ahí que, según el Filósofo , con toda propiedad se llama muelle al que deja de hacer el bien por las molestias causadas por el hecho de obrar sin sentir placer, pues retrocede, por así decirlo, por motivos de poca importancia .

A las objeciones:

1. La molición de que hablamos procede de una doble causa. En primer lugar, de la costumbre, pues cuando alguien se acostumbra a los placeres es

bastante difícil que soporte el verse privado de ellos. En segundo lugar, de la disposición natural: porque los hay que son bastante poco constantes a causa de su frágil complexión. Cabe comparar, a este propósito, las mujeres con los hombres, como dice el Filósofo en VII Ethic. . Por eso, a los que reaccionan como mujeres se les llama muelles, ya que, por así decirlo, se hacen semejantes a ellas.

2. Al placer corporal se opone el trabajo: por eso los trabajos corporales impiden tanto el placer. Y que llamamos delicados a los que no son capaces de soportar trabajos ni cosa alguna que disminuya el placer. Por eso se nos dice en Dt 28,56: La mujer tierna y delicada, que no podía caminar ni apoyar la planta del pie sobre la tierra por su excesiva molicie. La delicadeza es, pues, una especie de molicie. Eso sí, la molicie se refiere propiamente a la falta de placer; la delicadeza, en cambio, a las causas que lo impiden, por ejemplo, el trabajo y cosas semejantes.

3. En el juego hemos de considerar dos cosas: una es el deleite, y en este sentido el jugador empedernido es lo opuesto a la eutrapelia; otra es cierta flojedad o descanso, opuestos al trabajo. Por eso, lo mismo que el ser incapaz de soportar el trabajo es molicie, lo es también el apetito excesivo del alivio que el juego proporciona o de cualquier otro descanso.

Artículo 2

¿Se opone la pertinacia a la perseverancia?

Objeciones por las que parece que la pertinacia no se opone a la perseverancia.

1. Dice San Gregorio (XXXI Moral.) que la pertinacia nace de la vanagloria. Pero la vanagloria no se opone a la perseverancia, sino más bien a la magnanimidad, como se ha dicho (q.132 a.2). Luego la pertinacia no se opone a la perseverancia.

2. si se opone a la perseverancia ha de ser por exceso o por defecto. Pero no se le opone por exceso, porque también el pertinaz flaquea ante algunos placeres y tristezas, ya que, como dice el Filósofo en VII Ethic. , se alegran cuando vencen y se entristecen cuando sus opiniones parecen infundadas. Si por defecto, se identificaría con la molicie, y esto es evidentemente falso. Luego de ningún modo la pertinacia se opone a la perseverancia.

3. así como el perseverante permanece en el bien contra las tristezas, perseveran en la práctica del bien el continente y moderado contra los deleites, el fuerte contra los temores y el manso contra la ira. Pero se reserva el nombre de pertinaz para aquel que persiste con exceso en una cosa. Luego la pertinacia no se opone a la perseverancia más que a las otras virtudes.

Contra esto: está el que Tulio dice en su Rhetorica que la pertinacia es con respecto a la perseverancia lo que la superstición con respecto a la religión. Pero la superstición se opone a la religión, como hemos dicho (q.92 a.1). Luego también la pertinacia a la perseverancia.

Respondo: Como escribe San Isidoro en el libro Etymol. , pertinaz se llama a quien mantiene obstinadamente su opinión, al que es, por decirlo así, tenaz en todo. También se le llama incorregible (pervicax), porque persevera en su propósito hasta obtener la victoria. Obedece el apelativo a que los antiguos llamaban «vicia» (de ahí «vicax», «pervicax»), a lo que nosotros llamamos victoria. El Filósofo, en VII Ethic. , llama a esta clase de hombres ischirognomones, esto es, de «ideas fijas», o idiognomes, esto es, de «opinión

propia», porque perseveran en su parecer más de lo que conviene; lo contrario del hombre flojo o muelle, que persevera en su parecer menos de lo conveniente; los perseverantes, en cambio, sólo en la medida que conviene. Consta, pues, que a la perseverancia se la alaba por mantenerse en el justo medio; el pertinaz, en cambio, es vituperado por sobrepasar el justo medio; el muelle, por no llegar a él

A las objeciones:

1. El aferrarse demasiado a la propia opinión es debido a que se quiere dar a conocer, obrando así, la propia excelencia. Por eso tiene su origen y causa en la vanagloria. Ahora bien: como hemos dicho (q.127 a.2 ad 1; q.133 a.2), en la oposición de los vicios a las virtudes lo que se tiene en cuenta no es la causa, sino la especie propia.

2. El pertinaz peca por exceso al persistir descontroladamente en algo contra no pocas dificultades; pero encuentra deleite en el fin con que obra, lo mismo que el fuerte y el perseverante. Sin embargo, por el hecho de que tal delectación es viciosa debido al exceso con que la apetece y trata de evitar la tristeza contraria, se asemeja al incontinente o al muelle.

3. Las demás virtudes, aunque persisten en la lucha contra los asaltos de las pasiones, no son laudables, propiamente hablando, por el mismo hecho de persistir, como lo es la perseverancia. La continencia, sin embargo, más que todo parece ser laudable por el hecho de vencer los deleites. Por tanto, la pertinacia se opone directamente a la perseverancia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 138

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 139

Cuestión 139. El don de fortaleza

Trataremos a continuación del don correspondiente a la virtud de la fortaleza (cf. q.123, introd.), es decir, del don de fortaleza.

Sobre esta materia planteamos dos problemas:

1. ¿La fortaleza es un don?
2. ¿Qué es lo que le corresponde por parte de las bienaventuranzas y los frutos?

Artículo 1

¿La fortaleza es un don?

Objeciones por las que parece que la fortaleza no es un don.

1. Las virtudes son diferentes de los dones. Pero la fortaleza es virtud. Luego no se la debe considerar como don.

2. los actos de los dones, como se ha dicho (1-2 q.68 a.6), permanecen en la patria celestial. Pero los actos de la fortaleza no; pues dice San Gregorio, en Moral. , que la fortaleza da confianza al que tiembla ante la adversidad, y en el cielo no hay adversidades. Luego la fortaleza no es don.

3. San Agustín dice en II De Doctr. Chrísi. que es propio de la fortaleza apartarse de todos los goces de lo pasajero, que matan el alma. Pero de estos goces o deleites se ocupa más bien la templanza que la fortaleza. Luego, según parece, no es el don correspondiente a la virtud del mismo nombre.

Contra esto: está el que en Is 11,2 se menciona como uno más la fortaleza entre los dones del Espíritu Santo.

Respondo: Que la fortaleza, como hemos dicho antes (q.123 a.2; 1-2 q.61 a.3), implica una cierta firmeza de ánimo, requerida no sólo para hacer el bien, sino también para soportar el mal, principalmente si se trata de bienes o males arduos. Y que el hombre, según su modo propio y connatural, puede tener tal firmeza en lo uno y en lo otro, que no desfallezca en la práctica del bien a pesar de la dificultad que entrañe la realización de ciertas obras arduas o el aguante de ciertos males graves. Tal es la razón por la que a la fortaleza se la considera como virtud especial o general, como dijimos (q.123 a.2). Pero, a un nivel superior, el Espíritu Santo mueve interiormente al hombre para que lleve a término cualquier obra comenzada y se vea libre de cualquier peligro que le amenaza. Esto rebasa la capacidad de la naturaleza humana, ya que hay casos en que el hombre no puede llevar a cabo sus obras o escapar de los males o peligros, pues a veces le agobian hasta causarle la muerte. Ahora bien: esto lo realiza el Espíritu Santo en el hombre guiándolo en todo hacia la vida eterna, que es término de toda obra buena y la liberación de todos los peligros. Para ello infunde en el alma el Espíritu Santo una confianza especial que excluye todo temor contrario. Tal es la razón por la que la fortaleza es considerada como don del Espíritu Santo, pues ya dijimos antes (1-2 q.68 a.1) que los dones tienen por objeto la moción del alma por el Espíritu Santo.

A las objeciones:

1. La fortaleza como virtud da una fuerza especial al alma para soportar toda clase de peligros; pero no basta para que confíe uno en que podrá salir bien de todos ellos; esto es lo propio del don del Espíritu Santo que llamamos fortaleza.

2. Los dones no tienen los mismos actos en la patria celestial que a lo largo de nuestro camino hacia la eternidad, sino que los allí ejercidos tienen por objeto el goce completo del fin. De ahí el que el acto de la fortaleza allí

consistirá en disfrutar sin límites del verse del todo libres de trabajos y de males.

3. El don de fortaleza guarda estrecha relación con la virtud del mismo nombre, no sólo porque, como ella, consiste en soportar peligros, sino también en cuanto que consiste en la realización de cualquier obra difícil. Por eso el don de fortaleza obra bajo la dirección del don de consejo, cuyo objeto, según parece, son primordialmente los bienes más excelentes .

Artículo 2

La cuarta bienaventuranza, que dice: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia», ¿corresponde al don de fortaleza?

Objeciones por las que parece que la cuarta bienaventuranza: Bienaventurados los que padecen hambre y sed de justicia (Mt 5,6), no corresponde al don de fortaleza.

1. A la virtud de la justicia no le corresponde el don de fortaleza, sino más bien el de piedad. Pero el tener hambre y sed de justicia son actos propios de la justicia. Luego esta bienaventuranza pertenece más al don de piedad que al don de fortaleza.

2. el hambre y sed de justicia suponen deseo del bien. Pero esto es propio de la caridad, a la cual no corresponde el don de fortaleza, sino más bien el de sabiduría, como antes dijimos (q.45). Luego esta bienaventuranza no corresponde al don de fortaleza, sino al de sabiduría.

3. los frutos acompañan a las bienaventuranzas, porque el deleite es esencial a las mismas, como se dice en I Ethic. . Pero en los frutos no hay, según parece, nada que tenga poco o mucho que ver con la fortaleza. Luego tampoco le corresponde ninguna bienaventuranza.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en el libro De Serm. Dom. in Monte : La fortaleza les viene muy bien a los hambrientos, ya que ellos sufren deseando gozar de los verdaderos bienes y queriendo apartar su amor de las cosas terrenas.

Respondo: Que, como hemos dicho (q.121 a.2), San Agustín relaciona las bienaventuranzas con los dones según el orden de enumeración, aunque teniendo en cuenta ciertas conveniencias. Por eso atribuye la cuarta bienaventuranza, la del hambre y sed de justicia, al cuarto don, o sea, al don de fortaleza. Porque, aunque parezca que no, hay entre ellos alguna conveniencia, ya que, como dijimos (a.1), la fortaleza tiene por objeto lo arduo. Y práctica muy ardua es no sólo el realizar obras virtuosas, sino el realizarlas con deseo insaciable, deseo que puede expresarse con los nombres de hambre y sed .

A las objeciones:

1. , como dice el Crisóstomo (Super Mt.) , la justicia aquí puede considerarse no sólo como virtud particular, sino también como virtud universal, que se extiende a toda obra virtuosa, como leemos en V Ethic. . En ellas, el don de fortaleza tiene por objeto lo arduo .

2. La caridad es la raíz de los dones y virtudes, como hemos dicho (q.23 a.8 ad 2; 1-2 q.68 a.4 ad 3). Por eso, todo lo que pertenece a la fortaleza puede pertenecer también a la caridad.

3. Entre los frutos hay dos no poco relacionados con el don de fortaleza: la paciencia, cuyo objeto es el aguante de los males, y la longanimidad, capaz de ocuparse con especial interés de la prolongada espera y la práctica del bien.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 139

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 140

Cuestión 140. Los preceptos de la fortaleza

Vamos a tratar finalmente de los preceptos de la fortaleza (q.123, introd.).

1. De los preceptos relativos a la fortaleza misma.
2. De los relativos a sus partes.

Artículo 1

¿Se dan convenientemente en la ley divina los preceptos acerca de la fortaleza?

Objeciones por las que parece que los preceptos de la fortaleza en la ley divina no se dan como es debido.

1. La ley nueva es más perfecta que la antigua. Pero en la antigua ley se dan preceptos sobre los actos de la fortaleza (Dt 20,1 ss). Luego también deberían haberse dado en la nueva.

2. los preceptos afirmativos son, al parecer, más importantes que los negativos, porque los primeros incluyen a los segundos; pero no al revés. Luego no está bien que en la ley divina se propongan sólo preceptos sobre la fortaleza negativos, prohibiendo el temor (Dt 20).

3. la fortaleza es una de las virtudes principales, como antes dijimos (q.123 a.11; 1-2 q.61 a.2). Pero los preceptos se ordenan a las virtudes como a fin propio y deben guardar con ellas la debida proporción. Luego también los preceptos sobre la fortaleza deberían haber figurado entre los preceptos del decálogo, que son los principales de la ley .

Contra esto: es todo lo contrario lo que aparece en la Sagrada Escritura.

Respondo: Los preceptos de la ley se ordenan según el programa del legislador. De ahí que, según los diversos objetivos que se propone alcanzar, conviene lógicamente que dicte los diversos preceptos de la ley. Es por lo que en los sistemas de gobierno humanos unos son los preceptos democráticos, otros los reales y otros los tiránicos. Pero el fin u objetivo de la ley divina es la unión del hombre con Dios. Por tanto, en los preceptos de la ley divina, sean sobre la fortaleza o sobre las demás virtudes, se atiende a lo que conviene para la orientación del alma a Dios. Por eso en Dt 20,3-4 se nos dice: No os aterréis ante ellos, porque el Señor, vuestro Dios, está en medio de vosotros y combatirá a favor de vosotros contra vuestros enemigos. Las leyes humanas, en cambio, se ordenan a la consecución de bienes mundanos, por lo que, dada la condición especial de éstos, hallamos en ellas preceptos relativos a la fortaleza.

A las objeciones:

1. El Antiguo Testamento prometía bienes temporales, mientras que los prometidos en el Nuevo son espirituales y eternos, como dice San Agustín en *Contra Faustum* . Por eso era necesario que en la antigua ley se diesen normas al pueblo, entre otras cosas, acerca de la lucha corporal, para la adquisición de posesiones terrenas. En la nueva, en cambio, los hombres debían ser instruidos sobre el modo de luchar espiritualmente para llegar a la posesión de la vida eterna, según las palabras de Mt 11,12: Se ha de entrar por la fuerza en el reino de los cielos; y sólo los violentos lo arrebatan. De ahí también la exhortación de San Pedro (1 Pe 5,8-9): Vuestro adversario, el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar: resistidle fuertes en la fe; y las que leemos en Sant 4,7: Resistid al diablo y huirá de vosotros. Sin embargo, porque los hombres que tienden a los bienes espirituales pueden sentirse tentados a retroceder a causa de los peligros del cuerpo, hubo que dar en la ley divina preceptos de fortaleza para soportar fuertemente los males temporales, según aquellas palabras de Mt

10,28: No temáis a los que matan el cuerpo.

2. La ley divina, en sus preceptos, ofrece una enseñanza común. Bien es verdad que lo que se ha de hacer en los peligros no puede reducirse a algo común tan fácilmente como lo que ha de evitarse. De ahí el que acerca de la fortaleza sean más los preceptos negativos que los afirmativos.

3. , como antes explicamos (q.12 a.9), los preceptos del decálogo figuran en la ley como primeros principios, que de inmediato han de ser conocidos de todos. Por ello habían de tratar principalmente de los actos de justicia en los que la obligatoriedad es manifiesta, y no de los de fortaleza, ya que no es tan evidente eso de que uno no deba temer los peligros de muerte.

Artículo 2

¿Está bien el que en la ley divina haya preceptos sobre las distintas partes de la fortaleza?

Objeciones por las que parece que no conviene que en la ley divina haya preceptos sobre las partes de la fortaleza.

1. Lo mismo que la paciencia y la perseverancia son partes de la fortaleza, lo son también la magnificencia y la magnanimidad o confianza, como consta por lo antedicho (q.128). Pero sobre la paciencia en la ley divina se dan algunos preceptos, y otro tanto ocurre con la perseverancia. Luego, por igual razón, debieron haberse dado algunos preceptos sobre la magnificencia y la magnanimidad.

2. la paciencia es una virtud sumamente necesaria, por ser, como dice San Gregorio , la guardiana de las demás virtudes. Pero sobre las demás virtudes se dan preceptos absolutos. Luego los que hubo que dar sobre la paciencia no debieran reducirse sólo a la preparación del ánimo, según dice San Agustín en el libro De Sermone Dom. in Monte .

3. la paciencia y la perseverancia son partes de la fortaleza, como antes se dijo (q.128; q.136 a.4; q.137 a.2). Pero sobre la fortaleza no se dan preceptos afirmativos, sino sólo negativos, como acabamos de ver (a.1 ad 2). Luego tampoco debieron haberse dado preceptos afirmativos, sino sólo negativos, sobre la paciencia y perseverancia.

Contra esto: está el que la Escritura enseña lo contrario.

Respondo: Que la ley divina informa perfectamente al hombre sobre lo necesario para vivir rectamente. Y que para vivir rectamente el hombre necesita no sólo de las virtudes principales, sino también de las secundarias y las adjuntas. Por eso, en la ley divina, lo mismo que se dictan los preceptos convenientes relativos a las virtudes principales, se dan también los preceptos que conviene sobre los actos de las virtudes secundarias y adjuntas.

A las objeciones:

1. La magnificencia y la magnanimidad no pertenecen a la virtud general de fortaleza a no ser por un cierto carácter de grandiosidad y excelencia que consideran en su propia materia. Pero todo lo que sea excelencia cae dentro del campo de los consejos de perfección más bien que del de los preceptos obligatorios. Por eso no hubo necesidad de imponer precepto alguno sobre la magnificencia o la magnanimidad, y lo que se hizo, más bien, fue dar consejos. Las aflicciones, sin embargo, y los trabajos de la vida presente pertenecen a la paciencia y a la perseverancia, no porque impliquen algo de grandeza, sino por sí mismos, y por esto hubo necesidad de dar preceptos sobre estas virtudes.

2. , como ya queda dicho (q.3 a.2; 1-2 q.71 a.5 ad 3; q.100 a.10), los

preceptos afirmativos, aunque obligan siempre, no obligan en cada momento, sino según las circunstancias de lugar y tiempo. Por tanto, así como los preceptos afirmativos sobre las otras virtudes se ha de entender que se refieren a la disposición de ánimo, o sea, al estar disponible para cumplirlos siempre que sea necesario, otro tanto ocurre con los preceptos sobre la paciencia.

3. El objeto de la fortaleza, en cuanto distinta de la paciencia y de la perseverancia, son los peligros más graves, en los cuales se ha de obrar con más precaución y no es necesario determinar en casos particulares qué es lo que se debe hacer. En cambio, la paciencia y la perseverancia se ocupan de las aflicciones y trabajos menores. Por eso se puede determinar en ellos con menor peligro, sobre todo en líneas generales, qué es lo que se debe hacer.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 140

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 141

Cuestión 141. La templanza

Trataremos ahora de la templanza y, en primer lugar, de la templanza en sí misma; en segundo, de las partes de que consta (q.143) y, en tercer lugar, de los preceptos que ordena (q.170).

Con respecto a la templanza, comenzaremos considerándola en sí misma, después veremos los vicios opuestos (q.142). Sobre lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Es la templanza virtud?
2. ¿Es una virtud especial?
3. ¿Se ocupa sólo de los deseos y los placeres?
4. ¿Se ocupa sólo de los placeres del tacto?
5. ¿Se ocupa de los placeres del gusto en cuanto que es gusto, o en cuanto que es una clase de tacto?
6. ¿Cuál es la norma de la templanza?
7. ¿Es la templanza una virtud cardinal?
8. ¿Es la templanza la más excelente de las virtudes?

Artículo 1

¿Es una virtud la templanza?

Objeciones por las que parece que la templanza no es una virtud.

1. Ninguna virtud se opone a una inclinación natural, puesto que hay en nosotros una tendencia natural a la virtud, como leemos en II Ethic. . Ahora bien: la templanza nos aparta de los placeres, hacia los cuales nos inclina la naturaleza, tal como se dice en II Ethic. . Por consiguiente, la templanza no es una virtud.

2. existe entre las virtudes una íntima conexión, como dijimos (1-2 q.65 a.1). Pero hay quienes tienen templanza y carecen de otras virtudes, pues encontramos muchos temperantes que son avaros o tímidos. Por consiguiente, la templanza no es una virtud.

3. a cada virtud corresponde un don, como ya demostramos (1-2 q.68 a.4). A la templanza, en cambio, no parece corresponderle don alguno según la distribución que hicimos antes (q.8.9.19.45.52. 121.139). Luego la templanza no es una virtud.

Contra esto: dice San Agustín en VI Musicae : Lo que llamamos templanza es verdadera virtud.

Respondo: tal como ya señalamos (1-2 q.55 a.3), es esencial a la virtud inclinar al hombre al bien. Pero el bien del hombre consiste en vivir conforme a la razón, como dice Dionisio en IV De Div. Nom. . Por consiguiente, es virtud humana la que inclina hacia lo que es acorde con la razón . Ahora bien: la templanza inclina claramente a esto, pues su mismo nombre indica cierta moderación o atemperación, propias de la razón. Luego la templanza es virtud.

A las objeciones:

1. La naturaleza inclina a cada uno hacia lo que le es conveniente. De ahí que el hombre desee, de un modo natural, la delectación que le es conveniente. Pero, dado que el hombre, en cuanto tal, es racional, se sigue que los placeres que convienen al hombre son los que se ajustan a la razón. Ahora bien: la templanza no aparta de éstos, sino de los que se oponen a la razón. Por consiguiente, es evidente que la templanza no se opone a la inclinación natural del hombre, sino que actúa de acuerdo con ella. Se opone, en cambio, a la inclinación bestial, no sujeta a la razón.

2. La templanza, por responder adecuadamente a la noción de virtud, no

puede darse sin prudencia, de la que carecen los viciosos. Por eso, quienes carecen de las otras virtudes, al estar entregados a los vicios opuestos, no tienen la templanza que es virtud, sino que practican actos de templanza, debido a una inclinación natural que hace que algunas virtudes imperfectas sean naturales al hombre, como ya dijimos (1-2 q.63 a.1), o debido a una disposición adquirida por la costumbre, que, por carecer de la prudencia, no tiene la perfección de la razón, como tenemos dicho (1-2 q.58 a.4; q.65 a.1).

3. También a la templanza le corresponde un don, el de temor (1-2 q.68 a.4 ad 1), que facilita retraerse de los placeres de la carne, pues dice el salmo 118,120: Atraviesa mi carne con tu temor. El don de temor, no obstante, mira principalmente a Dios, cuya ofensa trata de evitar, y así corresponde a la virtud de la esperanza, como dijimos (q.19 a.9 ad 1); pero secundariamente se refiere también a todo aquello que retrae al hombre de ofender a Dios. Y como el hombre necesita, de un modo especial, el temor de Dios para huir de lo que más le atrae, y de esto trata la templanza, de ahí que le corresponda a la templanza también el don de temor.

Artículo 2

¿Es la templanza una virtud especial?

Objeciones por las que parece que la templanza no es una virtud especial.

1. San Agustín dice, en *De moribus Eccl.*, que es propio de la templanza conservar al hombre íntegro y perfecto para Dios. Pero esto es común a todas las virtudes. Luego la templanza es una virtud general.

2. Además, dice San Ambrosio, en el I *De Offic.*, que en la templanza se busca y se espera, sobre todo, la tranquilidad del alma. Ahora bien: esto es propio de toda virtud. Luego la templanza es una virtud general.

3. También dice Cicerón (*De Offic.*) que lo bello es inseparable de lo honesto y que todo lo justo es bello. Pero a lo bello se refiere propiamente la templanza, como allí mismo se dice. Por consiguiente, la templanza no es una virtud especial.

Contra esto: el Filósofo, en II y III *Ethic.*, la considera virtud especial.

Respondo: En el lenguaje humano, algunos nombres comunes se suelen usar para designar por antonomasia los objetos más importantes dentro del conjunto definido por ellos; así, el nombre ciudad designa por antonomasia a Roma. De igual modo, el nombre templanza admite una doble acepción. En primer lugar, según su acepción más común. Y así, la templanza no es una virtud especial, sino general; indica, en efecto, una cierta moderación o atemperación impuesta por la razón a los actos humanos y a los movimientos pasionales, es decir, algo común a toda virtud moral. Sin embargo, la noción de templanza es distinta de la de fortaleza, incluso considerando ambas como virtudes generales; pues la templanza aparta al hombre de aquello que le atrae en contra de la razón, y la fortaleza, en cambio, le anima a soportar y afrontar la lucha contra lo que le lleva a rehuir el bien de la razón.

Pero si consideramos la templanza por antonomasia, como lo que pone freno al deseo de lo que atrae al hombre con más fuerza, entonces sí es una virtud especial, que tiene una materia especial, igual que la fortaleza.

A las objeciones:

1. El apetito humano se ve viciado, sobre todo, por los objetos que más incitan al hombre a apartarse de la norma de la razón y de la ley divina. Por ello, así como podemos admitir una doble acepción de la templanza, una general y otra

de excelencia, podemos hacer lo mismo con la integridad, que San Agustín atribuye a la templanza.

2. Los objetos de los cuales se ocupa la templanza son capaces de perturbar al espíritu humano en el más alto grado, puesto que son esenciales al hombre, como veremos más adelante (a.4.5). Por eso la tranquilidad del espíritu se atribuye por antonomasia a la templanza, aunque pueda decirse en general de todas las virtudes.

3. Aunque la belleza la poseen todas las virtudes, por excelencia pertenece a la templanza y por doble motivo. En primer lugar, en virtud de la noción más general de templanza, de la que es propia una moderada y conveniente proporción, en la cual consiste precisamente la belleza, como demuestra Dionisio en *De Div. Nom.* . En segundo lugar, porque lo que refrena la templanza es lo más bajo del hombre, lo que le corresponde por su naturaleza bestial, como veremos (a.7 obj.1; a.8 ad 1; q.142 a.4), y, por tanto, es lo que más degrada. Por consiguiente, la belleza pertenece sobre todo a la templanza, que suprime de un modo especial esta vergüenza.

Por la misma razón, la honestidad se atribuye también y sobre todo a la templanza, pues dice San Isidoro en *Etymol.* : Es honesto lo que no contiene nada de vergonzoso, ya que la honestidad es como un estado habitual de honor. Todo esto corresponde sobre todo a la templanza, que reprime los vicios más oprobiosos, como veremos (q.142 a.4).

Artículo 3

¿Se ocupa la templanza solamente de los deseos y de los placeres?

Objeciones por las que parece que la templanza no se ocupa sólo de los deseos y los placeres.

1. Cicerón dice, en su *Rhetorica*, que la templanza es un dominio firme y moderado de la razón sobre la concupiscencia y sobre los demás movimientos desordenados del alma . Ahora bien: todas las pasiones son movimientos desordenados del alma. Por tanto, no parece que la templanza se limite a los deseos y los placeres.

2. la virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno. Ahora bien: parece que es más difícil moderar el temor, sobre todo ante el peligro de muerte, que moderar los deseos y las pasiones, que se desprecian ante el sufrimiento y ante el peligro de muerte, según dice San Agustín en *Octoginta trium quaest.* . Parece, pues, que la virtud de la templanza no se ocupa principalmente de los deseos y los placeres.

3. es propio de la templanza el don de la moderación, como dice San Ambrosio en *I De Offic.* . Dice también Cicerón, en *I De Offic.* que es propio de la templanza el calmar toda clase de perturbaciones del espíritu y moderar las cosas. Pero conviene moderar no sólo los deseos y los placeres, sino también las acciones y otros objetos exteriores. Así, pues, la templanza no se ocupa solamente de los deseos y los placeres.

Contra esto: está el hecho de que, según dice San Isidoro en las *Etimologías*, mediante la templanza se reprimen la voluptuosidad y el placer.

Respondo: Es propio de toda virtud moral, como dijimos antes (1-2 q.123 a.12; q.136 a.2), conservar el bien de la razón contra las pasiones que se oponen a ella. Pero las pasiones ejercen un doble movimiento, según vimos al hablar de ellas (1-2 q.23 a.2). Mediante uno, el apetito sensitivo persigue el bien sensible y corporal, y mediante el otro, rehuye el mal sensible y corporal. Ahora bien: el primero de ellos se opone a la razón de un modo particular en cuanto que no es

moderado. En efecto, los bienes sensibles y corporales, esencialmente considerados, no se oponen a la razón, sino que, más bien, están supeditados a ella, como instrumentos de los que ella se vale para alcanzar su propio fin. La oposición de estos bienes a la razón radica en el hecho de que el apetito sensitivo los busca de un modo irracional. Por eso es propio de las virtudes morales el moderar esos impulsos que se ordenan a la consecución del bien. Por su parte, el movimiento por el que el apetito sensitivo rehuye el mal sensible se opone de un modo especial a la razón, no por el hecho de carecer de moderación, sino principalmente a causa del efecto que se sigue de él, puesto que cabe la posibilidad de que el hombre, al rehuir el mal sensible y corporal, que a veces acompaña al bien de la razón, se aparte también de éste. Por ello, es propio de las virtudes morales el proporcionar la firmeza necesaria para mantener el bien racional.

Por consiguiente, así como la virtud de la fortaleza, a la que es esencial proporcionar firmeza, se ocupa principalmente de la pasión que impulsa a rehuir los males del cuerpo, es decir, del temor y, como consecuencia, de la audacia, la cual afronta los peligros animada por la esperanza de conseguir algún bien, así también la templanza, que implica una cierta moderación, se ocupa principalmente de las pasiones tendentes al bien sensible, a saber: los deseos y los placeres, y, sólo como consecuencia, de la tristeza producida por la carencia de estos deleites. En efecto, así como la audacia presupone dificultades que superar, de igual modo la tristeza es producida por la carencia de los deleites mencionados.

A las objeciones:

1. Tal como ya observamos antes (1-2 q.25 a.1.2), las pasiones, cuyo objeto es la huida del mal, presuponen otras que se ocupan de la búsqueda del bien, y las pasiones del apetito irascible presuponen las del concupiscible. De este modo, dado que la templanza regula directamente las pasiones del apetito concupiscible, que tienen por objeto la consecución del bien, regula igualmente todas las demás pasiones en cuanto que de regular las primeras se sigue, como consecuencia, la regulación de las segundas. En efecto, quien desea con moderación es natural que espere también moderadamente y sufra una moderada tristeza cuando no posee las cosas que desea.

2. La concupiscencia lleva consigo cierto movimiento impulsivo de la facultad apetitiva hacia el bien deleitable. Este movimiento necesita ser frenado, y eso es precisamente lo que hace la templanza. El temor, en cambio, produce un retraimiento del espíritu frente a algunos males. El hombre necesita cierta firmeza para regularlo, y la fortaleza se la proporciona. Por eso es adecuado asignar a la templanza los placeres, mientras que la fortaleza se ocupa de los temores.

3. Los actos externos proceden de las pasiones internas del alma. De ahí que la regulación de los mismos dependa de la regulación de las pasiones internas.

Artículo 4

¿Se ocupa la templanza, únicamente, de los placeres del tacto?

Objeciones por las que parece que la templanza no se ocupa exclusivamente de los placeres y deseos del sentido del tacto.

1. San Agustín dice que la virtud de la templanza se ocupa de reprimir y calmar los deseos que nos hacen inclinarnos hacia aquellas cosas que nos apartan

de la ley de Dios y de los bienes que su bondad nos proporciona . Y, según dice poco más adelante, es oficio de la templanza el despreciar todas las seducciones sensibles y la alabanza del pueblo. Ahora bien: no son los deseos de deleites del tacto los únicos que apartan de la ley de Dios, sino que también lo hacen los deseos de deleites propios de otros sentidos y que forman parte, también, de las seducciones corpóreas. Podemos decir esto mismo del deseo de riquezas o de vanagloria. A este respecto, San Pablo dice (1 Tim 10) que la codicia es la raíz de todos los males. Por tanto, la templanza no se ocupa únicamente de los deseos de deleites del tacto.

2. el Filósofo dice en IV Ethic. que aquel que conserva su dignidad en las cosas pequeñas y dignifica con ellas su vida, posee la virtud de la templanza, pero no la de la magnanimidad. Pero los honores, pequeños o grandes, de los que habla allí, no son el objeto de un deleite del tacto, sino del conocimiento por parte del alma. Luego la templanza no se ocupa tan sólo de los deleites del tacto.

3. Y también parece natural que constituyan la materia de una virtud todas las cosas que pertenecen a un mismo género. Pero todos los deleites de los sentidos parecen pertenecer a un único género. Por consiguiente, todos son objeto, de igual modo, de la virtud de la templanza.

4. los deleites espirituales son más intensos que los corporales, como dijimos antes (1-2 q.31 a.5), al hablar de las pasiones. Pero hay quienes, a veces, por el deseo de los deleites espirituales, se apartan de la ley de Dios y de la virtud: tal es el caso de la curiosidad científica. De ahí que el diablo prometiera al primer hombre la ciencia cuando le dijo (Gén 3,5): Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal. Por tanto, la templanza no se ocupa únicamente de los deleites del sentido del tacto.

5. si los deleites del tacto fueran la materia propia de la templanza, ésta se ocuparía de todos ellos. Pero no se ocupa de todos, pues quedan fuera de su alcance, por ejemplo, los placeres que proporciona el juego. Luego los placeres del tacto no son la materia propia de la templanza.

Contra esto: está el hecho de que Aristóteles, en III Ethic. , dice que son objeto propio de la templanza los deleites del tacto.

Respondo: Como dijimos arriba (a.3), existe entre la templanza y los deseos de placeres la misma relación que entre la fortaleza y los movimientos de temor y de audacia. Ahora bien: la audacia se ocupa de dichos temores y audacias que tienen por objeto los mayores males, que acaban con la naturaleza humana, a saber: los peligros de muerte. Luego también la templanza debe ocuparse de los deseos de los mayores deleites. Y puesto que el deleite es producto de una operación natural, será tanto más vehemente cuanto brota de operaciones más naturales. Pero las operaciones animales más naturales son aquellas que hacen que la naturaleza del individuo se conserve gracias a la comida y a la bebida, y que la naturaleza de la especie se conserve mediante los placeres sexuales. Por eso son materia propia de la templanza tanto los placeres de la comida y la bebida como los placeres sexuales. Como dichos placeres pertenecen al sentido del tacto, podemos afirmar que la templanza tiene por objeto propio los deleites del tacto .

A las objeciones:

1. San Agustín, en el lugar citado, no parece considerar la templanza como una virtud especial que se ocupe de un objeto específico, sino en cuanto que se ocupa de moderar la razón en cualquier materia, lo cual es aplicable al concepto general de virtud. Podríamos responder también que aquel que es capaz de

reprimir los mayores deleites podrá, con mayor motivo, refrenar los deleites menores. Por ello pertenece a la templanza, de un modo propio y principal, regular los deseos de los deleites del tacto; pero, de un modo secundario, otros deseos.

2. Aristóteles, en el lugar citado, aplica el nombre de templanza a la moderación de las cosas externas: cuando alguien aspira a cosas proporcionadas; pero no en cuanto se refiere a la moderación de los movimientos del alma, que son objeto de la templanza.

3. Los deleites de los otros sentidos se manifiestan de modo distinto en el hombre y en los demás animales. En efecto, en los demás animales los otros sentidos sólo producen deleite en relación con el sentido del tacto. Así, el león siente gozo al ver al ciervo o al oír su voz, pero sólo porque puede ser luego su alimento. El hombre, en cambio, encuentra deleite en los otros sentidos no sólo bajo este aspecto, sino también por las sensaciones agradables que encuentra en su objeto. Por eso la templanza se ocupa de los deleites de otros sentidos en cuanto que hacen referencia a los deleites del tacto, no de un modo esencial, sino tan sólo como algo que se deriva de ello. Pero en cuanto que las impresiones de los otros sentidos son agradables por su propia excelencia, como sucede cuando el hombre se deleita en un sonido armonioso, este deleite no es esencial en orden a la conservación de la naturaleza. De ahí que tales pasiones no posean un carácter prioritario que permita hablar de templanza, por antonomasia, a propósito de ellas.

4. Los placeres espirituales, aunque son esencialmente más intensos que los corporales, no son percibidos como tales por los sentidos. Por ello no afectan tanto al apetito sensitivo, cuyo ímpetu es moderado por la virtud moral.

Puede decirse también que los placeres espirituales obedecen por sí mismos la norma de la razón. Por ello no es preciso reprimirlos sino de un modo accidental, en cuanto que uno de ellos puede impedir disfrutar de otro más importante y legítimo.

5. No todos los deleites del tacto dicen relación con la conservación de la naturaleza. Por ello no es necesario que la templanza se ocupe de todos ellos.

Artículo 5

¿Se ocupa la templanza de los placeres del sentido del gusto?

Objeciones por las que parece que la templanza se ocupa de los placeres propios del sentido del gusto.

1. Los deleites del gusto proceden de la comida y de la bebida, las cuales son, para el hombre, más necesarias que los deleites carnales, más propios del tacto. Pero, según dijimos antes (a.4), la templanza se ocupa de los deleites de cosas necesarias para la vida humana. Por tanto, la templanza es una virtud más propia de los deleites del gusto que de los del tacto.

2. La templanza trata de las pasiones más que de las cosas. Pero, tal como puede leerse en II De Anima, parece que el tacto es más bien el sentido del alimento, considerado en su misma naturaleza de alimento, mientras que el sabor, objeto propio del gusto, es como el deleite de los alimentos. Luego la templanza es una virtud relacionada con el gusto más que con el tacto.

3. Tal como leemos en VII Ethic., es uno mismo el objeto de la templanza y de la intemperancia, de la continencia y de la incontinencia, de la perseverancia y de la molicie, siendo ésta un vicio que busca los placeres refinados. Ahora bien: a esos placeres refinados parece pertenecer el deleite que se halla en el

sabor de las cosas, el cual es objeto del gusto. Por consiguiente, la templanza se ocupa de los deleites del gusto.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo : que la templanza y la intemperancia parecen hacer un uso escaso o nulo del gusto.

Respondo: Como vimos antes (a.4), la templanza se ocupa de los deleites más importantes, los cuales están relacionados con la conservación humana, bien sea en la especie o en el individuo. Pero tanto en una como en otro podemos considerar un elemento principal y otro secundario. Es elemento principal el uso de las cosas necesarias, tales como la mujer, necesaria para la conservación de la especie, o la comida y la bebida, que se precisan para la conservación del individuo. El uso de estas cosas necesarias lleva consigo un cierto deleite esencial. Por el contrario, es cosa secundaria toda añadidura a este uso esencial, que lo hace más agradable. Tales son la belleza y los adornos de la mujer o el buen sabor y olor de los manjares. De ahí que la templanza se ocupe principalmente del deleite del tacto, causado naturalmente por el uso, mediante el tacto, de cosas necesarias. Ahora bien: los deleites producidos por el gusto, el olfato o la vista son objeto secundario de la templanza, en cuanto que el placer de estos sentidos contribuye a aumentar el deleite en el uso de cosas necesarias propias del tacto. Pero como el gusto está más próximo al tacto que los otros sentidos, podemos decir que la templanza se extiende a él más que a los otros.

A las objeciones:

1. El uso de la comida y el deleite que de él se deriva pertenecen al tacto. Por eso dice el Filósofo, en II De Anima , que el tacto es el sentido del alimento, pues nos alimentamos de manjares calientes y fríos, húmedos y secos. Pero corresponde al gusto la distinción de los sabores que fomentan el placer de la comida, en cuanto que dichos sabores son signos del buen estado de los alimentos.

2. El deleite producido por el sabor es algo como sobreañadido, mientras que el del tacto se sigue necesariamente del uso de la comida y la bebida.

3. Los placeres refinados radican esencialmente en la sustancia de la comida, y sólo secundariamente en el sabor exquisito y en la preparación de los manjares.

Artículo 6

¿Ha de regirse la templanza por las necesidades de la vida presente?

Objeciones por las que parece que la norma de la templanza no debe tomarse de las necesidades de la vida presente.

1. Nunca un principio superior debe ser regulado por otro inferior. Como la templanza es una virtud del alma, es superior a las necesidades corporales. Luego de éstas no debe tomarse la norma para la templanza.

2. quien traspasa la norma peca. Luego si admitimos que la necesidad corporal es la norma de la templanza, habremos de admitir también que todo aquel que disfrute del placer sobrepasando las necesidades de la vida, la cual se contenta con poco, pecaría contra la templanza, lo cual no puede admitirse.

3. Y además, quien se atiene a la norma, no peca. Por consiguiente, si la necesidad corporal fuera la norma de la templanza, todo aquel que hiciera uso de un placer para remediar una necesidad corporal, para curarse, por ejemplo, estaría libre de pecado, lo cual parece falso. Sigúese, por consiguiente, que la necesidad corporal no ha de ser la norma para la templanza.

Contra esto: está que San Agustín, en su obra De Moribus Eccles. , dice:

El hombre que posee la templanza encuentra en los dos Testamentos la norma que ha de seguir en las cosas de esta vida, de tal modo que no ame ni considere apetecible por sí misma ninguna cosa, sino que haga uso de todas ellas conforme a las necesidades y deberes de esta vida, con la moderación del usufructuario y no con la pasión del amante.

Respondo: Como ya quedó demostrado antes (q.123 a.12), el bien de las virtudes morales reside principalmente en el orden de la razón, ya que el bien del hombre consiste en vivir según la razón, como dice Dionisio en IV De Div. Nom. . Ahora bien: el principal orden de la razón consiste en dirigir las cosas a su fin, y en este orden consiste esencialmente el bien de la razón: el bien tiene naturaleza de fin, y el fin mismo es la norma de las cosas que se ordenan a él. Pero todas las cosas deleitables que el hombre utiliza se ordenan, como a su fin propio, a satisfacer alguna necesidad de esta vida. Por eso la templanza asume las necesidades de esta vida como norma para ponderar los placeres, proponiéndose el utilizarlos en la medida en que lo exigen las necesidades.

A las objeciones:

1. Como ya hemos dicho arriba (In corp.), las necesidades de esta vida pueden considerarse como norma en cuanto que son fines. Pero debemos tener en cuenta que a veces es distinto el fin del agente y el fin al que tiende la obra intrínsecamente. Así, por ejemplo, el fin de una construcción es la casa, mientras que el fin del constructor es, a veces, el lucro. De un modo semejante, el fin y la norma de la templanza es la felicidad, mientras los de las cosas que utilizamos son las necesidades de la vida humana, a las cuales se supeditan las cosas utilizadas.

2. Las necesidades de la vida humana admiten una doble acepción. Una, tomando como necesario aquello sin lo cual una cosa no puede existir en absoluto: el alimento para el animal, por ejemplo. Otra, si consideramos como necesario aquello sin lo cual una cosa no puede existir adecuadamente. La templanza toma en consideración ambas acepciones, y así el Filósofo dice que el hombre que posee la templanza desea los placeres en orden a su salud y bienestar. En cuanto a otras cosas que no son necesarias, pueden presentarse bajo un doble aspecto. Algunas son inconvenientes para la salud o para el bienestar, y el hombre que posee la templanza no las utiliza, porque ello equivaldría a pecar contra ella. Pero utiliza moderadamente, según las circunstancias de lugar, tiempo y costumbres, otras que no se oponen a la salud ni al bienestar. Por eso añade Aristóteles, en el mismo lugar , que el hombre que posee la templanza desea otros placeres no necesarios para la salud y el bienestar, en cuanto que no son contrarios a estos bienes.

3. Como dijimos antes (ad 2), la templanza considera la necesidad como conveniencia para la vida no sólo por parte del cuerpo, sino por parte de los bienes externos, como pueden ser las riquezas y las dignidades y, en mucho más alto grado, las conveniencias de la honorabilidad. Por eso, el Filósofo añade, en el mismo lugar , que, en los placeres que utiliza el hombre que posee la templanza, no sólo procura que no se opongan a la salud y al bienestar del cuerpo, sino que no vayan contra el bien, es decir, contra la honradez humana, ni sobrepasen los medios, es decir, que no sean superiores a las propias posibilidades económicas. Y San Agustín dice, en su obra De Moribus Eccles. , que quien posee la templanza no se fija sólo en las necesidades de esta vida, sino de las funciones sociales.

Artículo 7

¿Es la templanza una virtud cardinal?

Objeciones por las que parece que la templanza no es una virtud cardinal.

1. El bien de las virtudes cardinales depende de la razón. Pero la templanza considera los objetos más alejados de la razón, a saber: los placeres por los cuales somos semejantes a los animales, tal como se dice en III Ethic. . Luego la templanza no parece ser una virtud principal.

2. cuanto más impetuoso es algo, tanto más difícil parece el refrenarlo. Ahora bien: la ira, que es moderada por la mansedumbre, parece más impetuosa que la concupiscencia, que es moderada por la templanza, puesto que leemos en Prov (27,4): La ira no tiene misericordia, ni mucho menos el furor que la hace estallar: ¿quién podrá contener el ardor de un ánimo encolerizado? Luego la mansedumbre parece ser una virtud más excelente que la templanza.

3. parece que la esperanza es un movimiento del alma más importante que el deseo o la concupiscencia, como dijimos arriba (1-2 q.25 a.4). Y como la humildad refrena la presunción de una esperanza inmoderada, parece que dicha virtud es más excelente que la templanza, la cual refrena la concupiscencia.

Contra esto: está que San Gregorio, en su II Moral. , coloca la esperanza entre las virtudes principales.

Respondo: Tal como dijimos arriba (q.123 a.11; 1-2 q.61 a.3.4), se llama virtud principal o cardinal a aquella que posee en un grado eminente alguna de las características asignadas a la noción de virtud. Ahora bien: la moderación, necesaria en toda virtud, es especialmente digna de elogio cuando se ejerce sobre los deleites del tacto, que son objeto de la templanza. En efecto, tales deleites nos son más connaturales y, por tanto, es más difícil abstenerse de ellos y refrenar los deseos de los mismos, y además sus objetos son más necesarios para la vida presente, como dijimos antes (a.4.5). Por eso consideramos a la templanza como virtud principal o cardinal.

A las objeciones:

1. Tanto mejor se manifiesta la fuerza de una causa cuanto más lejos puede extender su influjo. Por ello, la fuerza de la razón se muestra mejor, dado que puede moderar incluso los deseos y deleites más lejanos. Es aquí donde debemos ver la principal característica de la templanza.

2. El arrebató de cólera lo provoca una causa accidental, como puede ser una injuria que nos entristece. Por eso es pasajero, aunque aparezca con gran impetuosidad. Pero los movimientos producidos por el deseo de placer del tacto brotan de una causa natural. De ahí que sean más frecuentes y duraderos. En consecuencia, el refrenarlos ha de pertenecer a una virtud más excelente.

3. El objeto de la esperanza es más noble que el de la concupiscencia, y por eso la esperanza es la pasión principal del apetito irascible. Pero el objeto de la concupiscencia y del apetito del tacto mueven con más vehemencia al apetito, al ser dicho objeto más natural. Por eso es virtud principal la templanza, que modera ese movimiento.

Artículo 8

¿Es la templanza la más excelente de las virtudes?

Objeciones por las que parece que la templanza es la más excelente de las virtudes.

1. San Ambrosio, en I De Offic. , dice que la templanza es la que busca más que cualquiera otra lo honesto; contempla y busca lo que es hermoso. Ahora

bien: como la virtud es tanto más digna de encomio cuanto más honrosa y bella, sigúese que la templanza es la más excelente de las virtudes.

2. es propio de una virtud más excelente realizar lo que es más difícil. Ahora bien: es más difícil refrenar los deseos y deleites del tacto que rectificar las acciones externas. Puesto que lo primero es propio de la templanza y lo segundo de la justicia, la templanza es más excelente que la justicia.

3. cuanto más común es una cosa, tanto más necesaria y mejor parece. Pero la fortaleza se ocupa de los peligros de muerte, que son menos frecuentes que los deleites del tacto, lo cual hace que la templanza sea más común que la fortaleza. Por consiguiente, la templanza es la más excelente de las dos.

Contra esto: está que el Filósofo dice, en I Rhet. : Las virtudes más excelentes son aquellas que son más útiles para los demás; por eso honramos sobre todo a los hombres fuertes y justos.

Respondo: Como dice el Filósofo en I Ethic. , el bien de la multitud es más divino que el bien del individuo. Por ello será tanto más excelente una virtud cuanto más busque el bien de la multitud. Ahora bien: la justicia y la fortaleza miran al bien de la multitud más que la templanza: la justicia se ocupa de las relaciones con los demás, y la fortaleza tiene como objeto los peligros de guerras sostenidas por el bien común. La templanza, en cambio, sólo modera los deseos y los deleites de cosas pertenecientes al hombre en cuanto individuo. Por tanto, es claro que la justicia y la fortaleza, sólo superadas por la prudencia y por las virtudes teologales, son virtudes más excelentes que la templanza.

A las objeciones:

1. La templanza trata de la honestidad y de la belleza de un modo más eminente que las demás virtudes, no por el bien que aporta, sino por la torpeza del mal opuesto: en cuanto que modera los deleites por los que nos asemejamos a los animales.

2. Puesto que la virtud se ocupa de lo difícil y lo bueno, la dignidad de una virtud se mide por razón del bien, en el cual la justicia es superior, antes que por razón de la dificultad, en la cual es superior la templanza.

3. La razón común, por la cual una cosa pertenece a una multitud de hombres, es más importante que la comunidad debida a la frecuencia con que una cosa ocurre. Bajo el primer aspecto es superior la fortaleza; bajo el segundo, la templanza. De ahí que, absolutamente hablando, sea superior la fortaleza, aunque bajo ciertos aspectos puede decirse que la templanza es superior no sólo a la fortaleza, sino incluso a la justicia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 141

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 142

Cuestión 142. Los vicios opuestos a la templanza

Pasamos ahora a tratar de los vicios opuestos a la templanza. Sobre dicha materia se plantean cuatro problemas, a saber:

1. ¿Es la insensibilidad un vicio?
2. ¿Es la intemperancia un vicio pueril?
3. Comparación de la intemperancia con la timidez.
4. ¿Es el vicio de intemperancia el más vergonzoso?

Artículo 1

¿Es la insensibilidad un vicio?

Objeciones por las que parece que la insensibilidad no es un vicio.

1. Llamamos insensibles a quienes se abstienen de los placeres del tacto. Ahora bien: parece que el abstenerse de ellos es loable y virtuoso, porque leemos en Dan 10,2: Por aquellos días hacia yo una penitencia de tres semanas. No tomé manjar delicado, ni entraron en mi boca carne ni vino, ni me unguí. Por tanto, la insensibilidad no es un pecado.

2. El bien del hombre consiste en vivir de acuerdo con la razón, según dice Dionisio en IV De Div. Nom. , Pero el abstenerse de todos los placeres del tacto contribuye en grado sumo a que el hombre viva de acuerdo con la razón, ya que en Dan 1,17 se afirma que Dios concedió ciencia e inteligencia en toda clase de libros y sabiduría a los niños que se alimentaban con legumbres. Luego la insensibilidad, que rechaza todos los placeres del tacto, no es viciosa.

3. no parece que sea pecaminoso aquello que nos es sumamente útil para alejarnos del pecado. Pero el mejor modo de abstenerse de pecar es rehuir los placeres, lo cual es algo que realiza la insensibilidad, ya que, según dice el Filósofo en II Ethic. , pecaremos menos si nos abstenemos de los placeres. Por consiguiente, la insensibilidad no es un vicio.

Contra esto: está que sólo el vicio se opone a la virtud. Ahora bien: la insensibilidad se opone a la templanza, como enseña el Filósofo en II Ethic. y III. Luego la insensibilidad es un vicio.

Respondo: Es vicioso todo aquello que se opone al orden natural. Pero es la propia naturaleza la que puso placer en las operaciones necesarias para la vida humana. Por ello, el orden natural exige que el hombre disfrute de estos placeres en la medida en que son necesarios para su bienestar, sea en orden a la conservación del individuo o de la especie . Por ello, si alguien rechazara el placer hasta el extremo de desechar lo necesario para la conservación de la naturaleza, pecaría por cuanto que se opondría, de algún modo, al orden natural. Ahora bien: en esto consiste el pecado de insensibilidad.

Conviene tener en cuenta, no obstante, que el abstenerse de los placeres que acompañan a estas operaciones es a veces loable, o incluso necesario, en orden a la consecución de algún fin. Así hay quienes, en bien de la salud corporal, se abstienen de algunos placeres de comida y bebida y de relaciones sexuales. Otras veces se hace para desempeñar bien un oficio. Así, los atletas y los soldados tienen que abstenerse de muchos placeres para cumplir adecuadamente su misión. También los penitentes se abstienen de estos goces, como si observaran un régimen, para conseguir la salud espiritual. Y los hombres que quieren entregarse a la contemplación y a la vida del espíritu tienen que abstenerse aún más de los placeres de la carne. Ahora bien: en ninguno de estos casos puede decirse que incurran en el pecado de insensibilidad, puesto que todos ellos obran conforme a la recta razón.

A las objeciones:

1. Daniel se privaba de estos placeres no porque los despreciara como malos, sino por algún otro fin laudable, es decir, para prepararse adecuadamente a la más alta contemplación, privándose de los placeres corporales. Por eso, inmediatamente después (v.4ss), se narra la revelación que se produjo.

2. Puesto que el hombre no puede hacer uso de la razón sin recurrir a las facultades sensitivas, las cuales precisan de un órgano corpóreo, tal como dijimos en la primera parte (q.84 a.7.8), sigúese de ahí la necesidad de que el hombre sustente el cuerpo para poder servirse de la razón. Ahora bien: la sustentación del cuerpo se realiza mediante operaciones que proporcionan placer. Por eso no es bueno para el hombre abstenerse de todos los placeres. Pero, dado que el hombre no necesita hacer uso de todas las facultades corporales, siempre en la misma medida, para realizar todas las operaciones de la razón, le será necesario hacer uso de los placeres corporales en mayor o en menor medida. Por eso es loable la actitud de aquellos que se abstuvieron de muchos placeres para dedicarse a la contemplación y a transmitir a lo demás el bien espiritual. Por el contrario, esta actitud no sería digna de alabanza en aquellos cuyo deber es dedicarse a las obras corporales y a la procreación .

3. Hay que rehuir el placer para evitar el pecado, no de un modo absoluto, sino para que no se busque más allá de lo necesario.

Artículo 2

¿Es la intemperancia un pecado pueril?

Objeciones por las que parece que la intemperancia no es un pecado pueril.

1. Al comentar el pasaje de Mt 18,3: Si no os convertís y os hacéis como niños..., dice Jerónimo : El niño no persevera en la ira, no se acuerda de la ofensa que le han hecho ni se deleita al ver a una mujer hermosa, lo cual es contrario a la intemperancia. Por tanto, la intemperancia no es pecado pueril.

2. los niños no poseen más que las concupiscencias naturales. Ahora bien: en lo tocante a los placeres naturales, hay pocos que cometan intemperancia, según dice el Filósofo en III Ethic. . Luego la intemperancia no es un pecado pueril.

3. a los niños hay que alimentarlos y ayudarlos. Pero la concupiscencia y el placer, que constituyen el objeto propio de la intemperancia, han de ser aminorados y extinguidos, según se nos dice en Col 3,5: Mortificad vuestros miembros terrenos, la concupiscencia... Por consiguiente, la concupiscencia no es un pecado pueril.

Contra esto: está que el Filósofo dice en III Ethic. : Entendemos por intemperancia los defectos de los niños.

Respondo: Una cosa puede considerarse pueril por un doble motivo. En primer lugar, porque es propia de los niños, y no es éste el sentido en que lo toma el Filósofo al decir que la intemperancia es pueril. En segundo lugar, por una cierta semejanza, y en tal sentido se dice que son pueriles los pecados de intemperancia. En efecto, el pecado de intemperancia es un pecado de exceso de concupiscencia, la cual se asemeja al niño bajo un triple aspecto.

En primer lugar, en cuanto al objeto que ambos apetecen. Tanto el niño como la concupiscencia buscan algo que no es bello, porque en el orden humano se considera bello lo que es conforme a la razón. De ahí que Tulio diga, en I De Offic. , que es bello lo que se compagina con la excelencia del hombre, la cual

consiste en que su naturaleza es distinta de la del resto de los animales. Ahora bien: el niño no se somete al orden de la razón, como tampoco lo hace la concupiscencia, ya que la concupiscencia no escucha a la razón, según se nos dice en VII Ethic. .

En segundo lugar, se asemejan en cuanto a las consecuencias. En efecto, el niño, si se accede a sus caprichos, aumenta sus deseos. Por eso se nos dice en Eclo 30,7: Caballo no domado se vuelve indócil, y el hijo abandonado a si mismo se vuelve testarudo. De igual modo, la concupiscencia, si se ve satisfecha, exige más. Por eso dice San Agustín en VIII Confess. : Si se condesciende con el placer, se forma la costumbre; y si no se resiste a la costumbre, se origina la necesidad.

En tercer lugar, se asemejan en cuanto al remedio que se aplica a los dos. En efecto, el niño se enmienda cuando se le corrige. Por eso leemos en Prov 23,13-14: No ahorres a tu hijo la corrección: hiriéndole con la vara, librarás su alma del infierno. De un modo semejante, si se ofrece resistencia a la concupiscencia, ésta es reducida al debido orden de la honestidad. Esto es lo que expresa San Agustín en VI Musicae : Cuando la mente se eleva a las cosas espirituales y se detiene en ellas, se debilita la fuerza de la costumbre, es decir, de la concupiscencia carnal, y al ser reprimida, se extingue poco a poco. En efecto, si la siguiéramos, se haría más fuerte, mientras que si la frenamos, aunque no quede anulada, disminuye. Por eso dice el Filósofo, en III Ethic. , que, así como conviene que el niño viva sometido al pedagogo, así también conviene que la concupiscencia se someta a la razón.

A las objeciones:

1. La objeción entiende como pueril lo que se da en los niños, y considerado así, el pecado de intemperancia no es pueril, a no ser por cierta semejanza, como dijimos antes (In corp.).

2. La concupiscencia puede considerarse natural bajo una doble consideración. En primer lugar, atendiendo a su género. En este sentido, la templanza y la intemperancia tienen por objeto las concupiscencias naturales, puesto que se ocupan de los deseos del alimento y de lo venéreo, que se ordenan a la conservación de la naturaleza. En segundo lugar, la concupiscencia puede considerarse natural en cuanto a la especie de aquello que la naturaleza precisa para su conservación. Bajo este aspecto no es frecuente el pecado en concupiscencias naturales. En efecto, la naturaleza no exige sino aquello que es necesario para atender a sus necesidades, y en el deseo de esto no se da pecado, a no ser por exceso en la cantidad, y en esto sólo se peca en materia de concupiscencia natural, como dice el Filósofo en III Ethic. . Otras materias en las que se peca con mucha frecuencia son algunos excitantes de la concupiscencia que la curiosidad humana ha descubierto, tales como alimentos preparados con esmero y el adorno de las mujeres. Y aunque los niños no son muy exigentes en esto, sin embargo se dice que la intemperancia es un pecado pueril por la razón antes señalada (In corp.).

3. Ha de aumentarse y favorecerse lo que hay de natural en los niños. Pero no ha de favorecerse en ellos lo que es defecto de razón, sino que esto ha de ser corregido, como ya dijimos antes (In corp.).

Artículo 3

¿Es la timidez un vicio más grave que la intemperancia?

Objeciones por las que parece que la timidez es un vicio más grave que la

intemperancia.

1. En tanto se reprueba un vicio en cuanto se opone al bien de una virtud. Ahora bien: la timidez se opone a la fortaleza, que es una virtud más excelente que la templanza, como se deduce de lo dicho arriba (q.123 a.12; q.141 a.8). Por tanto, la timidez es un vicio más grave que la intemperancia.

2. tanto menos se censura a uno cuanto más difícil es la materia en la que falla. De ahí que diga el Filósofo en VII Ethic. : No es digno de admiración, sino de perdón, el hecho de que alguien sea vencido por placeres o tristezas fuertes. Pero parece más difícil vencer los placeres que otras pasiones, por lo cual leemos en II Ethic. : Es más difícil luchar contra el placer que contra la ira, la cual parece ser más fuerte que el temor. Luego la intemperancia, a la que vence el placer, es pecado menos grave que la timidez, a la cual vence el temor.

3. es esencial al pecado el ser voluntario. Pero la timidez es más voluntaria que la intemperancia, puesto que nadie desea ser intemperado, mientras que algunos desean huir de los peligros de muerte, lo cual es propio de la timidez. Por tanto, la timidez es un pecado más grave que la intemperancia.

Contra esto: está que el Filósofo dice en III Ethic. : La intemperancia parece más voluntaria que la timidez. Por consiguiente, es un pecado más grave.

Respondo: Podemos comparar un vicio con otro conforme a dos criterios: atendiendo a la materia u objeto y a la persona que peca. Bajo ambos aspectos es la intemperancia más grave que la timidez. En primer lugar, por parte de la materia, porque la timidez rehuye los peligros de muerte llevada por una necesidad suma de conservar la vida, mientras que la intemperancia tiene por objeto los placeres, cuyo deseo no es tan necesario para conservar la vida, ya que, como dijimos antes (a.2 ad 2), la intemperancia se ocupa de algunas pasiones o concupiscencias adventicias más que de concupiscencias o placeres naturales. Ahora bien: cuanto más necesario parece aquello que incita al pecado, tanto más leve es el pecado mismo. Por tanto, teniendo en cuenta la materia u objeto que induce al pecado, la intemperancia es un pecado más grave que la timidez.

Lo mismo sucede si tenemos en cuenta a la persona que peca. Y esto por una triple razón. Primero, porque cuanto más dueño de su mente es el pecador, tanto más gravemente peca: prueba de ello es que a los dementes no se les computan los pecados. Ahora bien: los temores y tristezas graves, sobre todo en peligro de muerte, paralizan la mente humana como no hace el placer que induce a la intemperancia.

En segundo lugar, porque un pecado es tanto más grave cuanto más voluntario. Ahora bien: la intemperancia es más voluntaria que la timidez, por una doble razón. En primer lugar, las acciones realizadas con temor son fruto de un agente externo que mueve a realizarlas, por lo cual no son totalmente voluntarias, sino sólo en parte, como leemos en III Ethic. . Además, los actos de la intemperancia son más voluntarios en particular y menos voluntarios universalmente considerados, puesto que nadie quisiera ser intemperado, sino que el hombre es atraído por los placeres particulares que le hacen ser intemperado. De ahí que, para evitar la intemperancia, el mejor remedio es que el hombre no se detenga a pensar en los objetos particulares. Los hechos concretos que nos amenazan, como arrojar la espada y otros semejantes, son menos voluntarios, mientras que lo común, como salvarse mediante la huida, es más voluntario en los casos particulares, en los cuales se da el acto. Por consiguiente, la intemperancia, al ser más voluntaria que la timidez, es un pecado más grave.

En tercer lugar, es más fácil poner remedio a la intemperancia que a la timidez, ya que los placeres de la comida y los venéreos, objeto de la intemperancia, se prolongan durante toda la vida, y el hombre puede ejercitarse en vencerlos sin correr peligro. Pero los peligros de muerte son menos frecuentes y el evitar la timidez supone al hombre un peligro mayor.

A las objeciones:

1. La supremacía de la fortaleza sobre la templanza puede ser objeto de una doble consideración. Primero, por parte del fin, que tiene razón de bien: la fortaleza se ordena al bien común de un modo más adecuado que la templanza. Incluso la timidez, bajo este aspecto, es superior a la intemperancia, en cuanto que la timidez hace que se renuncie a defender el bien común. En segundo lugar, por parte de la dificultad: es más difícil afrontar los peligros de muerte que abstenerse de algunos placeres. Bajo este aspecto no es necesario que la timidez supere a la intemperancia, ya que, así como es signo de una virtud más consistente el no ser vencido por otro más fuerte, es, por el contrario, signo de un pecado mayor el ser superado por otro más débil.

2. El amor a la conservación de la vida, que hace que se eviten los peligros de muerte, es mucho más connatural que todos los placeres de la comida y de lo venéreo, los cuales se ordenan a conservar la vida. Por ello es más difícil vencer el temor de los peligros de muerte que el deseo del placer que se da en la comida y en lo venéreo. Sin embargo, es más difícil resistir a éstos que a la ira, a la tristeza y al temor de algunos otros males.

3. En la timidez se considera el acto como más voluntario en universal, pero menos voluntario en particular. Por eso se da en ella una mayor voluntariedad relativa, no absoluta.

Artículo 4

¿Es el pecado de intemperancia el más vituperable?

Objeciones por las que parece que el pecado de intemperancia no es el más vituperable.

1. Así como la alabanza debe acompañar a la virtud, así también el reproche debe acompañar al pecado. Ahora bien: algunos pecados son más vituperables que la intemperancia, como el homicidio y la blasfemia. Por tanto, el pecado de intemperancia no es el más vituperable.

2. parece que los pecados más comunes son menos vituperables, porque los hombres se avergüenzan de ellos menos. Pero los pecados de intemperancia son muy comunes, ya que tratan de una materia de uso muy común en la vida humana y en la cual peca la mayoría de los hombres. Luego los pecados de intemperancia no parece que sean los más vituperables.

3. dice el Filósofo, en VII Ethic. , que la templanza y la intemperancia tienen por objeto los deseos y los placeres humanos. Ahora bien: hay algunos deseos y placeres más vergonzosos que los deseos y los placeres humanos y que se llaman bestiales y morbosos, como dice el Filósofo en el mismo libro. Por consiguiente, la intemperancia no es el pecado más vituperable.

Contra esto: está el hecho de que según el Filósofo, en III Ethic. , la intemperancia parece vituperable con justicia entre los demás vicios.

Respondo: Parece que el vituperio se opone al honor y a la gloria. Ahora bien: el honor se debe a la excelencia, tal como dijimos antes (q.102 a.2; q.103 a.1), mientras que la gloria lleva consigo cierto brillo. De ahí que la intemperancia sea el vicio más vituperable por un doble motivo. En primer lugar,

porque es sumamente opuesta a la excelencia humana, puesto que su objeto está constituido por placeres comunes al hombre y a los animales, tal como ya dijimos antes (q.141 a.2 ad 3; a.7 obj.1; a.8 ad 1). De ahí que, como dice el salmo (Sal 48,21), el hombre, aun puesto en suma dignidad, no comprendió; se juntó con los animales necios y se hizo semejante a ellos. En segundo lugar, porque es lo más opuesto al brillo y a la belleza del hombre, en cuanto que en los placeres sobre los que versa la intemperancia es donde más falta la luz de la razón, de la cual se deriva el esplendor y la belleza de la virtud. De ahí que estos placeres se llamen serviles por antonomasia.

A las objeciones:

1. Según San Gregorio , los vicios carnales comprendidos bajo la intemperancia, aunque son menos graves, llevan consigo una infamia mayor. En efecto, la magnitud de la culpa se mide por la desviación del fin, y la infamia está relacionada con la torpeza, que se mide principalmente por la deshonra del pecador.

2. El hecho de pecar habitualmente disminuye la torpeza y la infamia según la opinión de los hombres, pero no según la naturaleza misma de los pecados.

3. Cuando decimos que la intemperancia es más vituperable, debe entenderse entre los vicios humanos, los cuales se consideran por relación con las pasiones conformes, en cierta medida, con la naturaleza humana. Pero los vicios que se apartan de esa medida de la naturaleza humana son más vituperables. Sin embargo, parece que aun éstos pueden reducirse a la intemperancia por exceso. Tal sería el caso de quien encontrara placer en comer carne humana o en el coito con los animales o con personas del mismo sexo.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 142

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 143

Cuestión 143. Las partes de la templanza en general

Corresponde ahora tratar de las partes de la templanza. Estudiaremos: 1. De las partes en general. 2. De cada una de ellas en particular (q.144).

Artículo 1

¿Es correcto asignar partes a la templanza?

Objeciones por las que parece que Tulio, en su *Rhetorica*, no está acertado al asignar a la templanza partes, las cuales, según él, son: la continencia, la clemencia y la modestia.

1. La continencia se distingue de la virtud, según leemos en VII *Ethic.* Pero la templanza es una virtud. Por tanto, la continencia no es parte de la templanza.

2. parece que la clemencia mitiga el odio o la ira. La templanza, en cambio, no se ocupa de ellos, sino de los placeres del tacto, según dijimos antes (q.141 a.4). Luego la clemencia no es parte de la templanza.

3. la modestia tiene por objeto los actos externos. De ahí que el Apóstol diga en Flp 4,5: Que vuestra modestia sea manifiesta a todos los hombres. Ahora bien: los actos externos son objeto de la justicia, según vimos antes (q.58 a.8). Luego la modestia es, más que parte de la templanza, de la justicia.

4. Macrobio, en *Super Somnium Scipionis*, asigna a la templanza muchas más partes, puesto que dice que siguen a la templanza la modestia, la vergüenza, la abstinencia, la castidad, la honestidad, la moderación, la parsimonia, la sobriedad y el pudor. Y también Andrónico dice que acompañan a la templanza la austeridad, la continencia, la humildad, la sencillez la distinción, el buen orden y la suficiencia. Por consiguiente, parece que Tulio no enumeró todas las partes de la templanza.

Respondo: Como ya se dijo antes (q.48 y 128), una virtud cardinal puede tener tres clases de partes: integrales, subjetivas y potenciales. Llamamos partes integrales de una virtud a las condiciones que ésta debe reunir. En cuanto a esto, son dos las partes integrales de la templanza: la vergüenza, que nos hace rehuir la torpeza contraria a la templanza, y la honestidad, que nos hace amar la belleza de la templanza. En efecto, tal como quedó demostrado arriba (q.141 a.2 ad 3; a.8 ad 1; q.142 a.4), la templanza reclama para sí cierto brillo, mientras que los vicios propios de la intemperancia presentan un altísimo grado de torpeza.

Las partes subjetivas de una virtud son sus especies. Pero conviene distinguir las especies de una virtud según la diversidad de su materia u objeto. La templanza se ocupa de los placeres del tacto, los cuales se dividen en dos clases. Unos, en efecto, se refieren al alimento, y dentro de ellos la abstinencia tiene por objeto la comida y la sobriedad la bebida. Otros se refieren a la facultad generativa, y dentro de ellos la castidad tiene por objeto principal el placer del coito mismo, mientras que el pudor se ocupa de los placeres concomitantes, tales como los besos, tocamientos y abrazos.

Llamamos partes potenciales de una virtud a las virtudes secundarias, las cuales ejercen, en materias de una menor dificultad, un papel moderador semejante al que desempeña la virtud principal en una materia principal. En nuestro caso, corresponde a la templanza moderar los placeres del tacto, lo cual es enormemente difícil. De ahí que toda virtud que modere alguna materia y refrene los deseos de cualquier objeto pueda considerarse parte de la templanza como virtud asociada a ella.

Esto puede darse de un triple modo. En primer lugar, en los movimientos y

actos internos del alma. En segundo lugar, en los movimientos y actos externos de la misma. Finalmente, en las cosas externas. Pero, además del movimiento de concupiscencia, moderado y refrenado por la templanza, hay en el alma tres clases de movimientos que tienden a un objeto. En primer lugar está el movimiento de la voluntad, movida por el ímpetu de la pasión. Este movimiento lo refrena la continencia, gracias a la cual, aunque el hombre sufra deseos inmoderados, la voluntad no resulta vencida. Otro movimiento interior que tiende a un objeto es el movimiento de esperanza y el de audacia, que la acompaña. Este movimiento es moderado por la humildad. Y el tercer movimiento es el de la ira, que busca venganza. Dicho movimiento es frenado por la mansedumbre o por la clemencia.

Los movimientos y actos corpóreos son moderados y frenados por la modestia. Andrónico divide a esta virtud en tres partes. Pertenece a la primera el decidir qué debe hacerse y qué debe omitirse, qué debe llevarse a cabo y en qué orden, y perseverar firmemente en ello. Es lo que él llama recto orden. Un segundo aspecto que debe cuidarse es el que el hombre observe la decencia, y de ello se encarga el ornato. Y en tercer lugar están las relaciones con los amigos y con los demás hombres: de éstas se ocupa la austeridad.

En cuanto a las cosas externas, hay que guardar una doble moderación. En primer lugar, ha de procurarse que no se apetezca lo superfluo, lo cual es atribuido por Macrobio a la parquedad y Andrónico a la suficiencia; segundo, para no desear manjares demasiado exquisitos, función que Macrobio señala a la moderación y Andrónico a la simplicidad.

A las objeciones:

1. La continencia se distingue efectivamente de la virtud como lo imperfecto de lo perfecto, como veremos (q.155 a.1), y de este modo se diferencia de la virtud. Pero coincide con la templanza tanto en la materia, los deleites del tacto, como en el modo, refrenando. Por tanto, es correcto considerarla como parte de la templanza.

2. La clemencia y la mansedumbre no se consideran partes de la templanza porque coincidan en la materia, sino porque lo hacen en el modo de refrenar y moderar, como se dijo (In corp.).

3. Acerca de los actos exteriores, la justicia considera lo que se debe a los demás. La modestia, en cambio, sólo contempla una cierta moderación y, por tanto, no es parte de la justicia, sino de la templanza.

4. Tulio incluye dentro de la modestia todo lo que se refiere a la moderación de los movimientos corporales y de las cosas exteriores, incluso la moderación de la esperanza, que dijimos (In corp.) pertenecía a la humildad.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 143

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 144

Cuestión 144. La vergüenza

Nos toca ahora tratar de las partes de la templanza en particular. Empezaremos por las partes que podemos llamar integrales: la vergüenza y la honestidad.

Sobre la primera se plantean cuatro preguntas, a saber:

1. ¿Es la vergüenza una virtud?
2. ¿De qué trata la vergüenza?
3. ¿De qué siente vergüenza el hombre?
4. ¿De quiénes es propio el sentir vergüenza?

Artículo 1

¿Es la vergüenza una virtud?

Objeciones por las que parece que la vergüenza es una virtud.

1. Es propio de la virtud mantenerse en un término medio determinado por la razón, de acuerdo con la definición que encontramos en II Ethic. . Ahora bien: la vergüenza se mantiene en ese término medio, como dice el Filósofo en II Ethic. . Por consiguiente, la vergüenza es una virtud.

2. todo aquello que es digno de alabanza, o es virtud o pertenece a la virtud. Pero la vergüenza es digna de alabanza y no es parte de ninguna virtud. No es, en efecto, parte de la prudencia, al no residir en la razón, sino en el apetito. Tampoco es parte de la justicia, ya que lleva consigo algo de pasión, mientras que la justicia se opone a las pasiones. Tampoco es parte de la fortaleza, ya que es propio de ésta el resistir y atacar, mientras que lo propio de la vergüenza es rehuir algo. No es tampoco parte de la templanza, ya que ésta tiene por objeto los deseos, mientras que la vergüenza es una especie de temor, según afirman el Filósofo en IV Ethic. y el Damasceno en el libro II. Luego, por exclusión, la vergüenza es una virtud.

3. lo honesto coincide con la virtud, según el testimonio de Tulio en I De Offic. . Ahora bien: la vergüenza es una parte de la honestidad, ya que, según Ambrosio en el I De Offic. , la vergüenza es compañera y amiga de la tranquilidad del alma: al huir de la arrogancia y prescindir de todo lujo, fomenta la honestidad y exige el decoro. Luego la vergüenza es una virtud.

4. todo vicio se opone a alguna virtud. Pero existen algunos vicios que se oponen a la vergüenza: la desvergüenza y la excesiva insensibilidad. Por consiguiente, la vergüenza es una virtud.

5. Y más todavía: Los hábitos son producto de la repetición de actos semejantes, tal como leemos en II Ethic. . Pero la vergüenza implica un acto laudable. Luego la repetición de esos actos da lugar a un hábito. Ahora bien: el hábito de obras laudables es virtud, como demuestra el Filósofo en I Ethic. . Por tanto, la vergüenza es una virtud.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en II Ethic. y IV : que la vergüenza no es una virtud.

Respondo: La virtud puede tomarse en un doble sentido: propio y genérico. En sentido propio, la virtud es una perfección, tal como leemos en VII Physic. . Por eso, todo aquello que se opone a la perfección, aun cuando sea bueno, no cumple con lo que es esencial a la virtud. Ahora bien: la vergüenza se opone a la perfección, puesto que es el temor de algo torpe, es decir, vituperable. Por eso, según el Damasceno , la vergüenza es el temor a un acto torpe. Y del mismo modo que la esperanza se ocupa de un bien posible y dificultoso, así también el temor se ocupa de un mal posible y difícil de conseguir, tal como

dijimos antes (1-2 q.41 a.2; q.42 a.3), al tratar de las virtudes. Ahora bien: quien es perfecto por poseer el hábito de la virtud no concibe que algo reprobable y torpe sea posible y arduo, es decir, difícil de evitar, porque no comete nada torpe de lo que tenga que avergonzarse. De ahí que la vergüenza, propiamente hablando, no sea una virtud, porque le falta la perfección necesaria para ello.

Tomada en un sentido común, se considera virtud todo aquello que es digno de alabanza en los actos o pasiones humanas. En este sentido, la vergüenza también se llama, a veces, virtud, dado que es una pasión digna de alabanza.

A las objeciones:

1. El mantenerse en un justo medio no es suficiente para constituir virtud, aunque sea algo propio de ella. Es preciso, además, que sea un hábito electivo, es decir, que actúe mediante elección. Ahora bien: la vergüenza no designa un hábito, sino una pasión, y su movimiento no proviene de una elección, sino que es un cierto ímpetu pasional. De ahí que le falte lo esencial de la virtud.

2. Como dijimos arriba (In corp.), la vergüenza es un temor a la torpeza y al oprobio. Ahora bien: ya vimos antes (q.142 a.4) que el vicio de la intemperancia es sumamente torpe y vituperable. Por eso la vergüenza pertenece a la templanza antes que a ninguna otra virtud por razón de su motivo, que es torpe, y no en cuanto a la clase de pasión, que es el temor. Pero en cuanto que los vicios que se oponen a otras virtudes son torpes y reprobables, puede decirse que la vergüenza pertenece a otras virtudes.

3. La vergüenza promueve la honestidad en cuanto que aparta lo que es contrario a dicha virtud, pero no en cuanto que alcance la razón esencial de la misma.

4. Cualquier defecto crea el vicio, pero no es cierto que cualquier bien sea suficiente para constituir una virtud. De ahí que no todo aquello a lo que se opone directamente un vicio sea una virtud, por más que todo vicio se oponga, en su origen, a alguna virtud. Así, la desvergüenza se opone a la templanza, por ser fruto del excesivo amor a las cosas torpes.

5. El haber experimentado la vergüenza con frecuencia produce el hábito de virtud adquirida, que hace evitar las cosas torpes de las que se ocupa la vergüenza, pero no hace que uno se avergüence en ocasiones posteriores. No obstante, el hábito de virtud adquirida hace que el sujeto se avergüence más si hay materia de vergüenza.

Artículo 2

¿Es el acto torpe el objeto de la vergüenza?

Objeciones por las que parece que el acto torpe no es el objeto de la vergüenza.

1. Dice el Filósofo, en IV Ethic. , que la vergüenza es el temor a la humillación. Pero a veces sucede que quienes no cometen nada torpe sufren humillación, conforme a lo que leemos en el salmo 68,8: Sufrí oprobio por ti; la confusión cubrió mi rostro. Luego la vergüenza no tiene por objeto el acto torpe.

2. parece que sólo son torpes las cosas que constituyen pecado. Ahora bien: el hombre se avergüenza de algunas cosas que no son pecado: de ejecutar obras serviles, por ejemplo. Luego parece que la vergüenza no tiene por objeto el acto torpe.

3. las operaciones de las virtudes no son torpes, sino hermosísimas, según leemos en I Ethic. . Pero hay quienes se avergüenzan, a veces, de realizar actos de virtud, conforme a lo que se nos dice en Lc 9,26: Aquel que se avergüence de

mí y de mi doctrina... Luego la vergüenza no tiene por objeto el acto torpe.

4. si el acto torpe fuera el objeto de la vergüenza, sería preciso que el hombre se avergonzara más de las cosas más torpes. Pero a veces el hombre se avergüenza más de cosas que son menos pecaminosas, mientras que se jacta de algunos pecados gravísimos, si tenemos en cuenta el salmo 51,3: ¿Por qué te glorías de la maldad? Por consiguiente, la vergüenza no tiene por objeto el acto torpe.

Contra esto: está lo que dicen el Damasceno y Gregorio Niseno : La vergüenza es un temor al acto torpe.

Respondo: Como dijimos antes (1-2 q.41 a.2; q.42 a.3), al tratar de las pasiones, el temor tiene por objeto el mal difícil de evitar. Ahora bien: existe una doble torpeza. Una, viciosa, consiste en la deformidad del acto voluntario, y no es, propiamente hablando, un mal difícil, puesto que aquello que se encuentra únicamente en la voluntad no parece que sea difícil ni superior a la voluntad humana, por lo cual no se percibe como algo terrible. Por eso dice el Filósofo, en II Rhet. , que estos males no son objeto del temor.

Pero existe otra torpeza que tiene, en cierto sentido, un carácter penal. Consiste en el vituperio de alguien, así como la gloria consiste en el honor de alguien. Y puesto que tal vituperio es un mal arduo, así como el honor constituye un bien arduo, la vergüenza, que es temor a la torpeza, tiene por objeto primero y principal el vituperio u oprobio. Y dado que es el vicio el que propiamente merece el vituperio, de igual modo que la virtud merece el honor, sigüese que la vergüenza se ocupa de la torpeza viciosa. De ahí que, según dice el Filósofo en II Rhet. , el hombre se avergüenza menos de los defectos que no se dan por culpa suya.

La vergüenza, por su parte, considera la culpa de un doble modo. En primer lugar, en cuanto que el hombre puede dejar de hacer algo vicioso por temor al vituperio. En segundo lugar, en cuanto que el hombre, al realizar algo torpe, evita ser visto por los demás por temor a la deshonra. Lo primero, según Gregorio Niseno , pertenece al sonrojo; lo segundo, a la vergüenza. Por eso dice el mismo autor que el que se avergüenza se oculta para hacer el mal, mientras que el que se sonroja teme caer en deshonra.

A las objeciones:

1. La vergüenza tiene por objeto el deshonra en cuanto que procede de una culpa, que es un defecto voluntario. Por eso dice el Filósofo, en II Rhet. , que el hombre siente más vergüenza de las cosas de las que él es la causa. En cuanto a los vituperios de que se puede ser objeto a causa de la virtud, el virtuoso los desprecia porque no los merece. Es lo que dice el Filósofo, en IV Ethic. , acerca de los magnánimos; y de los Apóstoles se dice, en Act 5,41, que iban alegres del Concilio, porque fueron hallados dignos de sufrir contumelia por el nombre de Jesús. A causa de la imperfección de la virtud sucede que, a veces, el hombre se avergüenza de los insultos que se le hacen por causa de la virtud, porque cuanto más virtuoso es uno, tanto más desprecia los bienes y los males externos. Por eso leemos en Is 51,7: No temas el insulto de los hombres.

2. Así como el honor, según vimos antes (q.63 a.3), si bien se da verdaderamente sólo en la virtud, considera, no obstante, cierta excelencia, así también el vituperio, aunque esencialmente se debe sólo a la culpa, considera también, al menos según la opinión de los hombres, cualquier defecto. Por eso hay quienes se avergüenzan de la pobreza, de la inferioridad, de la sujeción y de otras cosas semejantes.

3. La vergüenza se ocupa de las obras virtuosas consideradas en sí mismas. Pero a veces, accidentalmente, el hombre puede avergonzarse de ellas, bien en cuanto que los hombres las consideran viciosas, bien en cuanto que el hombre, al practicar la virtud, rechaza la presunción o la simulación.

4. A veces, pecados más graves son menos vergonzosos, bien porque son menos torpes, como pasa con los pecados espirituales respecto de los carnales, bien porque representan cierta superioridad de cualidades. Así, el hombre se avergüenza de la timidez más que de la audacia, del hurto más que de la rapiña, etc.

Artículo 3

¿Se avergüenza más el hombre ante las personas allegadas a él?

Objeciones por las que parece que el hombre no se avergüenza más ante las personas allegadas a él.

1. Leemos en II Rhet. : El hombre se avergüenza más ante aquellos por los cuales desea ser admirado. Pero el hombre espera esto de los mejores, que a veces no son los más allegados. Luego el hombre no siente más vergüenza ante los más allegados a él.

2. parecen más allegados aquellos que hacen las mismas obras. Pero el hombre no se avergüenza de su pecado ante aquellos que sabe que están sujetos a un pecado semejante, ya que, como leemos en II Rhet. , lo que uno hace no impide que lo hagan los demás. Luego el hombre no se avergüenza más ante los más allegados.

3. dice el Filósofo, en II Rhet. , que el hombre se avergüenza más ante aquellos que divulgan a todos lo que saben, como son los bufones y los fabulistas. Ahora bien: los más allegados no suelen divulgar vicios. Por consiguiente, el hombre no tiene por qué avergonzarse de un modo especial ante ellos.

4. dice el Filósofo, en el mismo lugar , que los hombres sienten vergüenza especialmente ante aquellos que no les han visto desfallecer nunca, ante aquellos a los que piden algo por primera vez y ante aquellos cuya amistad requieren por primera vez. Ahora bien: todos éstos son los menos allegados. Luego el hombre no se avergüenza más ante los más allegados.

Contra esto: está lo que se dice en II Rhet. : Los hombres se avergüenzan más ante aquellos con quienes conviven.

Respondo: Siendo el vituperio contrario al honor, y puesto que el honor lleva consigo un testimonio de la excelencia de alguien, principalmente en materia de virtud, también el oprobio, cuyo temor es la vergüenza, lleva consigo el testimonio de un defecto de alguien, sobre todo con respecto a alguna falta. Por ello, cuanto más se aprecia el testimonio de alguien, más se avergüenza uno ante él. Ahora bien: puede estimarse más apreciable el testimonio de alguien o bien por la certeza de su verdad o por sus consecuencias. Y la certeza de la verdad va unida al testimonio de uno por dos razones. Primero, por la rectitud del juicio. Tal es el caso de los sabios y virtuosos, de los cuales quiere el hombre especialmente recibir el honor y ante los cuales se avergüenza más. De ahí que nadie se avergüence ante los niños ni ante los animales, por la falta de juicio recto que se da en ellos. En segundo lugar, a causa del conocimiento que se tiene de aquellos de quienes procede el testimonio, ya que cada uno juzga rectamente de aquello que conoce. Y así nos avergonzamos más de las personas allegadas, que conocen mejor nuestros hechos. En cambio, no sentimos vergüenza ante los

peregrinos o los desconocidos, a los cuales no llegan nuestros hechos.

Como consecuencia, es más estimable un testimonio por la ayuda o el perjuicio que puede proporcionarnos. Por eso los hombres buscan ser honrados por aquellos que pueden ayudarles, y se avergüenzan más ante aquellos que pueden causarles daño. De ahí también que, en algún sentido, nos avergoncemos más ante nuestros allegados, con los que vamos a convivir siempre, como si de ello se nos siguiera un daño perpetuo. Por el contrario, lo que nos llega de peregrinos y transeúntes lo olvidamos en seguida.

A las objeciones:

1. Existen los mismos motivos para sentir vergüenza ante los mejores que ante los más anegados. En efecto, así como consideramos más eficaz el testimonio de los mejores a causa del conocimiento universal que poseen de las cosas, y porque su juicio no se aparta de la verdad, también parece más eficaz el testimonio de nuestros familiares porque conocen mejor las cosas particulares que nos afectan.

2. No tememos el testimonio de aquellos a los que nos une la semejanza en el pecado, porque no creemos que nuestro defecto les parezca algo deshonoroso.

3. Nos avergonzamos de los que divulgan todo por el daño que pueden causarnos, es decir, la difamación ante muchos.

4. Nos avergonzamos más incluso ante aquellos en cuya presencia no hicimos nada malo a causa del perjuicio consiguiente, es decir, porque podemos perder la buena opinión que tenían de nosotros. También porque las cosas contrarias parecen mayores cuando se contrastan. De ahí que, cuando se sabe algo torpe de una persona a la que se tenía por buena, ello se considere aún más deshonoroso.

En cuanto a aquellos a los que pedimos algo por primera vez, o cuya amistad procuramos por primera vez, nos avergonzamos ante ellos por el perjuicio que podría resultar, es decir, el no ver cumplida nuestra petición o no conseguir la amistad que nos proponemos.

Artículo 4

¿Puede existir la vergüenza también en los hombres virtuosos?

Objeciones por las que parece que puede existir la vergüenza también en los hombres virtuosos.

1. Los efectos de cosas contrarias son también contrarios. Ahora bien: aquellos que han llegado a un alto grado de maldad no se avergüenzan, según leemos en Jer 3,3: Te hiciste semejante a una meretriz: no supiste sonrojarte. Luego los virtuosos se sonrojan más.

2. dice el Filósofo, en II Rhet. , que los hombres se avergüenzan no sólo de los vicios, sino de las apariencias de vicios. Pero eso mismo sucede a los virtuosos. Luego puede existir vergüenza en los virtuosos.

3. la vergüenza es el temor al deshonor. Pero sucede que algunos virtuosos sufren el deshonor, como cuando son difamados falsamente o sufren oprobios injustos. Luego la vergüenza puede existir también en los hombres virtuosos.

4. Más todavía: la vergüenza es una parte de la templanza, como dijimos antes (q.143). Ahora bien: una parte no puede separarse del todo. Luego del mismo modo que en el hombre virtuoso se da la templanza, parece que se da también la vergüenza.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo en IV Ethic. : La vergüenza no es propia del hombre de bien.

Respondo: Tal como dijimos arriba (a.1.2), la vergüenza es temor a alguna torpeza. Ahora bien: el hecho de que no se tema un mal puede obedecer a un doble motivo. En primer lugar, porque no se percibe como mal; en segundo lugar, porque no se considera como posible o como difícil de evitar. Y según esto, puede uno no sentir vergüenza por dos razones. Primero, porque aquello de lo que podemos sonrojarnos no lo consideramos torpe; en este sentido, carecen de vergüenza los hombres enfangados en el vicio, a los cuales no desagradan sus pecados, sino que se jactan de ellos. En segundo lugar, porque o bien no creen que tal torpeza pueda sucederles, o suponen que pueden evitarla fácilmente; así carecen de vergüenza los ancianos y los virtuosos. Pero están de tal modo dispuestos que, si existiera en ellos algo torpe, se avergonzarían de ello. De ahí que el Filósofo diga, en IV Ethic. , que podemos suponer que existe la vergüenza en el hombre virtuoso.

A las objeciones:

1. La falta de vergüenza se da en los hombres muy malos y en los muy buenos por motivos distintos, como dijimos (In corp.). Y también se da en aquellos que se encuentran en un término medio, en cuanto que existe en ellos algo de amor hacia el bien y, sin embargo, no están totalmente exentos de mal.

2. Es propio del hombre virtuoso no sólo evitar el vicio, sino todo cuanto tiene de apariencia de tal, según lo que leemos en 1 Tes 5,21: Guardaos de toda mala apariencia. Y el Filósofo dice, en IV Ethic. , que el hombre ha de evitar tanto lo que es ciertamente malo como aquello que lo es en apariencia.

3. El virtuoso, tal como dijimos (a.2 ad 1), desprecia las calumnias y las injurias como algo que él no merece. De ahí que no se avergüence mucho de ellas. Sin embargo, puede experimentar un movimiento de vergüenza, como de las otras pasiones, que precede al juicio de la razón.

4. La vergüenza no es parte de la templanza de tal modo que entre a formar parte esencial de la misma, sino como algo que dispone a ella. Por eso dice Ambrosio, en I De Offic. , que la vergüenza pone los primeros cimientos de la templanza, en cuanto que inculca el horror a lo torpe.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 144

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 145

Cuestión 145. La honestidad

Corresponde ahora hablar de la honestidad. Y sobre esta materia se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Qué relación hay entre la honestidad y la virtud?
2. ¿Qué relación guarda con lo bello?
3. ¿Cómo está relacionada con lo útil y deleitable?
4. ¿Es la honestidad una parte de la templanza?

Artículo 1

¿Son una misma cosa lo honesto y lo virtuoso?

Objeciones por las que parece que no son una misma cosa lo honesto y lo bello.

1. Dice Tulio, en su Rhetorica, que lo honesto es aquello que se busca por sí mismo. Ahora bien: la virtud no se busca por sí misma, sino por la felicidad, ya que dice el Filósofo, en I Ethic., que la felicidad es premio y fin de la virtud. Portante, lo honesto no se identifica con lo virtuoso.

2. según Isidoro, la honestidad es como un estado de honor. Pero el honor se debe a muchas cosas antes que a la virtud, ya que, como leemos en I Ethic., a la virtud se le debe propiamente alabanza. Luego la honestidad no se identifica con la virtud.

3. La esencia de la virtud consiste en una elección interna, tal como dice el Filósofo en VIII Ethic.. Pero parece que la honestidad dice relación más con la conducta externa, si tenemos en cuenta lo que se dice en 1 Cor 14,40: Que entre vosotros se realice todo honestamente y según un orden. Por consiguiente, la honestidad no coincide con la virtud.

4. Más todavía: parece que la honestidad se identifica con las riquezas exteriores, tal como leemos en Eclo 11,14: Lo bueno y lo malo, la vida y la muerte, la pobreza y la honestidad, todo proviene de Dios. Ahora bien: la virtud no consiste en las riquezas externas. Luego la honestidad no se identifica con la virtud.

Contra esto: está que Tulio, en I De Offic. y en II Rhet., divide lo honesto en cuatro virtudes principales, y tal división coincide con la división de la virtud. Por consiguiente, lo honesto coincide con la virtud.

Respondo: Como dice Isidoro, la honestidad es como un estado de honor. De ahí que se llame honesto a aquello que es digno de honor. Ahora bien: tal como dijimos antes (q.103 a.2; q.144 a.2 ad 2), el honor se debe a la excelencia, y ésta se considera en el hombre, principalmente, en relación con la virtud, la cual es, según leemos en VII Physic., una disposición de lo perfecto hacia lo óptimo. Por tanto, propiamente hablando, la honestidad coincide con la virtud.

A las objeciones:

1. Como dice el Filósofo en I Ethic., de entre las cosas que son apetecidas esencialmente, unas se apetecen por sí mismas y nunca en razón de otras: tal es la felicidad, que es el fin último. Otras se buscan por sí mismas, en cuanto que poseen en sí mismas cierta razón de bondad, aun suponiendo que no percibiéramos ninguna otra cosa buena en ellas, y son también apetecibles por razón de otra cosa, porque nos llevan a otro bien más perfecto. De este modo son apetecibles por sí mismas las virtudes. Por eso dice Tulio, en II Rhet., que hay algunas cosas que nos seducen por su misma fuerza y nos atraen por su misma dignidad, tales como la virtud, la verdad y la ciencia. Esto es suficiente para constituir la esencia de lo honesto.

2. Entre las cosas que son honradas fuera de la virtud, hay algunas más sublimes que la virtud misma: Dios y la bienaventuranza. Estas no nos son conocidas por la experiencia como lo son las virtudes, conforme a las cuales obramos a diario. Por ello, la virtud es la que recibe, por antonomasia, el nombre de honesto.

Otras cosas menos nobles que la virtud son honradas en cuanto que colaboran en la realización de las obras virtuosas. Tales son la nobleza, el poder y las riquezas. En efecto, tal como dice el Filósofo en IV Ethic. , éstas son honradas por algunos; pero, en realidad, sólo el hombre bueno ha de ser objeto de honor. Ahora bien: el hombre es bueno por la virtud. Por eso la virtud requiere alabanza en cuanto que es apetecible por razón de otra cosa, y requiere honor en cuanto que es apetecible por sí misma. En este aspecto cumple con la razón esencial de honesto.

3. Como dijimos arriba (In corp.), lo honesto lleva consigo derecho al honor. Pero el honor es un reconocimiento de la excelencia de alguien, como ya vimos (q.103 a.1.2). Ahora bien: el testimonio sólo se da sobre cosas conocidas, mientras que la elección interna no llega al conocimiento del hombre sino a través de los actos externos. Por eso la conducta externa cumple la razón de honesto en cuanto que da a conocer la rectitud interna. Por eso la honestidad consiste fundamentalmente en la elección interna y significativamente en el comportamiento externo.

4. Puesto que, según la opinión de los hombres, la excelencia de las riquezas hace al hombre digno de honor, sigúese el que, a veces, el nombre de honestidad se aplica también a la prosperidad externa.

Artículo 2

¿Son lo mismo lo honesto y lo bello?

Objeciones por las que parece que lo honesto no es lo mismo que lo bello.

1. La razón de honesto se toma del apetito, puesto que es honesto lo que apeetece por sí mismo. Pero lo bello considera más bien la vista, a la cual agrada. Por tanto, lo bello no coincide con lo honesto.

2. lo bello requiere cierta claridad, la cual pertenece a la noción de gloria, mientras que lo honesto considera el honor. Por consiguiente, dado que el honor es distinto de la gloria, como ya dijimos (q.103 a.1 ad 3), parece que lo honesto es también distinto de lo bello.

3. lo honesto coincide con la virtud, según vimos (a.1). Pero hay una belleza que se opone a la virtud, tal como leemos en Ez 16,15: Fiándote de tu belleza, te prostituiste en tu nombre. Luego lo honesto no es igual que lo bello.

Contra esto: está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 22,23-24: Los miembros de nuestro cuerpo que tenemos por menos honestos son los más honrados, mientras que los más honestos son los que menos honor necesitan. En este texto se llama no honestos a los miembros torpes y honestos a los miembros bellos. Por consiguiente, parece que lo honesto y lo bello son lo mismo.

Respondo: Tal como podemos deducir de las palabras de Dionisio en IV De Div. Nom. , concurren en la noción de bello o decoroso el brillo y la proporción debida. En efecto, según él, Dios es llamado bello como causa de la armonía y del brillo del universo. Por eso la belleza del cuerpo consiste en que el hombre tenga los miembros corporales bien proporcionados, con un cierto esplendor del color conveniente. De igual modo, la belleza espiritual consiste en que la conducta del hombre, es decir, sus acciones, sea proporcionada según el

esplendor espiritual de la razón. Ahora bien: esto pertenece a la razón de honesto, lo cual ya dijimos (a.1) que coincide con la virtud, la cual modera todas las cosas humanas conforme a la razón. De ahí que diga Agustín en el libro Octoginta trium Quaest. : Consideramos honesto la belleza inteligible, a la cual llamamos, con razón, espiritual. Y más adelante añade: Hay muchas cosas visibles bellas, a las que llamamos honestas con menos propiedad.

A las objeciones:

1. El objeto que mueve el apetito es el bien percibido. Y se considera como algo conveniente y bueno la aparición de un cierto esplendor en la misma percepción. Por eso dice Dionisio, en IV De Div. Nom. : Lo bello y lo bueno es, para todos, digno de ser amado. Por eso se hace apetecible todo objeto honesto, en cuanto que tiene un resplendor espiritual. De ahí que Tulio diga en I De Offic. : Puede verse la forma y, por así decirlo, la figura de la honestidad: si la contemplaran los ojos despertaría, como dice Platón , un amor maravilloso de la sabiduría.

2. Como dijimos antes (q.103 a.3 ad 3), la gloria es efecto del honor, puesto que, por el hecho de ser honrado o alabado, el hombre se hace famoso a los ojos de los demás. Por ello, así como coinciden la honra y la gloria, coinciden también la honestidad y la honra.

3. La objeción se basa en la belleza corporal, aunque también puede admitirse una especie de fornicación espiritual para con la belleza espiritual al enorgullecerse de la honestidad, según nos lo dice Ez 28,17: Ensoberbecióse tu corazón de tu hermosura y se corrompió tu sabiduría.

Artículo 3

¿Se distingue lo honesto de lo útil y deleitable?

Objeciones por las que parece que lo honesto no se distingue de lo útil y deleitable.

1. Llamamos honesto a aquello que se desea por sí mismo . Ahora bien: el deleite se desea por sí mismo, pues parece ridículo preguntar por qué el hombre quiere deleitarse, como dice el Filósofo en X Ethic. . Luego lo honesto no se distingue de lo deleitable.

2. las riquezas se consideran cosas útiles, puesto que dice Tulio en II Rhet. : Hay una cosa apetecible, no por su fuerza y naturaleza, sino por su fruto, que es el dinero. Pero las riquezas poseen las cualidades necesarias para ser honestas, puesto que dice Ecl 11,14: La pobreza y la honestidad (es decir, la riqueza) vienen de Dios. Y en 13,2 añade: Se quita un peso de encima quien se confía a otro más honesto, es decir, más rico. Por tanto, lo honesto no se distingue de lo útil.

3. Cicerón demuestra, en su obra De Offic. , que no puede haber nada útil que no sea honesto. Esto mismo afirma Ambrosio en su libro De Offic. . Por consiguiente, lo útil no se distingue de lo honesto.

Contra esto: está lo que dice Agustín en su obra Octosinta trium Quaest. : Llamamos honesto a lo que debe buscarse por sí mismo, y útil a lo que se busca por orden a otro.

Respondo: Lo honesto tiene el mismo objeto que lo útil y lo deleitable, de los cuales se distingue, sin embargo, por la razón. En efecto, se dice que una cosa es honesta, como dijimos antes (a.2), en cuanto que posee cierto esplendor por estar de acuerdo con los principios de la razón, y lo que está ordenado por la razón es conveniente al hombre en el orden natural. Ahora bien: todo se deleita

naturalmente en aquello que le es conveniente. Por eso lo honesto es deleitable para el hombre en el orden natural, como demuestra el Filósofo en I Ethic. a propósito del obrar virtuoso. Pero no todo lo deleitable es honesto, porque una cosa puede ser conveniente para los sentidos y no para la razón; pero así es deleitable en contra del orden de la razón, la cual perfecciona a la naturaleza humana. También la virtud misma, que es esencialmente honesta, tiene como fin algo distinto de ella misma, a saber: la felicidad.

Según esto, lo honesto y lo útil coinciden en el objeto, pero se distinguen por la razón, ya que una cosa se considera honesta en cuanto que posee una excelencia digna de honor debido a su belleza espiritual; se considera deleitable en cuanto que satisface el apetito, y útil, en cuanto que dice relación a otra cosa. Pero lo deleitable es un concepto más extenso que lo útil y lo honesto, porque todo lo útil y honesto es en cierto modo deleitable, pero no viceversa, como leemos en II Ethic. .

A las objeciones:

1. Se considera honesto aquello que es deseado en sí mismo por el apetito racional, el cual tiende hacia lo que es conveniente a la razón. Y se considera deleitable aquello que es deseado en sí mismo por el apetito sensitivo.

2. Las riquezas se consideran algo honesto, bien según la opinión de algunos que las ensalzan, bien porque se ordenan convenientemente a los actos de las virtudes, como ya dijimos (a.1 ad 2).

3. Tanto Cicerón como San Ambrosio quieren decir que ninguna cosa puede ser real y esencialmente útil si va contra la honestidad, porque en ese caso va necesariamente contra el último fin del hombre, que es el bien racional; si bien puede ser útil, bajo algún aspecto, en relación con un fin particular. Pero no pretenden decir que todo lo útil, considerado en sí mismo, sea honesto.

Artículo 4

¿Ha de considerarse la honestidad como parte de la templanza?

Objeciones por las que parece que la honestidad no debe considerarse parte de la templanza.

1. Es imposible que una misma cosa sea parte y todo respecto de lo mismo. Ahora bien: la templanza es parte de la honestidad, como dice Tulio en II Rhet. . Luego la honestidad no es parte de la templanza.

2. en 3 Esd 3,21 se dice que el vino hace parecer honestos todos los sentimientos. Ahora bien: el uso del vino, sobre todo el superfluo, del que parece hablar ese pasaje, pertenece a la intemperancia más que a la templanza. Luego la honestidad no es parte de la templanza.

3. se considera honesto lo que es digno de honor. Pero los justos y los valientes son los que más honores reciben, según dice el Filósofo en I Rhet. . Por tanto, la honestidad no es parte de la templanza, sino más bien de la justicia o de la fortaleza. Por eso dice Eleazar en 2 Mac 6,28: Sufro con valor una muerte honrosa por nuestras venerables y santas leyes.

Contra esto: está que Macrobio considera la honestidad como parte de la templanza. También San Ambrosio, en I De Offic. , atribuye a la templanza especialmente la honestidad.

Respondo: Como dijimos antes (a.2), la honestidad es una belleza espiritual. Ahora bien: a lo bello se opone lo torpe. Por otra parte, las cosas contrarias se hacen resaltar mutuamente. Por tanto, la honestidad parece ser una parte especial de la templanza, a la cual rechaza los placeres propios de los

animales, que constituyen lo más torpe y deshonesto para el hombre. De ahí que el mismo nombre de templanza designe, de un modo preeminente, el bien propio de la razón, a cual tiene por objeto templar los malos instintos. En este sentido, pues, la honestidad, en cuanto que lleva consigo una especial ordenación hacia la templanza, se considera como parte de la misma, pero no subjetiva, como si fuera una virtud añadida, sino integral, como condición necesaria.

A las objeciones:

1. Se considera la templanza como parte subjetiva de lo honesto, considerado como un todo. Tomado así, no se considera parte de la templanza.

2. El vino hace parecer honestos los sentimientos en los borrachos, según opinión de ellos mismos, en cuanto que les parece que son grandes y dignos de honor.

3. Se debe a la justicia y a la fortaleza un honor mayor que a la templanza porque poseen un bien mayor. Pero se debe mayor honor a la templanza en cuanto que reprime vicios más vituperables, como se deduce de lo expuesto (In corp.). Así considerada, la honestidad es más propiamente parte de la templanza, según lo que dice el Apóstol en 1 Cor 12,23: Los miembros honrosos reportan mayor gloria, es decir, reprimen lo más detestable.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 145

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 146

Cuestión 146. La abstinencia

Pasamos ahora a estudiar las partes objetivas de la templanza. Trataremos, en primer lugar, de las que se ocupan de los deleites de la comida, y después, de las que se ocupan de los placeres venéreos (q.151). En el primer punto nos ocuparemos de la abstinencia, que se ocupa de la comida y la bebida, y de la sobriedad (q.149), que se ocupa especialmente de la bebida. En cuanto a la abstinencia, hemos de considerar tres cosas: la abstinencia en sí misma; su acto propio, que es el ayuno (q.147), y, en tercer lugar, el vicio opuesto a ella, la gula (q.148).

Acerca de la abstinencia en sí misma se plantean dos cuestiones:

1. ¿Es la abstinencia una virtud?
2. ¿Es una virtud especial?

Artículo 1

¿Es la abstinencia una virtud?

Objeciones por las que parece que la abstinencia no es virtud.

1. El Apóstol dice en 1 Cor 4,20: Que no está en las palabras el reino de Dios, sino en la virtud. Ahora bien: el reino de Dios no consiste en la abstinencia, puesto que el mismo Apóstol dice en Rom 4,17: El reino de Dios no es comida y bebida. Y laGlosa dice al respecto que la justicia no consiste en comer ni en no comer. Luego la abstinencia no es virtud.

2. San Agustín dice, en X Confess. , dirigiéndose a Dios: Me enseñaste a tomar los alimentos como medicamentos. Pero el moderar los medicamentos no es propio de la abstinencia, sino del arte de la medicina. Luego, por paralelismo, el moderar los alimentos, que es propio de la abstinencia, no es acto de una virtud, sino de un arte.

3. Toda virtud se mantiene en el justo medio, como leemos en II Ethic. . Pero no parece que la abstinencia se mantenga en el justo medio, sino en un defecto, como indica su mismo nombre. Por tanto, la abstinencia no es una virtud.

4. ninguna virtud excluye a otra. Ahora bien: la abstinencia excluye a la paciencia, pues dice San Gregorio, en su Pastoral : la impaciencia, la mayor parte de las veces, aparta de la tranquilidad las mentes de los que practican la abstinencia. Y dice también que a veces el vicio de la soberbia penetra los pensamientos de los que se abstienen, y así aleja la humildad. Luego la abstinencia no es una virtud.

Contra esto: está lo que leemos en 2 Pe 1,5-6: Habéis de poner todo empeño por mostrar en vuestra fe virtud, en la virtud ciencia, en la ciencia abstinencia. La abstinencia se enumera entre las virtudes. Luego la abstinencia es virtud.

Respondo: La abstinencia, por su mismo nombre, indica sustracción de alimento. Por ello, podemos tomar el nombre de abstinencia en dos sentidos. En primer lugar, en cuanto que indica una sustracción total de alimento, y tomada así no indica virtud ni acto virtuoso, sino algo indiferente. En segundo lugar, puede tomarse en cuanto que está regulada por la razón, y entonces significa el hábito o el acto virtuoso. Esto es lo que significa el texto de San Pedro (2 Pe 1,5), en el que se dice que la ciencia debe manifestar la abstinencia, es decir, que el hombre debe abstenerse del alimento en la medida de lo conveniente, conforme a las exigencias de los hombres con los que vive y de su propia persona, además de la necesidad de su salud .

A las objeciones:

1. Ni el uso ni la privación de alimento, considerados en sí mismos, pertenecen al reino de Dios, porque dice el Apóstol en 1 Cor 8,8: Pero no es la comida la que nos hace aceptos a Dios, y ni por abstenernos escasearemos ni por comer abundaremos. Pero ambos pertenecen al reino de Dios si se realizan razonablemente bajo el impulso de la fe y del amor de Dios .

2. La moderación de alimentos en cantidad y calidad es algo que toca a la medicina si se mira con relación a la salud del cuerpo. Pero si la consideramos en cuanto a sus disposiciones interiores, en relación con el bien de la razón, pertenece a la abstinencia . Por ello dice San Agustín en su obra De Quaest. Evang. : En orden a la virtud no importa en modo alguno qué alimentos o qué cantidad se toma, mientras el hombre lo haga en conformidad con los hombres con los que vive y con su propia persona y según las exigencias de su propia salud, sino con qué facilidad y serenidad de ánimo sabe el hombre privarse de ellos cuando es conveniente o necesario.

3. Es propio de la templanza frenar los deleites que atraen al alma hacia ellos de un modo excesivo, de igual modo que a la fortaleza pertenece el fortalecer al alma contra los temores que pueden apartarnos del bien de la razón. Por eso, así como la alabanza de la fortaleza consiste en un cierto exceso, que da nombre a todas las partes de la fortaleza, así la alabanza de la templanza consiste en un cierto defecto que da nombre, igualmente, a todas sus partes. De ahí que la abstinencia, en cuanto que es parte de la templanza, tiene nombre de defecto y, sin embargo, se mantiene en el justo medio, en cuanto que se conforma a la recta razón.

4. Esos vicios se derivan de la abstinencia en que ésta no obedece a la recta razón. En efecto, la recta razón nos manda practicar la abstinencia en la medida en que conviene, es decir, con alegría de espíritu, y por un motivo conveniente, es decir, por la gloria de Dios, no por la propia gloria.

Artículo 2

¿Es la abstinencia una virtud especial?

Objeciones por las que parece que la abstinencia no es una virtud especial.

1. Toda virtud es laudable por sí misma. Pero la abstinencia no lo es, puesto que dice San Gregorio en su Pastoral : La virtud de la abstinencia no se alaba sino en orden a otras virtudes. Luego la abstinencia no es una virtud especial.

2. dice San Agustín, en De Fide ad Petrum , que los santos se abstienen de la comida y de la bebida, no porque alguna criatura de Dios sea mala, sino únicamente para castigar al cuerpo. Ahora bien: esto es propio de la castidad, como su mismo nombre indica. Por tanto, la abstinencia no es una virtud distinta de la castidad.

3. así como el hombre debe contentarse con una alimentación moderada, también debe conformarse con un vestido moderado, conforme a lo que leemos en 1 Tim 6,8: En teniendo con qué alimentamos y con qué cubrirnos, estemos con eso contentos. Pero la moderación en el vestido no es una virtud especial. Luego tampoco lo es la abstinencia, que se ocupa de moderar el alimento.

Contra esto: está el testimonio de Macrobio , que considera a la abstinencia como una parte especial de la templanza.

Respondo: Como ya dijimos antes (q.123 a.12; q.136 a.1; q.141 a.3), la virtud moral guarda el bien de la razón contra los ataques de las pasiones. Por

ello, dondequiera que haya una razón especial por la que una pasión aparte del bien de la razón, allí debe existir una virtud especial. Ahora bien: los placeres de los alimentos pueden apartar al hombre del bien de la razón de un doble modo: bien por la fuerza de los placeres o bien por la necesidad de los alimentos, puesto que el hombre los necesita para conservar su vida, que es el objeto más deseado por él. Por consiguiente, la abstinencia es una virtud especial.

A las objeciones:

1. Conviene que las virtudes se relacionen entre sí, como ya dijimos (1-2 q.65 a.1). Por eso, una virtud es ayudada y valorada por otra, como la justicia por la fortaleza. De este modo es alabada la virtud de la abstinencia por otras virtudes.

2. Mediante la abstinencia se castiga el cuerpo no sólo contra los ataques de la lujuria, sino también contra los de la gula, porque, al practicar la abstinencia, el hombre se hace más fuerte para vencer los ataques de la gula, que son tanto más fuertes cuanto más cede a ellos el hombre. Y no es obstáculo para que sea virtud especial el hecho de que colabore con la castidad, ya que una virtud ayuda a otra.

3. El uso del vestido es artificial, mientras que el uso de los alimentos es una exigencia de la naturaleza. Por eso es necesaria una virtud especial cuyo objeto sea moderar los alimentos, con preferencia al vestido.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 146

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 147

Cuestión 147. El ayuno

Vamos a tratar ahora del ayuno . Sobre él se plantean ocho problemas:

1. ¿Es el ayuno un acto de virtud?
2. ¿De qué virtud es acto?
3. ¿Es objeto de precepto?
4. ¿Están algunos exentos del cumplimiento de este precepto?
5. ¿Cuándo hay que ayunar?
6. ¿Es necesario, para cumplir con el ayuno, comer una sola vez?
7. ¿A qué hora deben comer los que ayunan?
8. ¿De qué alimentos hay que abstenerse?

Artículo 1

¿Es el ayuno un acto de virtud?

Objeciones por las que parece que el ayuno no es un acto de virtud.

1. Todo acto de virtud es siempre agradable a Dios. Pero el ayuno no siempre lo es, según leemos en Is 58,3: ¿Por qué ayunamos y no te fijaste? Luego el ayuno no es acto de virtud.

2. ningún acto de virtud se aparta nunca de su justo medio. Pero el ayuno se aparta, porque lo que se toma como justo medio en la virtud de la abstinencia es el remediar una necesidad natural. Pero el ayuno quita algo a esa necesidad: de lo contrario, los que no ayunan no practicarían la virtud de la abstinencia. Por tanto, el ayuno no es un acto de virtud.

3. no es acto de virtud aquello que es común a buenos y malos. Pero el ayuno lo es, ya que, antes de tomar alimento, todos están en ayunas. Luego el ayuno no es acto de virtud.

Contra esto: está que, en 2 Cor 6,5-6, aparece nombrado junto con otros actos de virtud: En ayunos, en ciencia, en castidad, etc.

Respondo: Se considera que un acto es virtuoso cuando se ordena, guiado por la razón, hacia un bien honesto. Esto se da en el ayuno, porque cumple tres fines principales. En primer lugar, sirve para frenar la concupiscencia. Por eso dice el Apóstol en el texto ya aducido (2 Cor 6,5-6): En ayunos, en castidad, dado que el ayuno ayuda a conservar la castidad. En efecto, como dice San Jerónimo , sin Ceres y sin Baco languidece Venus, es decir, la lujuria se enfría mediante la abstinencia de comida y bebida. En segundo lugar, el ayuno hace que la mente se eleve a la contemplación de lo sublime. Por ello leemos, en Dan 10,3ss, que recibió de Dios la revelación después de haber ayunado tres semanas. En tercer lugar, es bueno para satisfacer por los pecados. De ahí que se diga en Jl 2,12: Convertios a mí de todo corazón, en ayuno, en llanto y en gemido.

Esto es lo que dice San Agustín en un sermón De Orat, et leiun. : El ayuno purifica la mente, eleva los sentidos, somete la carne al espíritu, hace al corazón contrito y humillado, disipa las tinieblas de la concupiscencia, apaga los ardores de los placeres y enciende la luz de la caridad. Es, pues, claro que el ayuno es un acto de virtud.

A las objeciones:

1. Puede suceder que un acto virtuoso en sí mismo se vuelva vicioso por alguna circunstancia accesoria. Por eso podemos leer en el mismo lugar: He aquí que en los días de vuestro ayuno os vais tras vuestros negocios. Y poco después (v.4): Ayunáis para mejor reñir y disputar, para herir inicualemente con el puño. Comentando esto, dice San Gregorio en su Pastoral : Los negocios designan la alegría, el puño la ira. Por consiguiente, en vano se mortifica el cuerpo mediante

la abstinencia si la mente, sujeta a movimientos desordenados, se disipa con los vicios. Y San Agustín, en el sermón citado, dice: El ayuno no es amigo de palabrerías, considera superfluas las riquezas, desprecia la soberbia, exalta la humildad y concede al hombre la comprensión de sí mismo como débil y frágil.

2. El justo medio de una virtud no se mide por la cantidad, sino según la recta razón, como leemos en II Ethic. . Y la razón aconseja que, por algún motivo especial, un hombre tome menor cantidad de alimento que la que le correspondería en circunstancias normales: para evitar una enfermedad o para realizar con más agilidad algunos ejercicios corporales. Con mucha mayor razón ordena esto la razón para evitar males espirituales o para conseguir bienes espirituales. Sin embargo, la recta razón no quita el alimento en tanta cantidad que no se atiende a la conservación de la naturaleza, porque, como dice San Jerónimo, no importa que te destruyas en corto o largo tiempo; y: ofrece holocausto fruto de rapiña quien castiga inmoderadamente su cuerpo con una excesiva escasez de alimento o quitando demasiado a la comida o al sueño. De igual modo, la razón no quita tanto alimento que el hombre se vuelva incapaz de llevar a cabo ciertas obras. Por eso dice San Jerónimo que el hombre racional pierde su dignidad cuando prefiere el ayuno a la caridad o las vigilias a la integridad de sus sentidos.

3. El ayuno natural, por el que se dice que uno está en ayunas mientras no come, consiste en una pura negación y no puede considerarse acto virtuoso, como lo es, únicamente, el ayuno mediante el cual alguien se abstiene de comer por una finalidad racional. Por eso el primero se llama ayuno del que está en ayunas, mientras que el segundo se llama ayuno del que ayuna, que lo hace deliberadamente.

Artículo 2

¿Es el ayuno acto de la abstinencia?

Objeciones por las que parece que el ayuno no es un acto de la abstinencia.

1. Comentando a Mt 17,20, esta clase de demonios..., dice San Jerónimo : Es ayuno el abstenerse no sólo de alimento, sino de todos los placeres. Ahora bien: esto es propio de todas las virtudes. Por tanto, el ayuno no es acto de la abstinencia exclusivamente.

2. dice San Gregorio, en Homilia Quadragesimae, que el ayuno cuaresmal es un diezmo de todo el año. Pero el pagar los diezmos es un acto de la religión, como vimos antes (q.85, introd.). Luego el ayuno es un acto de la religión y no de la abstinencia.

3. la abstinencia es una parte de la templanza, como ya vimos (q.143 a.1; q. 146 a.1 ad 3). Ahora bien: la templanza es distinta de la fortaleza, y es propio de ésta el soportar las molestias, lo cual parece que se cumple ampliamente en el ayuno. Luego éste no es acto de la abstinencia.

Contra esto: está lo que dice San Isidoro : El ayuno consiste en vivir moderadamente y abstenerse de alimento.

Respondo: Es una misma la materia del hábito y la del acto. Por consiguiente, todo acto virtuoso sobre una determinada materia pertenece a aquella virtud que constituye el justo medio en esa materia. Pero el ayuno tiene por materia la comida, en la cual la abstinencia constituye el justo medio. Por eso es evidente que el ayuno es un acto de la abstinencia.

A las objeciones:

1. El ayuno propiamente dicho consiste en privarse de alimento. Pero, metafóricamente hablando, consiste en abstenerse de todo lo que sea nocivo, cualidad que se da en grado máximo en los pecados.

Puede también decirse que el ayuno propiamente dicho consiste en abstenerse de todas las seducciones, porque si se añade algún vicio puede convertirse en acto no virtuoso, como dijimos antes (a.1 ad 1).

2. No hay inconveniente en admitir que el acto de una virtud pertenece a otra en cuanto que se ordena a su mismo fin, como se deduce de lo ya dicho antes (q.32 a.1 ad 2; q.85 a.3). Según esto, no hay dificultad en admitir que el ayuno pertenece a la religión, a la castidad o a otra virtud cualquiera.

3. No es propio de la fortaleza, en cuanto virtud especial, sobrellevar toda clase de molestias, sino sólo aquellas que van unidas al peligro de muerte. Ahora bien: el soportar las molestias derivadas de la falta de deleites del tacto pertenece a la templanza y a sus partes. En esta dase de molestias está incluido el ayuno.

Artículo 3

¿Es el ayuno objeto de precepto?

Objeciones por las que parece que el ayuno no está sujeto a precepto.

1. No se dan preceptos sobre obras de supererogación, sino que éstas se aconsejan únicamente. Una de ellas es el ayuno. De no ser así, habría de ser guardado en todo tiempo y lugar de igual modo. Luego no es objeto de precepto.

2. quien no cumple un precepto peca mortalmente. Luego si el ayuno estuviera sujeto a precepto, todos cuantos no ayunaran pecarían mortalmente, lo cual equivaldría a poner a los hombres una gran trampa.

3. dice San Agustín en su obra De Vera Relig. : La sabiduría divina, encarnada en un hombre, el cual nos llamó a la libertad, instituyó unos pocos sacramentos sumamente salutíferos para que unieran al pueblo cristiano en una sociedad, es decir, a una multitud libre bajo un solo Dios. Ahora bien: parece que la libertad del pueblo cristiano se vería perjudicada por la multitud de preceptos, al igual que por la multitud de sacramentos, puesto que dice también San Agustín en su obra Ad Inquisitiones Ianuarii : Algunos imponen cargas serviles a nuestra religión, la cual Dios quiso que fuera libre, imponiéndole la celebración de muy pocos sacramentos. Por consiguiente, parece que el ayuno no debería ser objeto de precepto por parte de la Iglesia.

Contra esto: está el testimonio de San Jerónimo, quien dice en su Ad Lucinum hablando del ayuno: Actúe cada provincia según su prudencia y observe los preceptos de sus antepasados como leyes apostólicas. Luego el ayuno está sujeto a precepto.

Respondo: Del mismo modo que incumbe a los gobernantes de este mundo establecer preceptos legales que determinen el derecho natural sobre materias de utilidad común en cosas temporales, así también los prelados eclesiásticos pueden exigir, mediante leyes, el cumplimiento de aquellas cosas que pertenecen al bien común en el orden espiritual. Ahora bien: ya dijimos (a.1) que el ayuno es útil para borrar y para evitar la culpa y para elevar el espíritu hacia los objetos espirituales. Y cada uno, siguiendo el dictado de su razón natural, está obligado a cumplir únicamente el ayuno que le sea necesario para lograr estos fines. Por eso, el ayuno en común está sometido a un precepto de la ley natural, pero el determinar el tiempo y el modo de ayunar según la conveniencia y utilidad del pueblo cristiano está sujeto al precepto de derecho positivo, que fue establecido por los prelados eclesiásticos. Este es el ayuno de la

Iglesia y el otro el natural.

A las objeciones:

1. El ayuno, en sí mismo, no designa algo opcional, sino penal, y se convierte en opcional en cuanto que es útil para alguno. Por eso, considerado de un modo absoluto, no es necesario con necesidad de precepto; pero lo es para quien necesite de este remedio. Y dado que la mayoría de los hombres lo necesitan, bien sea porque, como se dice en Jds 3,2, todos pecamos mucho, o bien porque la carne desea en contra del espíritu, como leemos en Gál 5,17, fue conveniente que la Iglesia estableciera la observancia de algunos ayunos por parte de todos, no para imponer como precepto algo que es de supererogación, sino para determinar en particular lo que es comúnmente necesario.

2. Los preceptos dados mediante una ley común no obligan a todos por igual, sino en cuanto que son necesarios para lograr el fin que el legislador se propone. Si alguien, al no observar lo mandado, desprecia su autoridad o impide el fin que se ha propuesto, peca mortalmente. Pero si, por un motivo razonable, uno no guarda lo mandado, sobre todo en el caso en que, si el legislador mismo estuviera presente, juzgaría que no había obligación de cumplirlo, tal transgresión no constituye pecado grave. De ahí que no todos los que no cumplen totalmente los ayunos de la Iglesia pecan mortalmente.

3. San Agustín, en el lugar citado, habla de cosas que no están en la autoridad de las Sagradas Escrituras, ni se encuentran mandadas en los concilios de obispos, ni han sido corroboradas por la costumbre de la Iglesia universal. Pero los ayunos que son de precepto fueron mandados por los concilios de obispos y corroborados por la costumbre de toda la Iglesia. Además, no atentan contra la libertad del pueblo fiel, sino que más bien son útiles para impedir el ser esclavos del pecado, el cual va contra la libertad espiritual, sobre la cual leemos en Gál 5,13: Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad como pretexto para servir a la carne.

Artículo 4

¿Están todos obligados a guardar los ayunos de la Iglesia?

Objeciones por las que parece que todos están obligados a guardar los ayunos de la Iglesia.

1. Los preceptos de la Iglesia obligan como los preceptos de Dios, teniendo en cuenta Lc 10,16: El que os escucha a vosotros, me escucha a mí. Ahora bien: todos deben guardar los preceptos de Dios. Luego todos están obligados a observar los ayunos establecidos por la Iglesia.

2. parece que los más excusados del ayuno son los niños, debido a su edad. Pero los niños no están dispensados, puesto que en Jl 2,15 se dice: Santificad el ayuno. Y a continuación: traed a los pequeños y a los niños de pecho. Luego con mucha mayor razón están obligados a cumplir el ayuno todos los demás.

3. debemos anteponer lo espiritual a lo temporal y lo necesario a lo que no lo es. Pero las obras temporales tienen como finalidad un lucro temporal, e incluso la peregrinación, aunque tenga por fin un bien espiritual, no es necesaria. Por tanto, dado que el ayuno se ordena a algo espiritualmente útil y es necesario por disposición de la Iglesia, parece que el ayuno no debe dejar de guardarse por una peregrinación ni por obras corporales.

4. Más todavía: Es preferible hacer algo por propia voluntad que por necesidad, como se deduce de 2 Cor 9,7. Pero los pobres suelen ayunar por necesidad, dada su falta de alimentos. Luego, con mayor razón, habrá que ayunar

por propia voluntad.

Contra esto: está la opinión según la cual ningún justo está obligado a guardar el ayuno. En efecto, los preceptos de la Iglesia no obligan contra la doctrina de Cristo, quien dijo en Lc 5,34: Los amigos del esposo no pueden ayunar mientras el esposo está con ellos. Ahora bien: El está con todos los justos, habitando espiritualmente en ellos, según leemos en Mt 28,20: He aquí que yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos. Por tanto, los justos no están obligados a ayunar por disposición de la Iglesia.

Respondo: Como dijimos antes (1-2 q.96 a.6), los preceptos comunes se dan para bien de la comunidad. Por eso el legislador, al imponerlos, tiene en cuenta lo que sucede con más frecuencia. Y si, por un motivo especial, en algún hombre se encuentra algo que está reñido con la observancia de lo mandado, el legislador no pretende obligarle a su observancia. En esto, no obstante, hay que tener en cuenta una distinción. Si el motivo es evidente, el hombre por sí mismo puede, lícitamente, dejar de cumplir lo mandado, sobre todo si existe una costumbre en ese sentido o no se puede recurrir fácilmente al superior. Pero si el motivo es dudoso, debe recurrirse al superior, que es quien tiene autoridad para dispensar en tales casos. Esto debe cumplirse en materia de ayunos de la Iglesia, a los cuales, en general, están obligados todos, a no ser que exista un impedimento especial.

A las objeciones:

1. Los preceptos de Dios son de derecho natural, esencialmente necesarios para salvarse. Pero las disposiciones de la Iglesia no son esencialmente necesarias para la salvación, sino sólo por disposición de la Iglesia. En consecuencia, puede haber impedimentos que eximan de su cumplimiento a algunos.

2. Es evidente que en los niños existe razón para no ayunar, bien sea por su débil constitución, debido a la cual necesitan comer con frecuencia y poco cada vez, o bien porque necesitan tomar mucho alimento para crecer. Por eso, mientras están en edad de crecer, lo cual suele suceder hasta finalizar los veintiún años, no están obligados a guardar los preceptos de la Iglesia. Es conveniente, sin embargo, que incluso durante este período de crecimiento se entrenen en el ayuno, en mayor o menor proporción según su edad.

A veces, no obstante, cuando amenaza una gran tribulación, incluso los niños practican el ayuno como señal de una penitencia más profunda, así como se obligó a hacerlo a los animales, conforme leemos en Jer 3,7: Ni hombres ni animales coman ni beban.

3. En cuanto a los peregrinos y los obreros, parece conveniente distinguir: si el viaje o trabajo puede posponerse o disminuirse sin detrimento de la salud corporal y del estado externo requerido para la conservación de la vida corporal o espiritual, no deben dejar de cumplirse, por esto, los ayunos de la Iglesia. Pero si urge salir en peregrinación y hacer largas etapas o trabajar mucho, bien sea para conservar la vida corporal o por algo necesario para la vida espiritual, sin que puedan guardarse, a la vez, los ayunos de la Iglesia, no hay obligación de guardarlos, ya que no parece intención de la Iglesia, al instituir el ayuno, impedir otras causas piadosas y más necesarias. Parece, sin embargo, que en tales circunstancias ha de recurrirse a la dispensa del superior, a no ser que exista una costumbre en contra, ya que, cuando los prelados callan, se supone que consienten.

4. Los pobres que disponen de medios suficientes para una comida no

quedan dispensados de los ayunos de la Iglesia a causa de su pobreza. Parece, no obstante, que quedan dispensados de dichos ayunos los que piden limosna sin fruto, al no poder tener lo suficiente para su sustento.

5. Esas palabras del Señor pueden tomarse en tres sentidos. En primer lugar, según San Juan Crisóstomo, los discípulos, llamados amigos del novio, todavía no estaban bien preparados, por lo cual se les compara con el vestido viejo, y por eso, mientras Cristo estuviera entre ellos, era mejor animarlos con un trato suave que ejercitarlos en la austeridad del ayuno. Según esto, conviene dispensar del ayuno a los imperfectos y principiantes antes que a los más avezados y perfectos, como aparece claramente en la Glosa al salmo 130,2: como niño destetado de la madre.

Puede explicarse, en segundo lugar, como lo hace San Jerónimo, diciendo que el Señor habla, en el texto aducido, del ayuno de las antiguas observancias. Según eso, el Señor quiere dar a entender que los apóstoles, que habían de ser revestidos con la novedad de la gracia, no debían ejercitarse en las antiguas observancias.

Un tercer modo de explicarlo es el de San Agustín, que distingue un doble ayuno. Uno de ellos, el de la humildad de la tribulación, no es conveniente para los hombres perfectos, a quienes se llama amigos del novio. Por eso San Lucas dice (Lc 5,34): No pueden ayunar los amigos del novio, mientras que San Mateo (Mt 9,15) dice: No pueden llorar los amigos del novio. El segundo ayuno, el gozo de la mente inmersa en las cosas espirituales, es conveniente para los perfectos.

Artículo 5

¿Está bien determinado el tiempo del ayuno eclesiástico?

Objeciones por las que parece que no está bien determinado el tiempo del ayuno eclesiástico.

1. En Mt 4,1-2 se nos dice que Cristo empezó el ayuno después del bautismo. Pero nosotros debemos imitar a Cristo, como se nos recomienda en 1 Cor 4,16: Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo. Luego debemos practicar el ayuno inmediatamente después de la Epifanía, en la cual se celebra el bautismo de Cristo.

2. no debemos observar, en la nueva ley, los preceptos de la antigua. Ahora bien: el ayunar en determinados meses es una observancia de la antigua ley, tal como se dice en Zac 8,19: El ayuno del cuarto mes, y el ayuno del quinto, y el ayuno del séptimo, y el ayuno del décimo, se tornarán para la casa de Judá en gozo y regocijo y en festivas solemnidades. Por tanto, los ayunos dentro de unos meses concretos, que se llaman las Cuatro Témperas, no están bien establecidos por la Iglesia.

3. según San Agustín, en su libro De Consensu Evang., así como hay un ayuno de aflicción, hay también un ayuno de alegría. Pero la mayor alegría espiritual para los fieles es la que procede de la resurrección de Cristo. Luego los cincuenta días en que la Iglesia celebra solemnemente la resurrección del Señor, y en los domingos del año, en los cuales también se conmemora, deben guardarse ayunos.

Contra esto: está la costumbre generalizada de la Iglesia.

Respondo: Como dijimos antes (a.1 y 3), el ayuno cumple dos finalidades: expiar la culpa y elevar la mente a las cosas divinas. Por eso fue especialmente necesario establecer ayunos en las ocasiones en que era conveniente limpiar de pecado a los hombres y hacer que la mente de los fieles se elevara hacia Dios por

la devoción. Esto se cumple de un modo especial en el tiempo anterior a la solemnidad de la Pascua, cuando los pecados se borran mediante el bautismo, el cual se celebra solemnemente en la vigilia pascual, al recordarse la sepultura del Señor, ya que por el bautismo somos sepultados con Cristo en la muerte, según se dice en Rom 6,4. También en la fiesta de la Pascua conviene que la mente humana, por la devoción, se eleve a la gloria eterna, que Cristo inauguró al resucitar. Por eso la Iglesia decidió que se ayunara en el tiempo inmediatamente anterior a la solemnidad de la Pascua y, por la misma razón, en las vigiliias de las principales festividades, en las cuales conviene que nos preparemos para celebrarlas con devoción.

También es costumbre de la Iglesia conferir, en los cuatro trimestres del año, las órdenes sagradas, acto que recuerda la multiplicación de los siete panes para dar de comer a cuatro mil hombres (Mc 8), que representan el año del Nuevo Testamento, como dice San Jerónimo. Y para recibirlas es preciso que se preparen mediante el ayuno tanto los que van a ordenarse como todo el pueblo, para cuya utilidad se ordenan. Por eso dice Lc 6,12 que el Señor, antes de elegir a sus discípulos, se retiró al monte a orar. San Ambrosio dice al comentar este pasaje : ¿Qué conviene que hagas cuando quieres iniciar un ministerio santo, si Cristo oró antes de enviar a sus apóstoles?

En cuanto al número de días del ayuno cuaresmal, San Gregorio da tres razones para justificarlo. En primer lugar, el decálogo se perfecciona con los cuatro libros del Santo Evangelio, y el número diez multiplicado por cuatro da cuarenta. En segundo lugar, nuestro cuerpo mortal se compone de cuatro elementos, los cuales nos incitan a rebelarnos contra los preceptos del Señor contenidos en el decálogo. Por eso es conveniente que mortifiquemos nuestro cuerpo durante cuarenta días. En tercer lugar, nos esforzamos por ofrecer así a Dios la décima parte de nuestros días, puesto que, dado que el año tiene trescientos sesenta días, nos mortificamos durante treinta y seis, que son los que ayunamos en las seis semanas de Cuaresma, dando así a Dios la décima parte de nuestro año .

San Agustín añade una cuarta razón. El Creador es la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por otra parte, el número tres se acomoda bien a la criatura espiritual, pues se nos manda amar con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente. Por su parte, a la criatura visible se adapta el número cuatro, por estar compuesta de cuatro elementos: calor, frío, húmedo y seco. Así, pues, el número diez significa todo lo que existe; si se multiplica por el número cuatro, que corresponde al cuerpo que lleva a cabo el ayuno, tenemos el número cuarenta.

Los ayunos de las cuatro témporas duran tres días, debido al número de meses que cada una de ellas comprende, o bien por el número de órdenes sagradas que se confieren durante ellas.

A las objeciones:

1. Cristo no necesitó el bautismo para sí mismo, sino para recomendárnoslo a nosotros. Por eso no necesitaba ayunar antes de ir a él, sino después de él, para invitarnos a ayunar antes de nuestro propio bautismo.

2. La Iglesia no observa los ayunos de las cuatro témporas en los mismos días que los judíos ni por las mismas razones. En efecto, ellos ayunaban en julio, cuarto mes a partir de abril, que era el primer mes para ellos, porque fue entonces cuando Moisés, al bajar del monte, rompió las tablas de la ley (Ex 32,19) y cuando, según Jeremías (Jer 52,6), se destruyeron las primeras murallas de la

ciudad. Ayunaban también en el quinto mes, que nosotros llamamos agosto, mes en que, al producirse la sedición levantada por los exploradores en el pueblo, se les prohibió subir al monte (Núm 14,42). En este mismo mes tuvo lugar la quema del templo por Nabucodonosor (Jer 52,12) y, posteriormente, por Tito. En el séptimo mes, que nosotros llamamos octubre, fue asesinado Godolías y fueron dispersados los restos de Israel (Jer 41,1-10). Y en el décimo mes, que nosotros llamamos enero, el pueblo, que estaba cautivo con Ezequiel, se enteró de que el templo había sido demolido (Ez 33,21).

3. El ayuno de alegría proviene del Espíritu Santo, que es Espíritu de libertad. Por eso, dicho ayuno no debe ser objeto de precepto, y los ayunos de la Iglesia son, más bien, ayunos de aflicción, que no conviene practicar en días de alegría. Esto explica el que la Iglesia no pusiera el ayuno en todo el tiempo pascual ni los domingos. Si en esos días alguien practicara el ayuno en contra de la costumbre del pueblo cristiano, la cual, como dice San Agustín, ha de ser considerada como ley, o lo hiciera por error, como hacen los maniqueos, que creen que tal ayuno es necesario, no estaría libre de pecado, aunque el ayuno, por sí mismo, es siempre laudable, según el testimonio de San Jerónimo en su obra Ad Lucinum: ¡Ojalá pudiéramos ayunar siempre!

Artículo 6

¿Es necesario, para ayunar, hacer una sola comida?

Objeciones por las que parece que no es necesario, para ayunar, hacer una sola comida.

1. El ayuno, como dijimos antes (a.2), es un acto de la virtud de la abstinencia, la cual tiene en cuenta tanto la debida cantidad de comida como el número de comidas. Ahora bien: a los que ayunan no se les mide la cantidad de alimento. Luego tampoco ha de tenerse en cuenta el número de comidas.

2. el hombre se nutre tanto de comida como de bebida. Pero la bebida rompe el ayuno, de tal modo que no podemos recibir la Eucaristía después de haber bebido. No obstante, no está prohibido beber varias veces al día. Luego tampoco debe prohibirse, cuando se ayuna, hacer varias comidas en el día.

3. los electuarios son alimento y, sin embargo, muchos los toman, en días de ayuno, después de la comida. Luego el hacer una sola comida no es esencial al ayuno.

Contra esto: está la costumbre generalizada entre el pueblo cristiano.

Respondo: La Iglesia establece el ayuno para dominar la concupiscencia, pero conservando la naturaleza. Ahora bien: para esto parece suficiente una única comida, con la que el hombre puede cumplir con la naturaleza y, a la vez, aminorar la concupiscencia, reduciendo el número de comidas. Por eso la Iglesia ha establecido que los que ayunan hagan una sola comida al día.

A las objeciones:

1. No se puede establecer la misma cantidad de comida para todos, ya que la distinta complexión de los cuerpos hace que unos necesiten más comida que otros. Pero, como norma general, todos pueden cumplir con la naturaleza haciendo una sola comida.

2. Existe una doble clase de ayuno. Uno, el natural; es necesario para tomar la Eucaristía y se rompe con cualquier bebida, incluso con el agua, de modo que, si se toma, no puede recibirse la Eucaristía. Pero hay otro ayuno, el de la Iglesia, llamado ayuno del que ayuna, y que no se rompe sino con aquellas cosas que la Iglesia quiere prohibir al establecer el ayuno. Ahora bien: la Iglesia

no quiere prohibir el uso de la bebida, la cual contribuye a alterar el, cuerpo y a la digestión de los alimentos más que a la nutrición, aunque alimente algo. El que abuse de la bebida puede pecar y perder el mérito del ayuno, al igual que si come demasiado haciendo una única comida.

3. Los electuarios, aunque alimenten algo, no se toman principalmente como alimento, sino para ayudar a la digestión. De ahí que no quebranten el ayuno, como tampoco lo hace el tomar otras medicinas, a no ser que se tomen, fraudulentamente, en gran cantidad, como si fueran alimentos.

Artículo 7

¿Es la hora novena la mejor hora para comer los días de ayuno?

Objeciones por las que parece que la hora nona no es la mejor para comer los días de ayuno.

1. La vida en el Nuevo Testamento es más perfecta que la del Antiguo. Pero en el Antiguo Testamento ayunaban hasta la hora de vísperas, ya que en Lev 23,32 se dice: Es sábado: mortificaréis vuestras almas. Y después añade: Celebraréis vuestros sábados de víspera a víspera. Luego, con mucha mayor razón, debe guardarse el ayuno hasta la hora de vísperas en el Nuevo Testamento.

2. el ayuno establecido por la Iglesia obliga a todos. Pero no todos pueden saber con certeza cuándo es la hora nona. Por tanto, parece que el poner la hora nona no debe ser parte del precepto del ayuno.

3. el ayuno es un acto de la virtud de la abstinencia, como ya dijimos antes (a.2). Pero las virtudes morales no toman el justo medio como las demás virtudes, ya que, como se dice en II Ethic. , lo que es mucho para uno es poco para otro. Luego no debe fijarse la hora nona para los días de ayuno.

Contra esto: está lo que dice el Concilio de Calcedonia : No debe considerarse que ayunan en Cuaresma quienes comen antes del oficio de vísperas, el cual tiene lugar después de la hora nona en Cuaresma. Luego hay que ayunar hasta la hora nona.

Respondo: Como dijimos antes (a.1 y 3), el ayuno tiene como finalidad borrar y prevenir la culpa. Por ello conviene que añada algo a la costumbre común, pero sin gravar mucho a la naturaleza. Ahora bien: es costumbre común el comer hacia la hora sexta, bien porque parece que ya se ha hecho la digestión al contrarrestar el calor interior natural mediante el frío de la noche y la extensión del humor a través de los miembros, mediante la ayuda del calor del día hasta que el sol llega a su cénit, o bien porque la naturaleza del cuerpo humano necesita, a esa hora, fortalecerse contra el calor externo del aire para evitar que los humores internos se resequen. Por ello, para que la persona que ayuna experimente alguna mortificación para satisfacer sus culpas, se pone la hora nona como hora conveniente para los días de ayuno.

Por otra parte, ésa es la hora de la pasión de Cristo, que se terminó hacia la hora nona, cuando, inclinando la cabeza, entregó su alma (Jn 19,30). En efecto, los que practican el ayuno, al castigar su carne, se configuran con la pasión de Cristo según Gál 5,24: Los que son de Cristo, han crucificado su carne juntamente con los vicios y concupiscencias.

A las objeciones:

1. La vida del Antiguo Testamento se compara con la noche y la del Nuevo con el día, conforme a lo que leemos en Rom 13,12: Pasó la noche y se acercó el día. Por eso en el Antiguo Testamento se ayunaba hasta la noche, cosa que no se hace en el Nuevo.

2. Para el ayuno se requiere una hora aproximada, no exacta, ya que basta la estimación común, que sabe poco más o menos cuándo es la hora nona.

3. Un aumento módico, al igual que una pequeña sustracción, hace poco daño. Ahora bien: no media mucho tiempo entre la hora sexta, en que los hombres suelen comer, y la hora nona, que se establece para los días de ayuno. Por eso tal determinación del tiempo no puede hacer mucho daño a nadie, cualquiera que sea su naturaleza. Pero si, en algún caso, supusiera esto un grave inconveniente para alguien, sea por su edad o por alguna circunstancia similar, habría que aplicársele la dispensa o adelantarle un poco la hora.

Artículo 8

¿Es conveniente establecer que los que ayunan se abstengan de carne, huevos y lacticinios?

Objeciones por las que parece no es conveniente establecer que los que ayunan se priven de huevos y de lacticinios.

1. Ya dijimos (a.6) que se estableció el ayuno para frenar la concupiscencia de la carne. Pero el beber vino provoca esa concupiscencia más que el comer carne, pues leemos en Prov 20,1: El vino es una cosa lujuriosa. Y en Ef 5,18 se dice: No os emborrachéis con vino, porque en él está la lujuria. Luego, de igual modo que no se prohíbe, los días de ayuno, beber vino, parece que tampoco debe prohibírseles comer carne.

2. algunas clases de pescado se comen con tanto agrado como algunas carnes de animales. Pero la concupiscencia es apetito deleitable, como dijimos antes (1-2 q.30 a.1). Por tanto, en el ayuno, que se ordena a poner freno a la concupiscencia, al igual que no se prohíbe el uso de pescado, tampoco debe prohibirse el uso de carne.

3. en algunos días de ayuno hay quienes hacen uso de huevos y de queso. Luego, por el mismo motivo, se puede hacer uso de ellos en el ayuno cuaresmal.

Contra esto: está la costumbre general de los fieles.

Respondo: Como ya hicimos ver (obj.1), la Iglesia instituyó el ayuno para frenar la concupiscencia de la carne, es decir, los placeres del tacto, que tienen por objeto la comida y los placeres venéreos. Por eso la Iglesia prohibió, en el ayuno, tanto los alimentos que producen el máximo deleite como los que más excitan a lo venéreo. Tales son las carnes de los animales que viven y respiran en la tierra y los productos de los mismos, como los lacticinios, que proceden de los cuadrúpedos, y los huevos, que proceden de las aves. En efecto, dado que éstos son los alimentos que más se asemejan al cuerpo humano, son los que más contribuyen a su alimentación, y de cuya consumición queda más cantidad sobrante que puede convertirse en materia seminal, cuya multiplicación es el mayor excitante de la lujuria. Por eso la Iglesia prohibió esos alimentos en los días de ayuno.

A las objeciones:

1. En el acto de generación concurren tres elementos: el calor, el aire y los humores. Al calor contribuyen, sobre todo, el vino y otros elementos que calientan el cuerpo. A los humores contribuye, sobre todo, la ingestión de carne, la cual posee gran poder alimenticio. La alteración del calor y la multiplicación del aire pasan pronto, pero la sustancia de los humores es más duradera. Por eso, al ayunar, se prohíbe la carne más que el vino o las legumbres, que únicamente hinchan .

2. La Iglesia, al establecer el ayuno, se atiene a lo que sucede con mayor

frecuencia. Ahora bien: suele ser más agradable comer carne que pescado, aunque a veces sucede lo contrario. Por eso prohíbe el consumo de carne más que el de pescado.

3. Los huevos y laticinios están prohibidos los días de ayuno porque proceden de animales que poseen carne. Con mayor razón, pues, se les prohíbe la carne misma. De igual modo, de entre los ayunos, el más solemne es el cuaresmal, porque se guarda tanto para imitar a Cristo como para prepararnos, mediante él, a celebrar devotamente los misterios de nuestra redención. Por eso en los demás ayunos se prohíbe comer carne, y en el de cuaresma se prohíben también los huevos y los laticinios. En cuanto a los demás ayunos, existen diversas costumbres en los distintos pueblos, las cuales deben guardarse en cada caso. Por eso dice San Jerónimo al hablar del ayuno : Siga cada provincia su parecer y guarde las tradiciones de sus mayores como si fueran leyes apostólicas.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 147

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 148

Cuestión 148. La gula

Nos toca ahora tratar de la gula. Sobre ella se plantean seis preguntas:

1. ¿Es la gula un pecado?
2. ¿Es un pecado mortal?
3. ¿Es el pecado más grave?
4. ¿Cuáles son sus especies?
5. ¿Es un vicio capital?
6. ¿Qué vicios se derivan de ella?

Artículo 1

¿Es la gula un pecado?

Objeciones por las que parece que la gula no es pecado.

1. El Señor dice en Mt 15,11: Lo que entra por la boca no mancha al hombre. Ahora bien: la gula tiene por objeto los alimentos, que entran por la boca. Por consiguiente, puesto que todo pecado mancha al hombre, parece que la gula no es pecado.

2. Nadie peca en cosas que no puede evitar. Pero la gula consiste en falta de moderación en la comida, que el hombre no puede evitar, puesto que dice San Gregorio en XXX Moral. : En el acto de comer, el placer está tan mezclado con la necesidad que no sabemos qué parte corresponde a cada uno. Y San Agustín dice en X Confesiones : ¿Quién hay, Señor, que no coma un poco más de lo necesario? Luego la gula no es pecado.

3. en todo género de pecado, el primer movimiento es pecado. Pero el primer movimiento de apetencia del alimento no es pecado, puesto que, de serlo, el hambre y la sed serían también pecado. Por tanto, la gula no es pecado.

Contra esto: está lo que dice San Gregorio en XXX Moral. : Es imposible librar la batalla espiritual si no se vence antes a este enemigo interior, que es la gula. Pero el enemigo interior del hombre es el pecado. Luego la gula es pecado.

Respondo: No es gula toda apetencia de comer o beber, sino sólo la desordenada. Y llamamos apetencia desordenada a la que se aparta del orden de la razón, en el cual consiste el bien de la virtud moral. Por eso llamamos pecado a lo que se opone a la virtud. Así, es evidente que la gula es pecado .

A las objeciones:

1. Lo que entra en el hombre como alimento no lo mancha espiritualmente por su sustancia y naturaleza. Pero los judíos (contra los cuales habla el Señor) y los maniqueos sostenían que algunos alimentos hacían impuro al hombre por su misma naturaleza. Por otra parte, el excesivo apego a los alimentos mancha espiritualmente al hombre.

2. Como dijimos arriba (In corp.), el vicio de la gula no consiste en la sustancia del alimento, sino en deseo del mismo no regulado por la razón. Por ello, si alguno se excede en la cantidad de alimento, no por deseo del mismo, sino por creer que es necesario, no podemos decir que esto sea gula, sino falta de cálculo. Y sólo comete pecado de gula quien se excede en la cantidad de comida conscientemente, llevado por el placer producido por los alimentos.

3. Hay dos clases de apetito. Uno es el natural, propio de las potencias del alma vegetativa, en las cuales no cabe el vicio, puesto que no pueden someterse a la razón. De ahí que la potencia apetitiva sea distinta de la retentiva, de la digestiva y de la expulsiva, y a dicha potencia vegetativa pertenecen el hambre y la sed. Existe otro apetito, el llamado sensitivo, y la gula consiste en el deseo desordenado del mismo. Por eso el primer movimiento de gula lleva consigo un

desorden en el apetito sensitivo, en el cual se da pecado.

Artículo 2

¿Es la gula pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la gula no es pecado mortal.

1. Todo pecado mortal se opone a un precepto del decálogo, lo cual no parece darse en la gula. Luego no es pecado mortal.

2. todo pecado mortal se opone a la caridad, como se deduce de lo dicho antes (q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5). Pero la gula no se opone a la caridad ni al amor de Dios ni del prójimo. Por tanto, no es pecado mortal.

3. dice San Agustín en el sermón De Purgatorio : Siempre que alguno toma más alimento y bebida de lo que necesita, sepa que comete pecados pequeños. Como en esto consiste, precisamente, la gula, sigúese que ésta se cuenta entre los pecados pequeños, es decir, no es pecado mortal.

Contra esto: está lo que dice San Gregorio en XXX Moral. : Cuando manda la gula, los hombres pierden todo aquello en lo que se han comportado bien, y si no se domina el vientre, éste mata todas las virtudes. Ahora bien: sólo el pecado mortal mata la virtud. Luego la gula es pecado mortal.

Respondo: Como ya dijimos (a.1), el vicio de la gula consiste propiamente en un deseo desordenado. El orden de la razón que modera la concupiscencia puede tomarse en un doble sentido. En primer lugar, en cuanto a los medios, cuando éstos no son proporcionados al fin. En segundo lugar, en cuanto al mismo fin, cuando la concupiscencia aparta al hombre del fin debido. Por eso, si consideramos el desorden del deseo en la gula como algo que aparta del fin último, en ese caso la gula será pecado mortal. Esto sucede cuando el hombre toma el deleite propio de la gula como fin que le hace despreciar a Dios, por estar dispuesto a obrar en contra de los preceptos divinos con tal de conseguir este deleite. Pero si el vicio de la gula se da únicamente en los medios, por desear en exceso los deleites de los alimentos, sin obrar, por ello, en contra de la ley divina, entonces es pecado venial.

A las objeciones:

1. El vicio de la gula es pecado mortal en cuanto que aparta del fin último. Bajo este aspecto se opone, en cierto modo, al precepto de la santificación del sábado, día en que debemos descansar en el fin último. En efecto, no todos los pecados mortales se oponen directamente a los preceptos del decálogo, sino sólo aquellos que llevan consigo alguna injusticia, ya que los preceptos del decálogo regulan de un modo especial la justicia y sus partes, como dijimos antes (q.122 a.1).

2. En cuanto que aparta del fin último, la gula se opone al amor de Dios, el cual debemos escoger como fin último por encima de todo. Así considerada, la gula es pecado mortal.

3. Hay que entender las palabras de San Agustín como aplicadas a la gula en cuanto que sólo lleva consigo un desorden respecto de los medios.

4. Puede decirse que la gula mata las virtudes no tanto por sí misma cuanto por los vicios que se derivan de ella, ya que San Gregorio dice en su Pastoralis : Cuando el estómago es víctima de la glotonería, la lujuria mata las virtudes del alma.

Artículo 3

¿Es la gula el pecado más grave?

Objeciones por las que parece que la gula es el pecado más grave.

1. La gravedad del pecado se mide por la magnitud del castigo. Ahora bien: el pecado de gula merece un castigo severísimo, ya que San Juan Crisóstomo, comentando el texto de Ez 16,49: Mira cuál fue la iniquidad de Sodoma, tu hermana: tuvo hartura de pan..., dice: La codicia del estómago expulsó del paraíso a Adán; también ella provocó el diluvio en tiempo de Noé. Luego el pecado de gula es el más grave.

2. en todo orden de cosas, la gula es lo más importante. Ahora bien: la gula es causa de otros pecados, ya que, al comentar el salmo 135,10: Al que hirió a los primogénitos de Egipto, dice la Glosa: Lujuria, concupiscencia y soberbia son producidas por el vientre. Luego la gula es el pecado más grave.

3. después de Dios, el hombre debe amarse a sí mismo más que a nada, como ya dijimos antes (q.26 a.4). Pero el hombre se hace daño a sí mismo por medio de la gula, ya que, según leemos en Eclo 37,34, muchos murieron a causa de la crápula. Por consiguiente, la gula es el pecado más grave, al menos después de los pecados contra Dios.

Contra esto: está el hecho de que los pecados carnales, entre los que se encuentra la gula, llevan consigo una culpa menor, según San Gregorio.

Respondo: Puede considerarse la gravedad de un pecado bajo un triple aspecto. En primer lugar, y ante todo, por la materia en la que se peca. En este sentido, los pecados más graves son los que se cometen contra las cosas divinas. Y así considerado, el vicio de la gula no es el más grave, puesto que tiene por objeto la sustentación del cuerpo. En segundo lugar, podemos considerarlo por parte del que peca, y entonces el pecado de gula pierde más gravedad, sea porque se trata de la necesidad de tomar alimento o por la dificultad que supone el conocer y moderar lo que conviene en esta materia. En tercer lugar, por parte de los efectos, el pecado de gula tiene cierta gravedad, en cuanto que de él se derivan otros varios.

A las objeciones:

1. Esas penas se refieren, más que a la misma gula, a los vicios derivados de ella o a su raíz. En efecto, el primer hombre fue expulsado del paraíso a causa de la soberbia, de la cual pasó a la gula. En cuanto al diluvio y al castigo de Sodoma, fueron penas impuestas por los pecados de lujuria, derivados de la gula.

2. Se trata de pecados producidos por la gula. Además, la causa no es necesariamente lo más importante, a no ser que se trate de causas esenciales. Pero la gula no es causa esencial, sino accidental y ocasional, de estos vicios.

3. El que comete pecado de gula no pretende hacer daño a su cuerpo, sino deleitarse en la comida, y es accidental, y no afecta directamente a la gravedad de la gula el que se siga algún daño para el cuerpo. Ahora bien: la culpa se agrava en caso de que, por tomar alimentos sin moderación, se siga algún daño para el cuerpo.

Artículo 4

¿Están bien señaladas las especies de gula?

Objeciones por las que parece que las partes de la gula están mal señaladas por San Gregorio, quien en XXX Moral. dice: La gula nos tienta de cinco maneras: nos hace adelantar la hora, exige manjares exquisitos, pide manjares preparados con excesivo esmero, rebasa los límites en la cantidad y despierta una voracidad sin límites. Todo ello se resume en estas palabras: de prisa, manjar exquisito, con exceso, con voracidad y con excesivo esmero.

1. . Las formas de gula que acabamos de ver se diversifican por las

circunstancias. Pero éstas no cambian la especie, puesto que son accidentes de los actos. Por tanto, estas formas de gula no dan lugar a distintas especies de gula.

2. el lugar, al igual que el tiempo, es una circunstancia. Por tanto, si distinguimos especies de gula teniendo en cuenta el tiempo, parece que debemos hacerlo también con el lugar y otras circunstancias.

3. la templanza tiene en cuenta las circunstancias; pero también lo hacen las demás virtudes morales. Ahora bien: en los vicios opuestos a éstas no se distinguen especies por razón de las distintas circunstancias. Luego tampoco se distinguen en la gula.

Contra esto: está el testimonio de San Gregorio .

Respondo: Como ya dijimos (a.1), la gula lleva consigo una tendencia desordenada a tomar comida. Ahora bien: en el acto de comer se distinguen dos partes: el alimento que se toma y el acto de tomarlo. Por ello, puede haber desorden en el deseo bajo un doble aspecto. En primer lugar, respecto del alimento que se toma. En cuanto a la clase o sustancia del alimento, lo deseamos bueno, estimable; en cuanto a su calidad, exigimos una preparación demasiado esmerada; en cuanto a la cantidad, nos excedemos comiendo demasiado. En segundo lugar, podemos considerar el desorden del deseo en el mismo acto de tomar el alimento; haciéndolo de prisa, es decir, adelantando la hora de tomarlo, o con voracidad, es decir, no observando la debida moderación en el comer.

San Isidoro reduce a una las primeras especies, diciendo que el tragón se excede en la sustancia, en la cantidad, en el modo y en el tiempo de comer.

A las objeciones:

1. El no atenerse a las diversas circunstancias da origen a varias especies de gula debido a los motivos diversos, que dan lugar a las distintas virtudes morales. En efecto, si se buscan manjares exquisitos, se excita la concupiscencia respecto de la sustancia misma del alimento; pero cuando se acelera el tiempo, la concupiscencia se desordena por la impaciencia en la demora. Esto mismo sucede en los demás casos.

2. Ni en lugar ni en las otras circunstancias se halla un motivo distinto relacionado con la comida que dé lugar a una distinta especie de gula.

3. Cuando, en los vicios, las distintas circunstancias dan lugar a motivos distintos, es necesario tomar las distintas especies de vicios según estas diversas circunstancias. Pero esto no sucede siempre así, como dijimos (1-2 q.72 a.9).

Artículo 5

¿Es la gula un vicio capital?

Objeciones por las que parece que la gula no es un vicio capital.

1. Llamamos vicios capitales a aquellos de los que se derivan otros como de su fin. Pero el alimento, objeto de la gula, no es fin, ya que no se busca en sí mismo, sino en orden a la nutrición del cuerpo. Luego la gula no es un vicio capital.

2. parece que el vicio capital posee cierta relevancia dentro del género de pecado. Pero esto no se cumple en la gula, que parece pertenecer a la clase ínfima de pecado, puesto que está muy cerca de las exigencias de la naturaleza. Por consiguiente, no parece que sea vicio capital.

3. el pecado consiste en apartarse de un bien honesto para seguir un bien útil a la vida presente o agradable a los sentidos. Pero se asigna un solo vicio capital, la avaricia, a los bienes útiles. Por tanto, parece que debe asignarse

también un único vicio capital a todos los placeres. Este vicio es la lujuria, más grave que la gula y cuyo objeto son deleites más fuertes. Por consiguiente, la gula no es un vicio capital.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio, en XXX Moral. , incluye a la gula entre los vicios capitales .

Respondo: Como ya dijimos antes (1-2 q.84 a.3.4), se llama vicio capital a un vicio que da lugar a otros vicios como causa final de los mismos, es decir, en cuanto que tiene un fin tan deseable que, llevados por el deseo del mismo, los hombres se sienten atraídos a pecar de diversos modos. Ahora bien: un fin se hace muy apetecible cuando posee alguna de las condiciones de la felicidad, la cual es apetecible por naturaleza. Y uno de los elementos esenciales a la felicidad es el deleite, como queda demostrado en I Ethic. y X. Por eso es correcto incluir entre los vicios capitales a la gula, que se ocupa de los deleites del tacto, que son muy importantes entre los deleites.

A las objeciones:

1. El alimento se ordena a otro objeto como a su fin. Pero dado que ese fin, la conservación de la vida, es sumamente apetecible, puesto que la vida no puede conservarse sin el alimento, sigúese que éste es también sumamente apetecible, y a él se ordena casi todo el trabajo del hombre, conforme a lo que dice Ecl 6,7: Todo el trabajo del hombre es para su boca.

Sin embargo, parece que la gula se ocupa de los deleites de los alimentos más que de los alimentos mismos. Por eso, como dice San Agustín en De Vera Relig. , los que no estiman la salud del cuerpo prefieren comer --en lo cual está el deleite- antes que saciarse, aunque la finalidad de ese deleite es apagar el hambre y la sed.

2. El fin que se busca en el pecado hay que juzgarlo bajo su aspecto de conversión, pero su gravedad proviene del aspecto de aversión. Por eso no parece necesario el que un vicio capital, por tener un fin sumamente apetecible, tenga también suma gravedad.

3. Lo que agrada es apetecible por sí mismo. Por eso se asignan dos vicios capitales, gula y lujuria, según la diversidad del objeto deleitable. En cambio, lo útil no es apetecible por sí mismo, sino en cuanto que se ordena a otro fin. Por eso parece que en todos los objetos que poseen esa cualidad de útil existe una sola razón que los hace apetecibles y, por consiguiente, se les asigna un solo vicio capital.

Artículo 6

¿Es correcto asignar cinco hijas a la gula?

Objeciones por las que parece que no están bien señaladas cinco hijas de la gula, a saber: alegría boba, bufonería, inmundicia, locuacidad y ceguera mental.

1. . La alegría boba es fruto de cualquier pecado, según leemos en Prov 2,14: Se gozan en hacer el mal y se huelgan en la perversidad del vicio. Igualmente la ceguera mental se encuentra en todo pecado, según dice Prov 14,22: Se equivocan quienes obran mal Luego es incorrecto considerarlas hijas de la gula.

2. la inmundicia, que acompaña tantas veces a la gula, parece reducirse al vómito, según leemos en Is 28,8: Las mesas están todas llenas de vómitos de inmundicias. Pero esto no parece ser pecado, sino más bien pena o incluso una cosa útil y aconsejable, conforme a lo que se dice en Eclo 31,25: Si te viste

obligado a comer demasiado, levántate, vomita, y te sentirás aliviado. Luego la inmundicia no debe considerarse como hija de la gula.

3. San Isidoro considera a la bufonería como hija de la lujuria y no de la gula. Por tanto, no debe ponerse entre las hijas de la gula.

Contra esto: está que San Gregorio, en XXXI Moral. , enumera estas hijas de la gula.

Respondo: Como ya dijimos (a.1), la gula se ocupa del deleite inmoderado en la comida y la bebida. Por tanto, han de considerarse hijas de ella los vicios que son fruto de ese deleite inmoderado. Estos pueden considerarse por parte del alma y del cuerpo. Por parte del alma podemos verlas bajo un doble aspecto. En primer lugar, por orden a la razón, cuya agudeza se embota por la falta de moderación en la comida y la bebida. Aquí queda incluida la ceguera mental, fruto de la fumosidad de los alimentos, que llegan a perturbar a la inteligencia, mientras que, en el extremo opuesto, la abstinencia favorece la agudeza de percepción, según se dice en Ecl 2,3: pensé en liberar mi carne del poder del vino para elevar mi alma hasta la sabiduría. En segundo lugar, por orden al apetito, que sufre múltiples desarreglos a causa de la falta de moderación en la comida y la bebida una vez adormecida la razón, que es la que dirige. Bajo este aspecto queda incluida la necia alegría, ya que todas las otras pasiones desordenadas dicen orden a la alegría y la tristeza, tal como leemos en II Ethic. . Esto mismo se expresa en Ecd 3,20: El vino hace creer que todo es seguridad y gozo. En tercer lugar, en cuanto a la abundancia de palabra, se incluye la locuacidad, porque, como dice San Gregorio en su Pastoral , si los dominados por la gula no fueran tan locuaces, el rico que se ocupaba diariamente en festines espléndidos no tendría la lengua tan inflamada por el fuego. En cuarto lugar, en orden al acto mismo desordenado, se incluye la bufonería, es decir, la alegría tonta de la ausencia de razón, la cual, del mismo modo que no puede evitar las palabras, tampoco puede evitar los gritos externos. Por eso, al comentar el pasaje de Ef palabras necias y ridículas, dice la Glosa : Es lo que los necios llaman bufonería, es decir, la jocosidad, la que provoca la risa. Ambos pueden referirse, no obstante, a las palabras por las que suele pecarse, bien porque son superfluas, como sucede en la locuacidad, o porque no son honestas, como en la bufonería.

Por parte del cuerpo suele incluirse la inmundicia. Esta puede tomarse como emisión desordenada de cualquier superfluidad, o, de modo especial, en cuanto a la emisión de semen. De ahí que al comentar Ef 5,3, la fornicación y toda clase de inmundicia..., diga la Glosa : Es decir, cualquiera incontinencia libidinosa.

A las objeciones:

1. La alegría, que es fruto del pecado o de su fin, acompaña a todo pecado, sobre todo si es habitual. Pero la alegría indefinida, que aquí se llama necia, nace principalmente de tomar comidas o bebidas en exceso. Hemos de decir también que el embotamiento de los sentidos para elegir suele encontrarse en todo pecado. Pero el embotamiento de los sentidos sobre las verdades especulativas procede principalmente de la gula, por la razón ya apuntada (In corp.).

2. Si bien es útil vomitar después de comer en exceso, es un vicio el tener que someterse a ello porque se ha abusado de la comida o de la bebida. Sin embargo, el vómito es necesario, a veces, por prescripción médica, como remedio para alguna enfermedad.

3. La bufonería procede ciertamente del acto de la gula; pero no del acto de lujuria, sino del deseo del mismo. Por eso puede pertenecer a ambos vicios.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 148

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 149

Cuestión 149. La sobriedad

Pasamos ahora a estudiar la sobriedad y su vicio opuesto: la embriaguez (q.150).

Sobre la sobriedad se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Cuál es su materia propia?
2. ¿Es una virtud especial?
3. ¿Es lícito el uso del vino?
4. ¿A quiénes conviene, principalmente, ser sobrios?

Artículo 1

¿Es la bebida el objeto de la sobriedad?

Objeciones por las que parece que no es la bebida el objeto de la sobriedad.

1. Dice Rom 12,3: No saber por encima de lo que conviene saber, sino saber con sobriedad. Por tanto, la sobriedad se ocupa de la sabiduría, y no sólo de la bebida.

2. en Sab 8,7 se dice, de la sabiduría de Dios, que enseña la sobriedad, la justicia y la virtud, tomando la sobriedad como templanza. Pero la templanza no se ocupa sólo de la bebida, sino del alimento y de los placeres venéreos. Luego la sobriedad no tiene como único objeto la bebida.

3. la palabra sobriedad parece haber sido tomada de observar la medida. Ahora bien: debemos guardar una cierta medida en todo lo referente a nosotros. Por eso se dice en Tit 2,12: Vivarnos sobria, justa y piadosamente. Y la Glosa comenta : Sobriamente, en nosotros. Y 1 Tim 2,9 dice: Las mujeres, en hábito honesto, adornándose con recato y sobriedad. Por eso parece que la sobriedad se refiere no sólo al interior, sino a las cosas referentes al ornato exterior. Luego la bebida no es el objeto propio de la sobriedad.

Contra esto: está Eclo 31,32: El vino fortalece si se bebe con sobriedad.

Respondo: Las virtudes que reciben el nombre de una cualidad general a toda virtud reclaman para sí, de un modo específico, aquella materia en la que es sumamente difícil y útil conservar su condición. Así, la fortaleza reclama los peligros de muerte y la templanza los deleites del tacto. Ahora bien: la palabra sobriedad se deriva de medida. Al decir que alguien es sobrio indicamos que guarda una medida. Por eso la sobriedad se apropia, de un modo específico, una materia en la cual es sumamente laudable el observar una medida, cual es la bebida alcohólica. En efecto, el uso de la bebida con moderación es muy saludable, mientras que el exceso en ella hace mucho daño, porque impide el uso de la razón más incluso que el exceso en la comida. Por eso leemos en Eclo 31,37-38: Alegría del corazón y bienestar del alma es el vino tomado con sobriedad; dolor de cabeza, amargura e ignominia es el vino bebido con exceso. Por ello, la sobriedad se ocupa especialmente de la bebida, no de cualquier bebida, sino de la que, por sus cualidades espirituosas, puede trastornar la cabeza, como son el vino y todas las demás bebidas inebriantes. En cambio, si tomamos la sobriedad en sentido genérico, puede aplicarse a cualquier materia, exactamente igual que dijimos antes sobre la fortaleza y la templanza (q.123 a.2; q.141 a.2).

A las objeciones:

1. De igual modo que decimos que el vino material embriaga el cuerpo, así también, en sentido metafórico, se dice que la sabiduría es una bebida embriagadora porque atrae al alma con su deleite, según leemos en el salmo 22,5:

¡Qué bella es mi copa embriagadora! Y por eso se habla, por paralelismo, de una cierta sobriedad en la contemplación de la sabiduría.

2. Todo lo relativo a la sobriedad es necesario para la vida presente, y su exceso es malo. Por eso conviene observar una cierta medida en todos los órdenes, lo cual es misión de la sobriedad. De ahí que, bajo el nombre de sobriedad, se designe a la templanza. Pero un pequeño exceso en la bebida es más perjudicial que en otras materias, y por ello la sobriedad se ocupa especialmente de la bebida.

3. Aunque se requiere una cierta medida en todos los órdenes, no siempre se llama sobriedad, sino sólo en aquellas materias en las que la medida es necesaria.

Artículo 2

¿Es la sobriedad, en sí misma, una virtud especial?

Objeciones por las que parece que la sobriedad no es, en sí misma, una virtud especial.

1. La abstinencia se ocupa de la comida y la bebida. Pero no hay una virtud específica que se ocupe de la comida. Luego tampoco es una virtud específica la sobriedad, que se ocupa de la bebida.

2. la abstinencia y la gula tienen por objeto los deleites del tacto en cuanto sensación de alimento. Ahora bien: ambas, comida y bebida, son alimento, puesto que el animal necesita alimento seco y húmedo. Luego la sobriedad, que se ocupa de la bebida, no es una virtud específica.

3. así como en el orden de la nutrición distinguimos entre comida y bebida, así también existen distintas clases de comida y de bebida. Por ello, si la sobriedad fuera por sí misma una virtud específica, parece que sería necesaria la existencia de una virtud específica para cualquier diferencia de bebida o comida, lo cual no puede admitirse. Por tanto, parece que la sobriedad no es una virtud específica.

Contra esto: está el hecho de que Macrobio dice que la sobriedad es una parte especial de la templanza.

Respondo: Como ya dijimos (q.146 a.2; cf. q.123 a.12; q.136 a.1; q.141 a.3), es propio de toda virtud moral conservar el bien racional contra los obstáculos que pueden impedirlo. Por eso, dondequiera que exista un especial impedimento para la razón, conviene que exista una virtud específica que lo supere. Ahora bien: el uso de la bebida inebriante puede impedir el uso de la razón de un modo especial en cuanto con su fumosidad perturba al cerebro. De ahí que se requiera una virtud específica que quite ese impedimento, y tal virtud es la sobriedad.

A las objeciones:

1. Tanto la comida como la bebida pueden impedir el bien de la razón, atrayéndola mediante el placer inmoderado, y para evitarlo está la abstinencia. Pero la bebida alcohólica lo hace de un modo especial, como dijimos (In corp.). Por eso requiere una virtud especial.

2. La virtud de la abstinencia no se ocupa de la comida y bebida en cuanto que alimentan, sino en cuanto que pueden impedir el uso de la razón. Por eso no es preciso establecer una virtud especial que se ocupe de ellas en cuanto elementos nutritivos.

3. Todas las bebidas alcohólicas impiden el recto uso de la razón de igual modo. De ahí que esa diversidad de bebidas sea materia accidental para la virtud,

y no se originen diversas virtudes por esta diversidad de bebidas. Este argumento vale también para la diversidad de manjares.

Artículo 3

¿Es totalmente ilícito el uso del vino?

Objeciones por las que parece que el uso del vino es totalmente ilícito.

1. Nadie puede estar en gracia sin la sabiduría, pues en Sab 7,28 se dice: Dios a nadie ama sino al que mora con la sabiduría. Y más adelante (9,19) dice: Mediante la sabiduría fueron salvos todos los que te agradaron desde el principio. Ahora bien: el uso del vino impide la sabiduría, ya que dice Ecl 2,3: Me propuse apartar mi carne del vino, mientras daba mi mente a la sabiduría. Luego es siempre ilícito beber vino.

2. el Apóstol dice en Rom 14,21: Bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer nada en que tu hermano tropiece, o se escandalice, o flaquee. Pero dejar de practicar el bien de la virtud y escandalizar a los hermanos son vicios. Luego el uso del vino es ilícito.

3. dice San Jerónimo : El vino y la carne fueron permitidos tras el diluvio; pero Cristo vino al fin de los tiempos y restituyó las cosas a su estado primitivo. Luego parece que, bajo la ley cristiana, es ilícito el uso del vino.

Contra esto: está lo que dice el Apóstol en 1 Tim 5,23: No bebas agua sola, sino mezcla un poco de vino por el mal de estómago y tus frecuentes enfermedades. Y Eclo 31,36 dice: Alegría del corazón y bienestar del alma es el vino bebido con moderación.

Respondo: Ningún manjar ni bebida son ilícitos por sí mismos, ya que el Señor dice en Mt 15,11: Nada de lo que entra por la boca mancha al hombre. Luego el beber vino, en sí mismo, no es ilícito. Ahora bien: puede hacerse ilícito accidentalmente, bien sea por la disposición de quien lo bebe, que resulta fácilmente afectado por él, o bien porque ha hecho voto de no beberlo, o por el modo de beberlo, si se excede en la cantidad. También podría resultar malo el beberlo cuando sirve de escándalo a otros.

A las objeciones:

1. Hay un doble modo de poseer la sabiduría. En primer lugar, de un modo amplio, en cuanto suficiente para salvarse. En este sentido no es necesario, para poseerla, abstenerse totalmente del vino, sino del uso inmoderado del mismo. En segundo lugar, para alcanzar un cierto grado de perfección. En este sentido, algunos deben abstenerse del vino totalmente para poseer la sabiduría de un modo perfecto, según el modo de ser de algunas personas y lugares.

2. El Apóstol no dice que sea bueno, sin más, abstenerse del vino, sino en el caso de que alguien se escandalice.

3. Cristo quiere apartarnos de algunas cosas como totalmente ilícitas y de otras en cuanto que impiden la perfección. En este sentido aparta a algunos del vino para que se dediquen a la perfección, al igual que los aparta de las riquezas y de otras cosas semejantes.

Artículo 4

¿Es más necesaria la sobriedad en las personas mayores?

Objeciones por las que parece que la sobriedad se requiere de un modo especial en las personas mayores.

1. La ancianidad da al hombre cierta preeminencia, de ahí que se deba a los ancianos honor y reverencia, según leemos en Lev 19,32: Alzate ante una cabeza blanca y honra la persona del anciano. Ahora bien: el Apóstol dice que

hay que exhortar a los ancianos, de modo especial, a que sean sobrios, según nos dice en Tit 2,2: Los ancianos, que sean sobrios. Luego la sobriedad es especialmente necesaria en las personas más eminentes.

2. el obispo ocupa el grado más preeminente en la Iglesia. Pero el Apóstol les recomienda la sobriedad en 1 Tim 3,2: Conviene que el obispo sea irreprochable, marido de una sola mujer, sobrio, prudente... Luego la sobriedad es exigida, de un modo especial, a las personas más importantes.

3. la sobriedad lleva consigo el abstenerse del vino. Pero el vino se prohíbe a los reyes, que ocupan el lugar principal en la escala social, y se permite a quienes se hallan en estado de abatimiento, según dice Prov 31,4: No des vino a los reyes. Y más adelante: Dad sidra a los que están tristes y vino a los que están abatidos. Por tanto, es necesaria la sobriedad en las personas más importantes.

Contra esto: está lo que dice el Apóstol en 1 Tim 3,11: También las mujeres deben ser honorables, sobrias... Y Tit 2,6 dice: Asimismo, a los jóvenes exhortalos a ser sobrios.

Respondo: Toda virtud es un hábito con una doble relación: por una parte, a los vicios contrarios, excluyéndolos, y a las concupiscencias, frenándolas; por otra, al fin al que conduce. Así, pues, una virtud puede ser necesaria en una persona por un doble motivo. Primero, porque siente una inclinación mayor hacia las concupiscencias, la cual ha de ser frenada por la virtud, y hacia los vicios que son suprimidos por ella. En este sentido, la sobriedad es sumamente necesaria en los jóvenes y en las mujeres: en los primeros se da un mayor deseo del deleite, debido al ardor de su edad, y en las segundas no hay suficiente vigor mental para resistir a la concupiscencia. Por eso, según Máximo Valerio, las mujeres romanas no bebían vino.

En segundo lugar, la sobriedad es más necesaria en algunas personas para realizar sus propias acciones. El vino, por su parte, si se toma sin moderación, impide el funcionamiento de la razón. Por eso se recomienda la sobriedad, de un modo especial, a los ancianos, cuya inteligencia conviene que esté despierta para enseñar a los demás; a los obispos y demás miembros de la Iglesia, que deben realizar su labor espiritual con una mente devota, y a los reyes, que deben gobernar a su pueblo sabiamente.

A las objeciones: es evidente por lo expuesto.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 149

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 150

Cuestión 150. La embriaguez

Viene a continuación el tema de la embriaguez. Sobre ella se plantean cuatro preguntas, a saber:

1. ¿Es pecado la embriaguez?
2. ¿Es pecado mortal?
3. ¿Es el más grave de los pecados?
4. ¿Exime de pecado?

Artículo 1

¿Es pecado la embriaguez?

Objeciones por las que parece que la embriaguez no es pecado.

1. A todo pecado se opone otro pecado: a la timidez, la audacia; a la pusilanimidad, la presunción. Ahora bien: no hay ningún pecado que se oponga a la embriaguez. Luego ésta no es pecado.

2. todo pecado es voluntario. Pero nadie quiere estar borracho, porque nadie quiere verse privado del uso de la razón. Por tanto, la embriaguez no es pecado.

3. todo aquel que es causa del pecado de otro, peca también él. Luego si la embriaguez fuera pecado, pecarían todos aquellos que invitan a otros a tomar una bebida con la cual se emborrachan. Pero esto parece demasiado duro.

4. Más todavía: todo pecado ha de ser corregido. Pero no se da ningún correctivo a los que están ebrios, pues dice San Gregorio : Debe dejárseles benévolamente seguir su inclinación, no vayan a hacerse peores si se les aparta de su costumbre. Luego la embriaguez no es pecado.

Contra esto: está lo que dice el Apóstol en Rom 13,13: No viviendo en comilonas y borracheras.

Respondo: Podemos considerar la embriaguez bajo dos aspectos. Primero, en cuanto que significa la falta de control sobre la razón, que sobreviene al hombre como consecuencia de haber bebido excesivamente. Tomada así, la embriaguez no indica culpa, sino la pena que se sigue de una culpa. En segundo lugar, la embriaguez puede designar el acto por el que el hombre llega a ese estado, que puede causar la embriaguez de un doble modo. Primero, por la excesiva fuerza del vino, a la cual está ajeno el que lo bebe. En este sentido, la embriaguez puede darse sin pecado, sobre todo si no se debe a la negligencia del hombre, como parece que sucedió a Noé, tal como leemos en Gén 9,21. Puede darse la embriaguez, en segundo lugar, como consecuencia del excesivo deseo y uso del vino. En este caso, la embriaguez es pecado, y pertenece a la gula como una especie a su género, porque la gula se divide en comilonas y borracheras y embriaguez, todas prohibidas por el Apóstol en el texto aducido (Rom 16,3).

A las objeciones:

1. Como dice el Filósofo en III Ethic. , la insensibilidad, que se opone a la templanza, no es muy frecuente. Por consiguiente, tanto ella como todas sus especies que se oponen a las diversas especies de intemperancia carecen de nombre. Y también carece de nombre el vicio que se opone a la embriaguez. Sin embargo, si alguien se abstuviera del vino tanto que hiciera mucho daño a la naturaleza, no estaría exento de pecado.

2. La objeción se basa en el efecto derivado, que es involuntario. Pero es voluntario el uso inmoderado del vino, en lo cual consiste la razón de pecado.

3. Así como el que se emborracha está exento de pecado si no conoce la fuerza del vino, del mismo modo el que invita a otro a beber no incurre en

pecado si no sabe que la condición del que bebe es tal que se emborracha con esa bebida. Pero si no existe tal ignorancia, ninguno de los dos está exento de pecado.

4. A veces conviene no corregir al pecador para evitar males mayores, como dijimos antes (q.33 a.6). Por eso dice San Agustín en la carta Ad Aurelium Episcopum , hablando de las comilonas y borracheras: Estas cosas creo que no se quitan con aspereza, con dureza ni por la fuerza, sino enseñando más bien que mandando, aconsejando más bien que amenazando. De este modo hay que obrar cuando son muchos los pecadores, mientras que hay que usar la severidad cuando los pecadores son pocos.

Artículo 2

¿Es la embriaguez pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la embriaguez no es pecado mortal.

1. San Agustín, en su sermón De Purgatorio , dice que la embriaguez es pecado mortal si es continua. Pero la continuidad es una circunstancia que no conduce a otra especie de pecado, y así no puede agravar hasta el infinito, de modo que convierta un pecado venial en mortal, como se deduce de lo dicho (1-2 q.88 a.5). Luego si la embriaguez no es pecado mortal por otro capítulo, tampoco lo será por esta circunstancia.

2. San Agustín, en el mismo sermón , dice: Cada vez que uno toma más comida o bebida de la necesaria, sepa que comete un pecado pequeño. Ahora bien: los pecados pequeños son los veniales. Luego la embriaguez, consecuencia de beber sin moderación, es pecado venial.

3. ningún pecado mortal puede justificarse por razones médicas. Pero algunos beben más de lo debido por consejo médico, para luego purgarse mediante el vómito. Pero este exceso de bebida también da lugar a la embriaguez. Luego ésta no es pecado mortal.

Contra esto: está lo que dicen los Cánones de los Apóstoles : El obispo o presbítero que se dé al juego o a la borrachera, o abandone su cargo o sea depuesto. En cuanto al subdiácono, lector o cantor que haga eso, abandone su cargo o sea privado de la comunión. Hágase lo mismo con el laico. Ahora bien: tales penas sólo se aplican en caso de pecado mortal. Luego la embriaguez es pecado mortal.

Respondo: El pecado de embriaguez consiste, como dijimos antes (a.1), en el uso y la apetencia del vino sin moderación. Esto puede suceder de tres modos. En primer lugar, cuando uno no sabe que la bebida es inmoderada y capaz de emborrachar, en cuyo caso puede darse la embriaguez sin existir pecado, tal como ya dijimos (a.1). En segundo lugar, cuando se sabe que es una bebida inmoderada, pero no se sabe que pueda emborrachar, y en ese caso la embriaguez es pecado venial. Y, en tercer lugar, puede suceder que se sepa perfectamente que la bebida es inmoderada y puede emborrachar, pero prefiere emborracharse a privarse de la bebida. Este tercero es el que incurre en embriaguez, porque las materias morales se especifican, no por aquello que sucede accidentalmente y sin intención, sino por lo que se busca intencionadamente. Así tomada, la embriaguez es pecado mortal, porque en este caso el hombre se priva conscientemente del uso de su razón, que le hace practicar la virtud y apartarse del pecado. Peca, pues, mortalmente porque se pone en peligro de pecar. En efecto, San Ambrosio dice en su obra De Patriarchis : Decimos que hay que evitar la embriaguez porque en dicho estado no podemos evitar los pecados, ya

que lo que evitamos estando sobrios lo cometemos sin darnos cuenta cuando estamos borrachos. Luego la embriaguez es, en sí misma, pecado mortal .

A las objeciones:

1. La asiduidad hace que la embriaguez sea pecado mortal, no sólo por la repetición del acto, sino porque no es posible que el hombre se emborrache con frecuencia sin incurrir en la embriaguez conscientemente, al experimentar muchas veces la fuerza del vino y la propia inclinación a emborracharse.

2. Tomar más comida o bebida es objeto de la gula, la cual no siempre es pecado mortal. Pero tomar vino, conscientemente, hasta llegar a emborracharse, es pecado mortal. Por eso dice San Agustín en X Confesiones : La embriaguez está lejos de mí; compadécete de mí para que no se me acerque; pero la crápula se adueñó de tu siervo alguna vez.

3. Como dijimos antes (q.141 a.6), hay que ser moderados en la comida y la bebida en pro de la salud corporal. Por eso, así como a veces la comida o bebida moderadas para una persona son excesivas para un enfermo, puede suceder lo contrario: que lo que es excesivo para una persona sana resulte moderado para otra enferma. Desde este punto de vista, cuando uno come o bebe mucho por consejo médico para provocar el vómito, no se considera que lo haga en exceso. Pero tampoco es necesario, para provocar el vómito, que se tome una bebida que provoque la embriaguez, porque también el agua templada es buena para provocar el vómito. Por consiguiente, tampoco este argumento eximiría de embriaguez.

Artículo 3

¿Es la embriaguez el pecado más grave?

Objeciones por las que parece que la embriaguez es el más grave de los pecados.

1. San Juan Crisóstomo dice : No hay nada tan amigo del demonio como la embriaguez y la lascivia, la cual es madre de todos los vicios. Y en dist.XXXV Decretales leemos : Evítese en los clérigos, ante todo, la embriaguez, que es raíz y madre de todos los vicios.

2. Aún más: decimos que una cosa es pecado cuando nos priva del bien de la razón. Pero esto lo hace, en grado máximo, la embriaguez. Luego ésta es el pecado más grave.

3. la gravedad del pecado se mide por la gravedad del castigo. Ahora bien: parece que la embriaguez es la más severamente castigada, ya que dice San Ambrosio : El hombre no sería esclavo si no existiera la embriaguez. Por consiguiente, ésta es el pecado más grave.

Contra esto: está que, según San Gregorio , los vicios espirituales son más graves que los carnales. Ahora bien: la embriaguez se considera vicio carnal. Luego no es el pecado más grave.

Respondo: Consideramos mala una cosa en la medida en que priva de un bien. Por ello, cuanto mayor es el bien del que priva el mal, tanto más grave será éste. Por otra parte, es evidente que un bien divino es más importante que uno humano. Por tanto, los pecados que van directamente contra Dios son más graves que el pecado de embriaguez, que se opone directamente al bien de la razón humana.

A las objeciones:

1. El hombre se muestra inclinado de un modo especial hacia los pecados de intemperancia, porque esos deseos y deleites nos son connaturales. En este

sentido se dice que dichos pecados son los más amigos del demonio, no porque sean más graves, sino porque son más frecuentes entre los hombres.

2. El bien de la razón puede ser impedido de dos modos: por algo que es contrario a la razón o por algo que quita el uso de la misma. Es más grave lo primero, ya que el uso de la razón, impedido por la embriaguez, puede ser bueno o malo, mientras que los bienes de las virtudes, que son impedidos por aquello que se opone a la razón, son siempre buenos.

3. La esclavitud fue un efecto ocasional de la embriaguez, en cuanto que Cam transmitió a sus descendientes la maldición de la esclavitud por haberse reído de su padre borracho. Pero la esclavitud no fue un castigo derivado directamente de la embriaguez.

Artículo 4

¿Exime de pecado la embriaguez?

Objeciones por las que parece que la embriaguez no exime de pecado.

1. El Filósofo dice en III Ethic. : El borracho merece doble maldición. Luego la embriaguez, en vez de disculpar de pecado, lo agrava.

2. un pecado no disminuye con otro, sino que aumenta su gravedad. Y, como la embriaguez es pecado, no puede eximir de pecado.

3. dice el Filósofo, en VII Ethic. , que, así como la razón humana se siente atada por la embriaguez, así también se siente dominada por la concupiscencia. Luego, del mismo modo que la concupiscencia no exime de pecado, tampoco lo hará la embriaguez.

Contra esto: está el hecho de que a Lot se le disculpa el pecado de incesto por su estado de embriaguez, como dice San Agustín en su obra Contra Faustum .

Respondo: Hemos de tener en cuenta dos factores que intervienen en la embriaguez, según dijimos antes (a.l): una deficiencia posterior y un acto anterior. Por parte de la deficiencia posterior, debido a la cual se ve impedido el uso de la razón, la embriaguez exime de pecado en cuanto que es el motivo de que se obre involuntariamente por ignorancia. Pero, por parte del acto anterior, parece que hay que distinguir: si la embriaguez se produce sin pecado, entonces el pecado siguiente queda totalmente exento de culpa, como sucedió en el caso de Lot. Pero si el acto anterior fue culpable, no queda la persona totalmente exenta del pecado siguiente, el cual se hace voluntario por la voluntad del acto anterior, en cuanto que se comete el pecado siguiente tras haber hecho algo ilícito. Sin embargo, dicho pecado se atenúa, como se atenúa también la voluntariedad. Por eso dice San Agustín, en su obra Contra Faustum , que Lot no es culpable del incesto, pero sí de la embriaguez.

A las objeciones:

1. El Filósofo no afirma que el ebrio merezca una maldición más grave, sino dos maldiciones por el doble pecado.

Podría decirse, también, que habla conforme a la ley de un tal Pitaco, el cual, según se nos dice en II Polií. , decretó que los ebrios, si herían a alguien, fueran castigados más severamente que los sobrios, porque cometen esos actos más frecuentemente. Según Aristóteles , con ello parece que se fijó más en la utilidad, es decir, en evitar injusticias, que en el perdón que conviene otorgar a los ebrios, por el hecho de no ser dueños de sí mismos.

2. La embriaguez puede eximir de pecado, no en cuanto que es pecado, sino por la deficiencia consiguiente, según dijimos antes (In corp.).

3. La concupiscencia no se apodera de la razón totalmente, como la

embriaguez, a no ser que sea tan fuerte que vuelva loco al hombre. Y, sin embargo, la pasión de la concupiscencia disminuye la gravedad del pecado, porque es más leve pecar por flaqueza que por malicia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 150

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 151

Cuestión 151. La castidad

Ahora nos toca tratar de la castidad. Empezaremos hablando de la misma virtud de la castidad; después, de la virginidad, que es parte de la castidad (q.152); en tercer lugar, de la lujuria, que es el vicio opuesto (q.153).

Sobre lo primero se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Es la castidad una virtud?
2. ¿Es una virtud general?
3. ¿Es una virtud distinta de la abstinencia?
4. ¿Qué relación existe entre ella y el pudor?

Artículo 1

¿Es la castidad una virtud?

Objeciones por las que parece que la castidad no es virtud.

1. Aquí hablamos de virtudes del alma. Pero parece que la castidad es propia del cuerpo, ya que se dice que una persona es casta porque se comporta de una cierta manera en el uso de ciertas partes del cuerpo. Luego la castidad no es virtud.

2. la virtud es un hábito voluntario, como se nos dice en II Ethic. . Pero no parece que la castidad sea algo voluntario, ya que puede quitarse a las mujeres violadas por la fuerza. Luego parece que no es virtud.

3. no existe ninguna virtud en los infieles. Sin embargo, algunos de ellos son castos. Por consiguiente, la castidad no es una virtud.

4. los frutos se distinguen de las virtudes. Pero la castidad se considera como fruto, según leemos en Gal 5,23. Luego no es virtud.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en su obra De Decem Chordis : A pesar de que debes superar a tu esposa en virtud, porque la castidad es virtud, caes al primer asalto de la sensualidad y quieres que tu esposa salga vencedora.

Respondo: La palabra castidad indica que la concupiscencia es castigada mediante la razón, porque hay que dominarla igual que a un niño, según se nos dice en III Ethic. . Ahora bien: lo esencial de la virtud humana consiste en ser regulada por la razón, como dijimos antes (1-2 q.64 a.1). Por lo cual queda claro que la castidad es una virtud.

A las objeciones:

1. Puede decirse que la castidad tiene como sujeto el alma; pero su materia es el cuerpo, ya que es propio de ella el que la persona, mediante el juicio de la razón y la elección de la voluntad, haga un uso moderado de los miembros corporales .

2. Como dice I De Civ. Dei , mientras persevere la resolución del alma, mediante la cual mereció ser santificado también el cuerpo, no quita la santidad al cuerpo la fuerza de la pasión ajena, que está custodiada por la perseverancia de su continencia. Y en la misma obra se añade: La virtud del alma que va acompañada por la fortaleza es capaz de tolerar cualquier mal antes que consentir al pecado.

3. Como afirma San Agustín en IV Contra Iulian. , no es posible que exista virtud en alguien que no es justo, y es imposible que sea justo quien no vive de la fe. De ello saca como conclusión que en los infieles no hay verdadera castidad ni ninguna otra virtud, porque no se ordenan a su debido fin. Y como añade en la misma obra , las virtudes no se distinguen de los vicios por sus funciones, es decir, sus actos, sino por sus fines.

4. La castidad, en cuanto que actúa bajo el dictamen de la razón, posee la

razón esencial de virtud; en cuanto que se deleita en su acto, se considera uno de sus frutos.

Artículo 2

¿Es la castidad una virtud general?

Objeciones por las que parece que la castidad es una virtud general.

1. Dice San Agustín en el libro De Mendacio : La castidad es un movimiento del alma que no supedita las cosas más importantes a las menos importantes. Pero esto puede decirse de toda virtud. Luego la castidad es una virtud general.

2. la palabra castidad se deriva de castigo. Ahora bien: todo movimiento del apetito ha de ser castigado por la razón. Dado, pues, que cualquier virtud moral castiga el movimiento del apetito, parece que cualquier virtud moral es castidad.

3. la fornicación se opone a la castidad. Pero la fornicación parece darse en todo género de pecado, pues se nos dice en el salmo 72,27: Castigarás a todos los que fornican apartándose de ti. Luego la castidad es una virtud general.

Contra esto: está el hecho de que Macrobio la considera parte de la templanza.

Respondo: La palabra castidad puede tomarse según una doble acepción. Primero, en sentido propio. Así considerada, es una virtud especial con una materia específica, es decir, los deseos de deleites que se dan en lo venéreo . En segundo lugar, metafóricamente. En efecto, así como el deleite venéreo es fruto de la mezcla del cuerpo, objeto propio de la castidad y del vicio opuesto a ella, que es la lujuria, así también una cierta unión espiritual de la mente con otras cosas constituye el deleite, que es materia de una castidad espiritual metafórica, y también una fornicación espiritual, metafórica. En efecto, si la mente humana se deleita en la unión espiritual con aquello a lo cual debe unirse, es decir, a Dios, y se abstiene de unirse en el deleite a otros objetos opuestos al orden divino, se llamará castidad espiritual, según lo que leemos en 2 Cor 11,2: Os he desposado a un solo marido para presentaros a Cristo como una casta virgen. Pero si la mente se deleita, contra el orden divino, uniéndose a otras cosas, se producirá la fornicación espiritual, según las palabras de Jer 3,1: Has fornicado con tus muchos amantes. Tomada así la castidad, es una virtud general, porque cualquier virtud hace que la mente humana no se una al deleite mediante cosas ilícitas. Pero la esencia de esta castidad reside en la caridad y en otras virtudes teológicas, mediante las cuales la mente humana se une a Dios.

A las objeciones:

1. El argumento es válido si se aplica a la castidad tomada metafóricamente.

2. Como ya dijimos antes (q.142 a.2), la concupiscencia del placer se asemeja mucho a un niño, en cuanto que nos es connatural la tendencia a lo deleitable, sobre todo de lo deleitable al tacto, cuyo fin es la conservación de la naturaleza. De ahí que, si la concupiscencia se alimenta con el deseo de estos objetos deleitables por el hecho de consentir en ellos, aumentará en gran proporción, como el niño que se deja a su capricho. Por eso, el deseo de estos objetos deleitables ha de ser castigado con máximo rigor. Y de ahí que la castidad se ocupe principalmente de estos deseos, al igual que la fortaleza se ocupa de materias en las que necesitamos una gran firmeza de ánimo.

3. El argumento toma la fornicación espiritual en sentido metafórico, que

se opone a la castidad espiritual como ya dijimos (In corp.).

Artículo 3

¿Es la castidad una virtud distinta de la abstinencia?

Objeciones por las que parece que la castidad no es una virtud distinta de la abstinencia.

1. Es suficiente una virtud para encargarse de materias que son del mismo género. Ahora bien: parece que son de un mismo género las materias pertenecientes a un mismo sentido. Dado, pues, que el placer de la comida, objeto de la abstinencia, y el placer venéreo, objeto de la castidad, pertenecen al tacto, parece que la castidad no es una virtud distinta de la abstinencia.

2. el Filósofo, en III Ethic. , compara a todos los pecados contra la templanza con los pecados de los niños, que necesitan ser castigados. Ahora bien: castidad dice relación con castigo de los vicios opuestos. Luego, dado que la abstinencia refrena algunos vicios de intemperancia, parece que coincide con la castidad.

3. Los placeres de los otros sentidos pertenecen a la templanza en cuanto que se ordenan a los placeres del tacto, que son objeto de la templanza. Pero los placeres de la comida, de los que se ocupa la abstinencia, se ordenan a los placeres venéreos, de los que se ocupa la castidad, puesto que dice San Jerónimo : El vientre y los genitales están muy cercanos para que se comprenda la asociación de los vicios por la vecindad de los miembros. Luego la abstinencia y la castidad no son virtudes distintas entre sí.

Contra esto: está la autoridad del Apóstol, quien, en 2 Cor 6,5-6, distingue a la castidad de los ayunos, los cuales son materia de la abstinencia.

Respondo: Como ya dijimos (q.141 a.4), la templanza propiamente dicha se ocupa de los deseos de los deleites del tacto. Por eso conviene que, donde hay diversas razones de placer, haya distintas virtudes subordinadas a la templanza. Ahora bien: los placeres se acomodan a las operaciones a las que perfeccionan, como se dice en X Ethic. , y es evidente que son de distinto género las operaciones sobre el uso de la comida, gracias a las cuales se conserva la naturaleza del individuo, y las relativas al uso de lo venéreo, que se ocupa de conservar la naturaleza de la especie. Por eso la castidad, que se ocupa de los placeres venéreos, es una virtud distinta de la abstinencia, que se ocupa de los deleites de la comida.

A las objeciones:

1. La templanza no se ocupa principalmente de los deleites del tacto en cuanto al juicio que el sentido emite sobre los objetos tangibles, y que es de la misma naturaleza en todos, sino en cuanto al uso de los mismos, tal como se dice en III Ethic. .

Los motivos del uso de la comida y bebida, por una parte, y de lo venéreo, por otra, son distintos. Por tanto, conviene que sean distintas las virtudes, aunque del mismo orden.

2. Los deleites venéreos son más fuertes y atacan a la razón más que los de los alimentos. Por eso necesitan de un freno y castigo mayor, porque si, se les deja, crece la concupiscencia y disminuye la energía de la mente. Por eso dice San Agustín en I Soliloq. : Creo que nada debilita el espíritu del hombre tanto como las candas de una mujer y las intimidades que acompañan a la vida matrimonial.

3. Los deleites de los otros sentidos no se ordenan a la conservación de la

naturaleza humana, a no ser en cuanto que se ordenan a los placeres del tacto. Por eso no existe ninguna virtud, como parte de la templanza, que se ocupe de estos placeres. Pero los deleites de la comida, aunque digan alguna relación a los placeres venéreos, se ordenan esencialmente a la conservación de la vida del hombre. De ahí que haya una virtud que se ocupe especialmente de ellos, llamada abstinencia, aunque los actos de ésta se ordenen al fin de la castidad.

Artículo 4

¿Pertenece la pudicicia, de un modo especial, a la castidad?

Objeciones por las que parece que la pudicicia no pertenece de un modo especial a la castidad.

1. Dice San Agustín en I De Civ. Dei : La pudicicia es una virtud del alma. Luego no es algo que pertenezca a la castidad, sino que es esencialmente una virtud distinta de la castidad.

2. Pudicicia se deriva de pudor, que parece coincidir con vergüenza. Pero ésta, según el Damasceno , se refiere al acto torpe, lo cual podemos afirmar de todo acto vicioso. Luego la pudicicia pertenece a todas las virtudes y no especialmente a la castidad.

3. dice el Filósofo, en III Ethic. , que toda intemperancia es, en general, sumamente vituperable. Pero parece que pertenece a la pudicicia rehuir todo aquello que es vituperable. Luego ésta pertenece a todas las partes de la templanza y no a la castidad de un modo especial.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en su obra De Perseverantia : Debe predicarse la pudicicia para que todo el que tiene oídos para oír se abstenga de hacer nada ilícito con sus genitales. Ahora bien: el uso de tales miembros cae propiamente bajo la castidad. Luego el pudor pertenece especialmente a ella.

Respondo: Como dijimos antes (obj.2), el nombre de pudicicia procede de pudor, en el que va incluida la vergüenza. Por eso conviene que la pudicicia se ocupe propiamente de aquellas materias de las que más se avergüenzan los hombres. Y de lo que más se avergüenzan es de los actos venéreos, como dice San Agustín en XIV De Civ. Dei , hasta tal punto que incluso el acto conyugal, al que el matrimonio ennoblece, no deja de llevar consigo una cierta vergüenza. Esto sucede porque el movimiento de los órganos genitales no está sujeto al imperio de la razón, como lo está el movimiento de los otros miembros externos. Pero el hombre no sólo se avergüenza de esa unión venérea, sino incluso de sus signos, como dice el Filósofo en II Rhet. . Por eso la pudicicia trata de un modo propio lo venéreo y, como los signos externos son los que más se ven, se ocupa particularmente de miradas impuras, besos y tocamientos, mientras que la castidad trata más de la unión venérea propiamente dicha. De ahí que la pudicicia se ordene a la castidad no como virtud distinta de ella, sino en cuanto que se ocupa de una circunstancia especial. Pero a veces se toman indistintamente.

A las objeciones:

1. San Agustín, en ese texto, toma la pudicicia por castidad.

2. Aunque todos los vicios llevan consigo alguna torpeza, eso puede decirse de un modo especial de los vicios de intemperancia, como puede deducirse de lo ya dicho (q.142 a.4).

3. Entre los vicios de intemperancia son especialmente vituperables los pecados venéreos, bien por la desobediencia que muestran los miembros genitales o bien porque son los que más obnubilan a la razón.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 151

Cuestión 152. La virginidad

Viene a continuación el tema de la virginidad. Sobre ella se plantean cinco preguntas:

1. ¿En qué consiste la virginidad?
2. ¿Es lícita?
3. ¿Es virtud?
4. ¿Es más excelente que el matrimonio?
5. ¿Es más excelente que las otras virtudes?

Artículo 1

¿Consiste la virginidad en la integridad de la carne?

Objeciones por las que parece que la virginidad no consiste en la integridad de la carne.

1. San Agustín dice, en su obra *De Nupt. et Concup.*, que la virginidad es un esfuerzo continuo por mantener la incorrupción en la carne corrompida. Pero ese esfuerzo no pertenece a la carne. Luego la virginidad no está en la carne.

2. la virginidad lleva consigo cierto pudor. Pero San Agustín dice, en *I De Civ. Dei*, que el pudor es algo propio del alma. Luego la virginidad no consiste en la integridad de la carne.

3. parece que la integridad de la carne consiste en el sello del pudor virginal. Pero a veces se rompe el seño sin perderse la virginidad, pues dice San Agustín, en *II De Civ. Dei*, que esos miembros pueden ser forzados en diversos casos, y a veces el médico, por razones de salud, hace cosas horribles, y a veces la partera ha echado a perder la virginidad de una doncella al explorar con su mano. Y añade: No creo a nadie tan necio que piense que con esto se pierde también algo de la santidad del cuerpo, aunque se haya perdido la integridad de ese miembro. Por consiguiente, la virginidad no consiste en la incorrupción de la carne.

4. Más incluso: la corrupción de la carne se da, sobre todo, en la emisión del semen, la cual puede tener lugar sin el coito, sea estando dormido o despierto. Pero no parece que se pierda la virginidad sin el coito, ya que, como dice San Agustín en su obra *De Virginit.*, la integridad virginal y la inmunidad de todo coito carnal por piadosa continencia es obra angelical. Por tanto, la virginidad no consiste en la integridad de la carne.

Contra esto: está el hecho de que San Agustín, en la misma obra, dice que la virginidad es la continencia con la que se promete al creador del cuerpo y del alma, se consagra y se conserva la integridad de la carne.

Respondo: La palabra virginidad parece derivarse de verdor. Y así como se dice que lo que está verde conserva su verdor mientras no experimenta el ardor producido por el excesivo calor, también la virginidad implica que la persona que la practica esté inmune del ardor de la concupiscencia, que parece darse en la consumación del sumo deleite corporal, que es el venéreo. Por eso dice San Ambrosio, en su obra *De Virginitate*, que la castidad virginal es la integridad de la carne intacta.

En el deleite venéreo hay que considerar tres cosas. Una, por parte del cuerpo, es la violación del sello virginal. Una segunda es aquello en que se unen lo que es del alma y lo que es del cuerpo: la emisión del semen, que es causa del deleite sensible. Y una tercera, sólo por parte del alma: la decisión de llegar a tal deleite. De las tres, la primera es accidental con relación al acto moral, que se considera esencial únicamente por parte del alma. La segunda es parte material

del acto moral, ya que las pasiones sensibles son materia de las virtudes morales. Y la tercera es formal y perfectiva, porque la razón de moralidad se cumple adecuadamente en el hecho de ser racional.

Y dado que la virginidad lleva consigo la ausencia de dicha corrupción, se deduce que la integridad del miembro corporal es accidental respecto de la virginidad. La inmunidad respecto del deleite que lleva consigo la emisión del semen es algo material, mientras que la decisión de abstenerse, para siempre, de tal deleite, es elemento formal y perfectivo de la virginidad.

A las objeciones:

1. La definición de San Agustín expresa directamente lo que es formal en la virginidad, puesto que esfuerzo indica decisión de la razón. En cuanto a lo que añade, perpetuo, no significa que la virgen esté siempre pensando en esa decisión, sino que debe tener la intención de perseverar en ella siempre. En cuanto al elemento material, lo expresa sólo indirectamente al hablar de incorrupción en la carne corruptible. Esto lo añade para dar a entender la dificultad de ser virgen, ya que, si la carne fuera incorruptible, no sería difícil esforzarse por mantenerla siempre.

2. El pudor se halla esencialmente en el alma y materialmente en la carne, igual que la virginidad. Por eso dice San Agustín, en el libro De Virginit. , que, aunque la virginidad se conserve en el cuerpo y sea, por tanto, corporal, sin embargo es espiritual la continencia de la piedad que ella fomenta y guarda.

3. Como ya dijimos (In corp.), la integridad de un miembro del cuerpo es accidental respecto de la virginidad, en cuanto que, por el hecho de abstenerse del deleite venéreo por decisión de la voluntad, permanece la integridad de ese miembro. Luego si, en algún caso, se pierde la integridad corporal por otra circunstancia, ello no afecta a la virginidad más que si la persona se hiere en una mano o en un pie.

4. El deleite producido por la emisión de semen puede darse de dos modos. Primero, puede ser fruto de una decisión de la mente, en cuyo caso quita la virginidad, sea con coito o sin él. Pero San Agustín menciona el coito porque la emisión de semen más común y natural es la del coito. En segundo lugar, el deleite puede llegar sin intención de la mente, sea durante el sueño, mediante violencia en la que no consiente la mente, aunque raras veces se experimenta deleite, o por enfermedad, como en aquellos que sufren pérdida de semen. En estos casos no se pierde la virginidad, porque no se da por impureza, a lo cual se opone la virginidad.

Artículo 2

¿Es ilícita la virginidad?

Objeciones por las que parece que la virginidad es ilícita.

1. Es ilícito todo cuanto va contra un precepto de la ley. Pero, al igual que el precepto de ley natural para la conservación del individuo está formulado en Gén 2,16, Come de todo árbol que hay en el paraíso, así también el precepto de ley natural para la conservación de la especie está expresado en Gén 1,28: Creced y multiplicaos y llenad la tierra. Luego, de igual modo que pecaría el que se abstuviera de todo alimento, porque obraría contra el bien del individuo, también peca el que se abstiene totalmente del acto sexual, por ir contra el bien de la especie.

2. todo aquello que se aparta del justo medio de la virtud es peligroso. Pero la virginidad se aparta del justo medio de la virtud al abstenerse de todo

placer venéreo, ya que, según dice el Filósofo en II Ethic. , quien goza de todos los apetitos es inmoderado, pero el que se priva de todos es agreste e insensible. Luego la virginidad es un vicio.

3. sólo el vicio es digno de castigo. Ahora bien: entre los antiguos se castigaba a los que llevaban siempre una vida célibe, según dice Máximo Valerio. Y por eso se dice que Platón, como narra San Agustín en su obra De Vera Relig. , ofreció sacrificios para expiar su continencia. Luego la virginidad es un pecado.

Contra esto: está el hecho de que ningún pecado es objeto de consejo. Pero lo es la virginidad, puesto que en 1 Cor 7,25 se dice: Sobre las vírgenes no tengo precepto del Señor, pero os doy un consejo. Luego la virginidad no es un acto ilícito.

Respondo: En los actos humanos es vicioso aquello que no sigue a la recta razón, la cual dictamina que se use de los medios en la medida en que es conveniente para el fin. Ahora bien: existe una triple clase de bienes en el hombre, tal como leemos en I Ethic. . Una consiste en las cosas externas, tales como las riquezas; otra en los bienes del cuerpo, y la tercera en los bienes del alma, dentro de los cuales los bienes de la vida contemplativa son más excelentes que los de la vida activa, como enseña el Filósofo en I Ethic. y el Señor lo corrobora al decir en Lc 10,42: María ha escogido la mejor parte. Los bienes externos se ordenan a los bienes del cuerpo, y éstos a los del alma; y los bienes de la vida activa se ordenan a los de la vida contemplativa. Por consiguiente, si alguno se abstiene de poseer cosas cuya posesión sería lícita, por la salud del cuerpo o por la contemplación de la verdad, no comete pecado, sino que obraría conforme a la recta razón . De igual modo, si alguien se abstiene de los deleites corporales para dedicarse a la contemplación de la verdad, obra conforme a la recta razón.

Quien practica la virginidad se abstiene de todo deleite venéreo para dedicarse más libremente a la contemplación de la verdad, ya que dice el Apóstol en 1 Cor 7,34: La mujer soltera y virgen piensa en las cosas del Señor, en ser santa de cuerpo y alma; pero la que está casada piensa en las cosas del mundo, en cómo agradar a su marido. Por tanto, la virginidad no es algo vicioso, sino loable.

A las objeciones:

1. El precepto es algo que obliga, como dijimos antes (q.44 a.1; q.100 a.5 ad 1; q.122 a.1). Una cosa puede ser obligatoria de dos modos. En primer lugar, porque manda que se cumpla, en cuyo caso no puede omitirse sin pecado. En segundo lugar, puede darse un precepto que debe cumplir la mayoría, sin que esté obligado a cumplirlo un determinado miembro de ésta, puesto que hay muchas cosas necesarias para la mayoría y para cuyo cumplimiento no basta uno solo, sino que las cumple la mayoría cuando uno hace una cosa, otro otra. El precepto de ley natural sobre la comida, dado al hombre, tiene que ser cumplido por cada uno de ellos, porque de lo contrario no podría conservarse el individuo. Pero el precepto referente a la generación contempla a los hombres como un todo, e incluye no sólo la multiplicación corporal, sino el progreso espiritual. Por ello basta, para salvar la naturaleza humana, con que algunos practiquen la generación, mientras que otros, al abstenerse de ella y dedicarse a la contemplación de las cosas divinas, contribuyen a la belleza y salvación del género humano. Esto mismo sucede en el ejército, donde unos vigilan el campamento, otros llevan los estandartes, otros luchan con la espada. Todos estos actos debe realizarlos el colectivo, pero no puede hacerlos un hombre solo.

2. El que se abstiene de todos los deleites sin obedecer a la recta razón,

como si sintiera horror por los deleites en sí mismos, es insensible como el rústico. Pero la persona virgen no se abstiene de todo deleite, sino sólo del venéreo, y conformándose a la recta razón, como dijimos (In corp.). Por otra parte, el justo medio de la virtud no lo da la cantidad, sino la recta razón, tal como se dice en II Ethic. . Por eso se dice del magnánimo, en IV Ethic. , que es extremoso en grandeza de ánimo, pero se mantiene en el justo medio en lo conveniente.

3. Las leyes se dan conforme a lo que sucede en la mayoría de los casos. Y era raro entre los antiguos que alguien se abstuviera del placer venéreo por amor a la contemplación de la verdad, lo cual se dice expresamente de Platón. Por ello, no ofreció sacrificios porque lo considerase pecado, sino para condescender con la mala opinión de los ciudadanos, como dice San Agustín en el mismo lugar.

Artículo 3

¿Es la virginidad una virtud?

Objeciones por las cuales parece que la virginidad no es una virtud.

1. Ninguna virtud nos es connatural, como dice el Filósofo en II Ethic. . Pero la virginidad lo es. Luego no es virtud.

2. quien posee una virtud posee todas, tal como dijimos antes (1-2 q.65 a.1). Pero hay quienes poseen otras virtudes y no poseen la virginidad. De lo contrario, si nadie va al cielo sin practicar la virtud, nadie podría ir a él sin la virginidad, lo cual equivaldría a condenar el matrimonio. Por tanto, la virginidad no es virtud.

3. toda virtud se repara mediante la penitencia. Pero esto no se cumple en la virginidad, de tal modo que San Jerónimo dice : Aunque Dios puede todo, no puede hacer que se recupere la virginidad en la virgen que ha pecado. Luego parece que la virginidad no es virtud.

4. ninguna virtud se pierde sin haber cometido pecado. Pero la virginidad se pierde, sin cometer pecado, en el matrimonio. Luego no es virtud.

5. la virginidad se compara con la viudedad y la pudicicia conyugal. Pero ninguna de estas dos es virtud. Por consiguiente, tampoco lo es la virginidad.

Contra esto: está la autoridad de San Ambrosio, quien escribe en su obra De Virginit. : El amor a la virginidad nos invita a decir algo sobre ella, no vaya a parecer que se trata a la ligera, y como de paso, la que es la virtud más excelsa.

Respondo: Como dijimos antes (a.1.2), en la virginidad es algo formal y perfectivo la voluntad de abstenerse siempre del placer venéreo. Esa voluntad se hace loable por el fin, puesto que se hace para dedicarse a las cosas divinas. En cuanto a lo material de la virginidad, consiste en la integridad de la carne, que no experimenta el placer venéreo. Ahora bien: es claro que donde hay una materia especial con una especial excelencia, allí se encuentra una razón especial de virtud, como sucede con la magnificencia, la cual se ocupa de gastos especiales, y en esto se distingue de la liberalidad, cuya materia común es todo uso de dinero. Pero el conservarse libre de placer venéreo posee cierta razón de alabanza sobre lo que supone conservarse libre del desorden de ese placer. Así, pues, la virginidad es una virtud especial, cuya relación con la castidad es la misma que la de la magnificencia respecto de la liberalidad.

A las objeciones:

1. Los hombres tienen, por nacimiento, lo que es material en la virginidad, es decir, la integridad de la carne inmune a la experiencia venérea. Pero no poseen lo formal de la virginidad, que es la voluntad de conservar esta virginidad

por Dios. Esto es lo que le da la razón de virtud, y por eso dice San Agustín en su obra De Virginit. : No alabamos en las vírgenes el hecho de serlo, sino el hecho de estar consagradas a Dios mediante una santa continencia.

2. La conexión entre las virtudes se toma según lo que es formal en ellas, es decir, por la caridad o la prudencia, como ya dijimos (q.129 a.3 ad 2), y no según lo que es material en cada virtud. En efecto, se puede admitir que una persona virtuosa proporcione la materia de una virtud y no la de otra. Así, un pobre posee la materia de la templanza, pero no la de la magnificencia. Desde este aspecto, a una persona que posee otra virtud le falta la materia de la virginidad, es decir, la integridad de la carne, y puede, no obstante, poseer lo que es formal en dicha virtud, es decir, la voluntad de su ánimo de estar dispuesta a conservar esta integridad si le fuere preciso. Del mismo modo, el pobre puede tener en su ánimo el propósito de hacer grandes gastos si hubiere lugar a ello, al igual que el que posee grandes riquezas tiene en su mente el propósito de soportar una fortuna adversa si llega la ocasión. Sin esta disposición de ánimo no se puede ser virtuoso.

3. Puede repararse la virtud, mediante la penitencia, en su aspecto formal, pero no en el material. Si el que posee la virtud de la magnificencia gasta todas sus riquezas, no las recupera mediante la penitencia. Del mismo modo, el que pierde la virginidad por el pecado no recupera, mediante la penitencia, la materia de la virginidad, sino el propósito de la misma.

En cuanto a la materia de la virginidad, es algo que puede repararse milagrosamente por intervención divina, y se trata de la integridad del miembro, la cual, según dijimos (a.1), es accidental a la misma virginidad. Pero hay algo que no puede repararse ni con un milagro: el que, una vez que se ha experimentado el placer venéreo, no se haya experimentado. En efecto, Dios no puede hacer que no haya sucedido algo que ha tenido lugar, como dijimos en la primera parte (q.25 a.4).

4. La virginidad, como virtud que es, lleva consigo la voluntad, confirmada con un voto, de conservar siempre la integridad, ya que según San Agustín, en su obra De Virginit. , mediante la virginidad se dedica, se consagra y se guarda para Dios la integridad de la carne. Por consiguiente, la virginidad como virtud sólo se pierde por el pecado.

5. : La castidad conyugal sólo es loable en cuanto que se abstiene de los placeres ilícitos. Por ello no posee ninguna excelencia respecto de la castidad común. La viudez añade algo a esta castidad común, pero no llega a la perfección en esta materia, es decir, a la abstención absoluta del placer venéreo, como la virginidad. Por ello, sólo se considera como virtud especial la virginidad, superior a la castidad como la magnificencia es superior a la liberalidad.

Artículo 4

¿Es la virginidad más excelente que el matrimonio?

Objeciones por las que parece que la virginidad no es más excelente que el matrimonio.

1. Dice San Agustín, en su obra De Bono Coniugali : No posee un mérito menor la continencia de San Juan, que no se casó, que la de Abrán, que engendró hijos. Ahora bien: a una virtud mayor corresponde un mérito también mayor. Luego la virginidad no es una virtud más excelente que la castidad conyugal.

2. la alabanza del virtuoso depende de la virtud. Luego si la virginidad fuera superior a la continencia conyugal, parece que se seguiría que toda virgen

es más loable que cualquier casada, lo cual es falso. Luego la virginidad no es superior al matrimonio.

3. el bien común es más importante que el privado, como corrobora el Filósofo en I Ethic. . Pero el matrimonio se ordena al bien común, ya que San Agustín afirma en su obra De Bono Coniugali : Lo que es el alimento para la subsistencia del hombre es el coito para la subsistencia del género humano. Pero la virginidad se ordena a un bien especial, es decir, a evitar la tribulación de la carne que padecen los casados, como enseña el Apóstol en 1 Cor 7,28. Luego la virginidad no es mejor que la continencia conyugal.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en su obra De Virginit. : Mediante el proceso de la razón, y con la autoridad de las Santas Escrituras, demostramos que el matrimonio no es pecado, sin poder igualarlo al bien de la continencia de la virginidad, ni siquiera de la viudez.

Respondo: San Jerónimo, en Contra Iovin. , afirma que el error de Jovino consistió en mantener que la virginidad no era superior al matrimonio. Este error queda rechazado, en primer lugar, por el ejemplo de Cristo, que eligió a su madre virgen y él mismo se mantuvo virgen, y según la doctrina del Apóstol en 1 Cor 7,25ss, aconsejó la virginidad como un bien mejor. También lo rechaza la razón. En primer lugar, porque el bien divino es mejor que el humano. En segundo lugar, porque el bien del alma es más excelente que el del cuerpo. En tercer lugar, porque el bien de la vida contemplativa es más excelente que el de la activa. Ahora bien: la virginidad se ordena al bien del alma en la vida contemplativa, que consiste en pensar en las cosas de Dios, mientras que el matrimonio se ordena al bien del cuerpo, que es la multiplicación del género humano, y pertenece a la vida activa, puesto que el hombre y la mujer casados tienen que pensar en las cosas del mundo, tal como dice el Apóstol en 1 Cor 7,33-34. Por consiguiente, sin lugar a duda, la virginidad es mejor que la continencia conyugal .

A las objeciones:

1. El mérito no sólo se cuenta por la clase de acto, sino sobre todo por la disposición del que lo realiza. Abrán tuvo tal disposición de ánimo que estaba dispuesto a haber guardado la virginidad a su debido tiempo, y por eso el mérito de la continencia conyugal en él se equipara a la virginidad en San Juan con respecto al premio sustancial, no al accidental. Por ello dice San Agustín, en el libro De Bono Coniugali , que el celibato de San Juan y el matrimonio de Abrán fueron ofrecidos a Cristo conforme a la diferencia de tiempos; pero San Juan practicó la continencia perfecta, mientras que Abrán sólo poseía la disposición de ánimo.

2. Aunque la virginidad es mejor que la continencia conyugal, puede una persona casada ser mejor que una persona virgen bajo un doble aspecto. En primer lugar, por parte de la castidad misma, en cuanto que el casado puede tener su ánimo, si conviniera, más dispuesto a la virginidad que el del que practica realmente la virginidad. Por eso San Agustín habla de una persona virgen en la obra De Bono Coniugali, al hacerle decir : No soy mejor que Abrán, pero la castidad de los célibes es mejor que la de los casados. Y lo demuestra a continuación : En efecto, lo que yo hago ahora lo hubieran hecho ellos mejor si hubieran tenido que hacerlo entonces, mientras que lo que ellos hicieron yo no lo haría ahora tan bien como ellos, aunque tuviera que hacerlo. En segundo lugar, porque la persona que no es virgen puede poseer otra virtud más excelente. Por eso dice San Agustín en el libro De Virginit. : ¿Cómo sabe una virgen, dedicada

a las cosas de Dios, que, quizá por alguna deficiencia desconocida para ella, no está preparada para el martirio, mientras que otra mujer, a la que ella se creía superior, ya puede beber el cáliz de la pasión del Señor?

3. El bien común es mejor que el privado si son del mismo género; pero puede suceder que un bien privado sea mejor que el común en su género. En este sentido, la virginidad dedicada a Dios es mejor que la fecundidad carnal. De ahí que San Agustín diga, en *De Virginit.*, que hay que afirmar que la fecundidad de la carne, aun la de aquellos que ahora no buscan en el matrimonio sino una prole que dedicar a Cristo, no puede resarcirse de la virginidad perdida.

Artículo 5

¿Es la virginidad la virtud más excelente?

Objeciones por las que parece que la virginidad es la virtud más excelente.

1. Dice San Cipriano, en su libro *De Virginit.*: Ahora hablo a las vírgenes, cuyo cuidado ha de ser mayor cuanto mayor es su gloria. Son la flor del jardín de la Iglesia, honra y ornato de la grada espiritual, la porción más ilustre del rebaño de Cristo.

2. Aún más: cuanto más excelente es una virtud, mayor premio se le debe. Ahora bien: a la virginidad se debe el premio máximo, es decir, el ciento por uno, como dice la Glosa sobre Mt 13,23. Luego es la más excelente de las virtudes.

3. tanto más excelente es una virtud cuanto más hace asemejarse a Cristo. Pero la mayor conformidad con Cristo se realiza mediante la virginidad, ya que en Ap 14,3-4 se dice, de las vírgenes, que siguen al Cordero a todas partes, y que cantan un cántico nuevo que ningún otro puede cantar. Luego la virginidad es la virtud más excelente.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en su obra *De Virginit.*: Nadie, que yo sepa, se ha atrevido a poner la virginidad por encima de la vida religiosa. Y en la misma obra dice: Existe un valiosísimo testimonio dado por la autoridad de la Iglesia, porque todos los fieles saben en qué lugar del sacrificio de la misa se recitan los nombres de los mártires y de las religiosas difuntas. Todo ello da a entender que el martirio y la vida monástica son superiores a la virginidad.

Respondo: Podemos considerar una cosa como la más excelente bajo un doble aspecto. Primero, en un género determinado. Bajo este aspecto, la virginidad es muy excelente en el género de la castidad, puesto que está por encima de la castidad de los viudos y de los casados. Y dado que a la castidad se atribuye por antonomasia la belleza, a la virginidad hay que atribuirle una hermosura elevadísima. Por eso dice San Ambrosio en el libro *De Virginit.*: ¿Quién puede imaginar una belleza mayor que el brillo de una virgen que es amada por el Rey, es probada por el Juez, se dedica al Señor y está consagrada a Dios?

Bajo un segundo aspecto, puede decirse que una cosa es la más excelente por sí misma. Tomada así, la virginidad no es la más excelente de las virtudes. En efecto, el fin siempre está por encima de los medios, y tanto mejor es una cosa cuanto más eficazmente se ordena al fin. Ahora bien: el fin que hace loable la virginidad es el dedicarse a las cosas divinas, como ya dijimos (a.2.3). Por ello, las mismas virtudes teológicas y la virtud de la religión, cuyo acto consiste en ocuparse de las cosas divinas, son más excelentes que la virginidad. De un modo semejante, los mártires, que sacrifican su propia vida para unirse más a Dios, y los que viven en monasterios, que sacrifican su propia voluntad y todo cuanto pueden poseer para unirse más fielmente a Dios, son más meritorios que

las vírgenes, que sacrifican por las cosas divinas los placeres venéreos. Así, pues, la virginidad no es la mejor de las virtudes absolutamente hablando.

A las objeciones:

1. Las vírgenes son la porción más importante del rebaño de Cristo, y su gloria es sublime en comparación con las viudas y las casadas.

2. San Jerónimo concede el ciento por uno a la virginidad porque es más importante que la viudez, a la que da el sesenta por uno, y que el matrimonio, al que otorga el treinta por uno. Pero, como dice San Agustín en su libro *De Quaest. Evang.* , el ciento por uno es para los mártires, el sesenta por uno para las vírgenes y el treinta por uno para los casados. No se sigue, por tanto, que la virginidad sea absolutamente la más excelente de las virtudes, sino más excelente que los otros grados de castidad.

3. Las vírgenes acompañan al Cordero dondequiera que vaya porque imitan a Cristo no sólo en la integridad de su mente, sino también de su carne, como dice San Agustín en el libro *De Virginit.* . Por eso siguen casi siempre al Cordero. Pero no necesariamente desde más cerca, porque otras virtudes acercan a Dios mediante la imitación por parte de la mente. En cuanto al cántico nuevo que entonan sólo las vírgenes, es el gozo que tienen por haber conservado intacta su carne.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 152

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 153

Cuestión 153. El vicio de la lujuria

Pasamos ahora a tratar del vicio de la lujuria, que se opone a la castidad. Lo estudiaremos primero en general y, después, en sus especies (q.154). Sobre lo primero se plantean cinco problemas:

1. ¿Cuál es la materia de la lujuria?
2. ¿Es ilícito todo comercio carnal?
3. ¿Es la lujuria pecado mortal?
4. ¿Es la lujuria un vicio capital?
5. ¿Cuáles son sus especies?

Artículo 1

¿Son materia de la lujuria únicamente los deseos y placeres venéreos?

Objeciones por las que el objeto de la lujuria no son únicamente los deseos y placeres venéreos.

1. San Agustín dice, en las Confesiones , que la lujuria reclama para sí la saciedad y la abundancia. Pero la saciedad pertenece al alimento y la abundancia a la riqueza. Luego la lujuria no tiene como materia propia la concupiscencia y los placeres venéreos.

2. leemos en Prov 20,1: El vino es una cosa lujuriosa. Pero el vino pertenece a los deleites de la comida y de la bebida. Luego parece que éstos son la materia principal de la lujuria.

3. se dice que la lujuria es el apetito de voluptuosidad carnal. Pero dicha voluptuosidad existe no sólo en el placer venéreo, sino también en otras muchas materias. Luego los deseos y placeres venéreos no son el único objeto de la lujuria.

Contra esto: está lo que se dice en De Vera Relig. : Se dice a los lujuriosos (Gál 6,8): El que siembra en carne, de la carne cosechará corrupción. Ahora bien: se siembra en carne por medio de los placeres venéreos. Luego éstos son el objeto de la lujuria.

Respondo: Como afirma San Isidoro en su libro Etymol., lujurioso viene a significar entregado a los placeres. Pero los placeres venéreos son lo que más degrada la mente del hombre. Por eso se consideran los placeres venéreos como la materia más apropiada de la lujuria.

A las objeciones:

1. Así como la templanza tiene como objeto principal y propio los deleites del tacto y, como consecuencia, y por cierta semejanza, algunas otras materias, así también la lujuria tiene por materia principal los placeres venéreos, que desatan el alma humana de una manera particular y, de modo secundario, otras materias pertenecientes al exceso. Por eso la Glosa a Gál 5,19 dice que es lujuria todo exceso.

2. Se considera que el vino es lujurioso, bien de igual modo que se relaciona con la lujuria la abundancia de cualquier materia o en cuanto que el uso superfluo del vino supone un incentivo para el placer venéreo.

3. Aunque se diga que hay placer libidinoso en otras materias, este nombre se reserva, de modo especial, para los placeres venéreos, en los cuales esta palabra tiene un sentido especial, como dice San Agustín en XIV De Civ. Dei .

Artículo 2

¿Puede darse algún acto venéreo sin pecado?

Objeciones por las que parece que no puede darse ningún acto venéreo sin

pecado.

1. Sólo el pecado puede impedir la virtud. Ahora bien: todo acto venéreo impide en gran manera la virtud, ya que dice San Agustín en I Soliloq. : Creo que nada ablanda el ánimo varonil tanto como las caricias femeninas y las intimidades matrimoniales. Luego parece que ningún acto venéreo puede darse sin pecado.

2. siempre que se encuentra algo superfluo que nos aparta del bien de la razón, es vicioso, ya que la virtud se corrompe por exceso o por defecto, como se dice en II Ethic. . Pero en todo acto venéreo hay un exceso de deleite, que absorbe la razón en tanto en cuanto es imposible reflexionar sobre nada en ese momento, como dice el Filósofo en VII Ethic. . Y como afirma San Jerónimo , en dicho acto el espíritu de profecía no afectaba al corazón de los profetas. Por consiguiente, ningún acto venéreo puede darse sin pecado.

3. la causa es más importante que el efecto. Pero el pecado original en los niños procede de la concupiscencia, sin la cual no puede darse el acto venéreo, como demuestra San Agustín en su libro De Nuptiis et Concup. . Luego ningún acto venéreo puede realizarse sin pecado.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en De Bono Coniug. : Ya se les ha respondido suficientemente a los herejes, si quieren aceptarlo, que no hay pecado en lo que no es contrario a la naturaleza, ni al uso, ni al precepto. Y se trata del acto venéreo, que los antiguos patriarcas practicaban con varias esposas. Luego no todo acto venéreo es pecado.

Respondo: Es pecado, dentro de los actos humanos, aquello que se opone al orden de la razón, el cual hace que cada cosa se oriente convenientemente a su fin. Por tanto, no se comete pecado cuando el hombre hace uso de algunas cosas conforme al fin al que están destinadas, de un modo conveniente, siempre que tal fin sea realmente bueno. Ahora bien: así como conviene que se conserve la naturaleza corpórea del individuo, también es un bien excelente el que se conserve la naturaleza de la especie humana. Y del mismo modo que, para conservar la vida del individuo, está el uso de los alimentos, así para la conservación de todo el género humano está el uso del placer venéreo. Por eso dice San Agustín en De Bono Coniug. : Lo que es el alimento para la conservación del hombre es el concúbito para la conservación de la especie. Por consiguiente, al igual que el uso de los alimentos puede hacerse sin pecado si se realiza conforme al modo y orden debido, porque se ordena a la conservación del cuerpo, así también el uso del placer venéreo puede darse sin pecado si se realiza conforme a un modo y orden debidos, en cuanto que es conveniente para la conservación del género humano.

A las objeciones:

1. Una cosa puede impedir la virtud de dos modos. En primer lugar, en cuanto al estado común de virtud, en cuyo caso el único obstáculo para la virtud es el pecado. En segundo lugar, en cuanto al estado perfecto de virtud, y en ese caso la virtud puede ser impedida por algo que no es pecado, pero que es menos bueno. Entonces, el uso de la mujer aparta al ánimo no de la virtud, sino de la cima, es decir, de la perfección de la virtud. De ahí que diga San Agustín en De Bono Coniug. : Asi como era bueno lo que hacía Marta ocupada en servir a los santos, pero era mejor lo que hacía María, escuchando la palabra de Dios, así también alabamos lo bueno de Susana en su castidad conyugal, pero preferimos el bien de la viuda Ana, y más aún el de la Virgen María.

2. Como señalamos antes (q.152 a.2 ad 2; 1-2 q.64 a.2), no se mide el justo

medio de la virtud por la cantidad, sino en cuanto que se acomoda a la recta razón. Por ello, la abundancia de deleite que se siente en el acto venéreo ordenado por la recta razón no se opone al justo medio de la virtud. Además, no es propio de la virtud considerar cuánto deleite experimentan los sentidos externos, lo cual se logra por la disposición del cuerpo, sino en qué medida es sensible al placer el apetito interior. Y ni siquiera el hecho de que la razón no puede producir un acto propio para considerar las cosas espirituales a la vez que el placer, significa que ese acto sea contrario a la virtud, puesto que no es contrario a ella el que el acto de razón se mezcle a veces con otra cosa que se hace conforme a ésta. De lo contrario, no sería conforme a la razón el entregarse al sueño.

Sin embargo, el que la concupiscencia y el placer de lo venéreo no se sujeten al imperio y moderación de la razón procede de la pena del primer pecado, en cuanto que la razón rebelde a Dios mereció que la carne se rebelara contra ella, como nos dice San Agustín en XIII De Civ. Dei .

3. Como afirma San Agustín en el mismo lugar, de la concupiscencia de la carne, hija del pecado, pero que no se imputa como pecado a los regenerados, nace el niño sujeto al pecado original. De lo cual no se deduce que aquel acto sea pecado, sino que en el acto primero hay algo de pena, fruto del primer pecado.

Artículo 3

¿Puede ser pecado la lujuria que trata de los actos venéreos?

Objeciones por las que parece que la lujuria que trata de actos venéreos no puede ser pecado.

1. Mediante los actos venéreos se emite semen, que es lo que sobra del alimento, como afirma el Filósofo en su libro De Generat. Animal. . Pero cuando hay emisión de otras sustancias superfluas no se considera que haya pecado. Luego tampoco puede haber pecado en los actos venéreos.

2. todos pueden hacer uso de lo que les pertenece, mientras lo hagan lícitamente. Pero en el acto venéreo el hombre no hace uso sino de lo que es suyo, si exceptuamos el adulterio y el rapto. Por consiguiente, en el uso del placer venéreo no puede haber pecado, y tampoco la lujuria puede ser pecado.

3. a todo pecado se opone un vicio. Pero no parece que haya vicio alguno opuesto a la lujuria. Luego ésta no es pecado.

Contra esto: está el hecho de que la causa es más importante que el efecto. Ahora bien: el vino se prohíbe por razón de la lujuria, como dice el Apóstol en Ef 5,18: Y no os embriaguéis de vino, en el cual está la lujuria. Luego también está prohibida la lujuria.

Además, en Gál 5,19, se cita la lujuria entre las obras de la carne.

Respondo: Cuanto más necesaria es una cosa, tanto más necesario es guardar en ella el orden de la razón y, por consiguiente, más pecado habrá en la transgresión de dicho orden en ella. Ahora bien, el acto venéreo, como dijimos antes (a.2), es muy necesario para el bien común, que consiste en la conservación del género humano. Por eso debe guardarse de manera especial, en esta materia, el orden de la razón y, consiguientemente, si se hace algo en contra de lo que la razón ordena, será vicioso. Pero es propio de la lujuria el incumplir el orden y moderación que la razón exige en los actos venéreos. Por tanto, la lujuria es ciertamente pecado .

A las objeciones:

1. Como afirma el Filósofo en la misma obra, el semen es algo superfluo,

pero necesario. Es superfluo por ser un residuo de la operación nutritiva, pero es necesario para la facultad generativa. Ahora bien: existen en el cuerpo otros productos superfluos y no necesarios, y por ello no importa cómo se emitan mientras se observen las reglas de la decencia de la vida en común. Pero no podemos decir lo mismo de la emisión de semen, la cual debe adecuarse al fin que lo hace necesario.

2. Como dice el Apóstol en 1 Cor 6,20, hablando de la lujuria, fuisteis comprados a gran precio; por tanto, glorificad a Dios en vuestro cuerpo. Por ello, el que hace un uso desordenado de su cuerpo mediante la lujuria, ofende al Señor, que es el principal dueño de nuestro cuerpo. De ahí que San Agustín diga en De Decem Chordis : El Señor, que gobierna a sus siervos mirando el bien de ellos y no el suyo propio, mandó que no se destruya, mediante los placeres ilícitos, el templo suyo que has empezado a ser.

3. El vicio opuesto a la lujuria no es frecuente, porque los hombres son más bien propensos a la lujuria misma. Sin embargo, existe ese vicio y es la insensibilidad, que se da cuando se odia tanto el unirse a una mujer que se niega el débito a la mujer propia .

Artículo 4

¿Es la lujuria un vicio capital?

Objeciones por las que parece que la lujuria no es un vicio capital.

1. Parece que la lujuria es equivalente a la inmundicia, según la Glosa a Ef 5,3. Ahora bien: la inmundicia es hija de la gula, tal como dice San Gregorio en XXXI Moral. . Luego la lujuria no es un vicio capital.

2. dice San Isidoro, en su obra De Summa Bono , que, así como mediante la soberbia de la mente se llega a la prostitución del placer, así mediante la humildad de la mente se salva la castidad de la carne. Ahora bien: parece contrario a la esencia de vicio capital el que tenga su origen en otro vicio. Luego la lujuria no es un vicio capital.

3. la lujuria es efecto de la desesperación, según se nos dice en Ef 4,19: Desesperados, se entregaron a la lascivia. Pero la desesperación no es un vicio capital, sino que se considera hija de la ansiedad, como ya dijimos (q.35 a.4 ad 2). Luego con mucho menor razón será vicio capital la lujuria.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio, en XXXI Moral. , enumera a la lujuria entre los vicios capitales.

Respondo: Como queda claro por lo ya dicho (q.148 a.5; 1-2 q.84 a.3 y 4), un vicio capital es el que se ordena a un fin muy apetecible, de tal modo que, al apetecerlo, el hombre llega a cometer muchos pecados, todos los cuales se dice que proceden de aquel vicio como de un vicio principal. Pero el fin de la lujuria es el deleite venéreo, que es el más fuerte. Por ello, tal deleite es sumamente apetecible por parte del apetito sensitivo, ya debido a la vehemencia del deleite, ya por lo connatural que es esta concupiscencia. Queda claro, pues, que la lujuria es un vicio capital.

A las objeciones:

1. La inmundicia, para algunos , es hija de la gula y, por tanto, una inmundicia corporal, como dijimos antes (q.148 a.6). En este sentido, la objeción no es válida. Pero si se entiende por tal la inmundicia de la lujuria, hemos de decir que es efecto de la gula materialmente, en cuanto que la gula proporciona a la lujuria la materia corpórea, no como causa final, bajo cuyo aspecto consideramos que otros vicios tienen su origen en los vicios capitales.

2. Según ya vimos (q.122 a.4 ad 1) al hablar de la vanagloria, se considera a la soberbia como madre común de todos los pecados. Bajo este aspecto, también los vicios capitales tienen su origen en la soberbia.

3. Algunos se abstienen de los deleites de la lujuria principalmente por la esperanza de la gloria futura, a la cual hace desaparecer la desesperación. Por eso es causa de la lujuria, al suprimir el motivo que impide el bien obrar, no como causa esencial, lo cual parece que se requiere para constituir un vicio capital.

Artículo 5

¿Están bien clasificadas las hijas de la lujuria?

Objeciones por las que parece que no están bien señaladas las hijas de la lujuria: ceguera mental, inconsideración, inconsistencia, precipitación, egoísmo, odio a Dios, amor a la vida presente y horror o desesperación de la vida futura.

1. La ceguera mental, la inconsideración y la precipitación pertenecen a la imprudencia, la cual se halla presente en todo pecado, así como la prudencia se halla en toda virtud. Luego no deben considerarse hijas de la lujuria.

2. la constancia se considera parte de la fortaleza, como vimos antes (q.128 a.1 ad 6; cf. q.137 a.3). Ahora bien: la lujuria no se opone a la fortaleza, sino a la templanza. Luego la inconstancia no es hija de la lujuria.

3. El amor de sí mismo hasta llegar a despreciar a Dios es el principio de todo pecado, como dice San Agustín en XIV De Civ. Dei. Por tanto, el egoísmo no debe considerarse una hija de la lujuria.

4. San Isidoro señala cuatro hijas de la lujuria, a saber: palabras deshonestas, necias, lascivas y tontas. Por consiguiente, la enumeración anterior parece inapropiada.

Contra esto: está la autoridad de San Gregorio en XXXI Moral. .

Respondo: Cuando las potencias inferiores se muestran especialmente sensibles al placer, es natural que las potencias superiores se vean impedidas y desordenadas en sus actos. Ahora bien: el vicio de la lujuria hace que el apetito inferior, el concupiscible, se ordene de un modo vehemente a su objeto propio, lo deleitable, debido a la impetuosidad del deleite. De ello se sigue, lógicamente, que las potencias superiores, entendimiento y voluntad, se sientan altamente desordenadas por la lujuria.

En la vida moral intervienen cuatro actos de la razón. En primer lugar, la simple inteligencia, que percibe la bondad del fin. Este acto se ve impedido por la lujuria, conforme a lo que leemos en Dan 13,56: La hermosura te engañó y la concupiscencia pervirtió tu corazón. Esto lo realiza la ceguera mental. El segundo acto es la deliberación sobre los medios que han de elegirse, y también se ve impedido por la concupiscencia de la lujuria. Por eso dice Terencio, en Eunuco , hablando de un amor licencioso: lo que no admite deliberación ni medida, no se puede regular por la deliberación. Para ello ponemos la precipitación, que es privación del consejo debido, como ya dijimos antes (q.53 a.3). El tercer acto es el juicio sobre lo que ha de hacerse. También este acto tercero se ve impedido por la lujuria, pues leemos en Dan 13,9 sobre los ancianos lujuriosos: Pervirtieron su sentido y no se acordaron de los juicios justos. Esta función la desempeña la inconsideración. El cuarto es el imperio de la razón. También lo impide la lujuria, al obstaculizar la ejecución del decreto de la mente. Por eso dice Terencio, en su Eunuco , refiriéndose a uno que aseguraba que dejaría a una amiga: Una falsa lágrima borrará esas palabras.

Por parte de la voluntad encontramos un doble acto desordenado. El

primero es el deseo del fin. Bajo este aspecto tenemos el egoísmo, que busca el deleite de un modo desordenado y, como vicio contrapuesto, el odio a Dios, quien prohíbe el deleite deseado. Existe también el deseo de los medios, que se ve impedido por el amor a la vida presente, en la cual el hombre quiere disfrutar del placer, y como vicio contrapuesto, la desesperación de la vida futura, en cuanto que, al detenernos excesivamente en los placeres carnales, no nos preocupamos de los espirituales, que nos disgustan.

A las objeciones:

1. Como dice el Filósofo en VI Ethic. , la intemperancia corrompe en grado sumo a la prudencia. Por eso los vicios opuestos a la prudencia tienen su origen preferentemente en la lujuria, que es la principal especie de intemperancia.

2. La constancia en cosas arduas y terribles se considera como parte de la fortaleza. Pero la constancia en abstenerse de los placeres se considera parte de la templanza, como dijimos antes (q.143). Por eso se considera como hija de la lujuria a la inconstancia, que es opuesta a ella.

Sin embargo, también la primera clase de inconstancia es efecto de la lujuria, en cuanto que relaja y afemina el corazón del hombre, según leemos en Os 4,11: La fornicación, el vino y la embriaguez quitan el corazón. Y Vegecio dice en De Re Militari : Menos teme la muerte quien menos deleite conoció en vida. Y no es necesario, como ya dijimos muchas veces (cf. q.36 a.4 ad 1; q.118 a.8 ad 1), que las hijas de un vicio capital se ocupen de la misma materia que él.

3. El egoísmo es principio común de pecados por razón de todos los bienes que desea. Pero se considera hija de la lujuria en cuanto al deseo específico del placer carnal.

4. Los vicios enumerados por San Isidoro son actos externos desordenados que se refieren, sobre todo, a la comunicación externa. En cuanto a ésta, puede darse un desorden por cuatro conceptos. En primer lugar, por razón de la materia del discurso, en cuyo caso tenemos las conversaciones torpes. En efecto, puesto que de la abundancia del corazón habla la boca, como leemos en Mt 12,34, el lujurioso, cuyo corazón está lleno de torpes deseos, fácilmente pronuncia palabras obscenas. En segundo lugar, por parte de la causa. Dado que la lujuria produce inconsideración y precipitación, es lógico que obligue a pronunciar palabras poco pensadas, que llamamos tontas. En tercer lugar, por razón del fin, ya que el lujurioso, al buscar el deleite, ordena hacia él sus palabras, y así pronuncia palabras jocosas. En cuarto lugar, en cuanto al sentido de las palabras, que la lujuria pervierte por la ceguedad mental que produce. De ahí que fácilmente se incline a pronunciar necedades, dado que con sus palabras prefiere los deleites que apetece a cualquiera otra cosa.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 153

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 154

Cuestión 154. Las especies de la lujuria

Nos toca ahora tratar de las partes de la lujuria. Sobre ello se plantean doce problemas:

1. ¿Cómo se dividen las partes de la lujuria?
2. ¿Es la simple fornicación un pecado mortal?
3. ¿Es el pecado más grande?
4. ¿Puede existir pecado mortal en los tocamientos, besos y actos semejantes?
5. ¿Es pecado mortal la polución nocturna?
6. El estupro.
7. El rapto.
8. El adulterio.
9. El incesto.
10. El sacrilegio.
11. El pecado contra la naturaleza.
12. El orden de gravedad en estas especies de pecado.

Artículo 1

¿Es adecuada la división de la lujuria en seis especies?

Objeciones por las que parece que no es adecuada la división de la lujuria en seis especies: simple fornicación, adulterio, incesto, estupro, rapto y vicio contra la naturaleza.

1. La diversidad de materia no da lugar a especies distintas. Ahora bien: esta división se toma de la diversidad de materia, es decir, en cuanto que se tiene contacto carnal con una casada, con una virgen o una mujer de otra condición. Luego parece que no se dan distintas especies de lujuria según este criterio.

2. no parece que se originen distintas clases de un vicio por algo que es propio de otro vicio. Pero el adulterio no se distingue de la simple fornicación sino por el hecho de tener contacto carnal con la mujer de otro, en cuyo caso se comete una injusticia. Luego parece que el adulterio no debe considerarse como un pecado de lujuria.

3. así como se puede pecar con una mujer casada, también se puede pecar con una mujer consagrada a Dios mediante voto. Por consiguiente, del mismo modo que se considera al adulterio como especie de lujuria, deberíamos hacer lo mismo con el sacrilegio.

4. el casado no sólo peca si tiene contacto carnal con otra mujer, sino también si practica el acto sexual de modo indebido con su mujer, lo cual es un pecado de lujuria. Luego también esto debería considerarse como una especie de lujuria.

5. dice el Apóstol en 2 Cor 12,21: Que Dios no me humille de nuevo, cuando vaya a vosotros, a causa vuestra y tenga que llorar por muchos de los que antes pecaron y no hicieron penitencia de su impureza, de su fornicación y de su lascivia. Parece, pues, que la impureza y la lascivia deben considerarse partes de la lujuria, como lo es la fornicación.

6. lo dividido no debe figurar como parte de la división. Pero esto se da en la lujuria, ya que se dice en Gál 5,19: Son manifiestas las obras de la carne: fornicación, inmundicia, impureza, lujuria. Por consiguiente, la fornicación no debe considerarse como especie de lujuria.

Contra esto: está el hecho de que esta división aparece en las Decretales, XXXVI caus., q.1 .

Respondo: Como ya señalamos antes (q.153 a.3), el pecado de lujuria consiste en el uso del placer venéreo en contra de la recta razón. Esto puede suceder de dos modos. En primer lugar, por la materia en la que se busca este deleite. En segundo lugar, en cuanto que, aun habiendo una materia debida, no se cumplen otras condiciones necesarias. Y dado que la circunstancia, en cuanto tal, no especifica el acto moral, sino que lo hace el objeto materia del acto, es conveniente que las partes de la lujuria se tomen atendiendo a la materia u objeto.

La disconformidad con la recta razón puede tener su origen en un doble principio. Primero, por no ordenarse al fin del acto venéreo. Y así, si se impide la generación de la prole, se da el vicio contra la naturaleza, como en todo acto venéreo del que no puede seguirse la generación. Y si se impide la debida y digna educación de la prole, hay fornicación simple, de hombre libre con mujer libre.

La materia en la que se busca el acto venéreo puede estar en disconformidad con la razón bajo otro aspecto, en relación con otros hombres. Esto es posible por un doble capítulo. Primero, por parte de la mujer con la que se peca, al no guardarse el respeto que se le debe. A esto responde el incesto, que es el abuso de una mujer unida por consanguinidad o afinidad. En segundo lugar, si tenemos en cuenta aquella persona bajo cuya autoridad está la mujer. En efecto, si está bajo la autoridad del esposo, se comete adulterio; si está bajo la autoridad paterna, se comete o bien estupro, si no se emplea violencia, o raptó, si se hace uso de violencia.

Las especies se diversifican por parte de la mujer más que por parte del hombre, ya que en el acto venéreo la mujer desempeña el papel de elemento pasivo, mientras que el hombre actúa como principio activo, y ya dijimos que las especies se diversifican por razón de la materia .

A las objeciones:

1. La diversidad de materia lleva consigo la diversidad formal de objeto, que se toma de los diversos modos de oponerse a la recta razón, como ya dijimos (In corp.).

2. Puede admitirse que en un mismo acto se den torpezas propias de varios vicios, como se dijo antes (1-2 q.18 a.7). Por eso el adulterio cae bajo la lujuria y la injusticia. Y la torpeza de la injusticia no es, en absoluto, accidental a la lujuria, pues ésta se hace más grave cuando conduce a un grado tan alto de concupiscencia que incluye también injusticia.

3. La mujer que promete continencia se desposa, de algún modo, con Dios. Por eso el sacrilegio cometido al violar a una mujer en esta condición es un adulterio espiritual. De igual manera, los demás modos de sacrilegio se reducen a otros modos de lujuria.

4. El casado no peca con su mujer a causa de una materia indebida, sino por otras circunstancias que no constituyen una especie moral del acto, como dijimos antes (In corp.; cf. 1-2 q.18 a.2).

5. Como dice la Glosa en el lugar citado, la inmundicia equivale a la lujuria contra naturaleza. Por su parte, la impudicia es la que comete el hombre con mujeres libres, y parece reducirse al estupro. Puede decirse, también, que la impudicia comprende ciertos actos que acompañan al acto venéreo, como besos, tocamientos, etc.

6. La lujuria designa toda clase de excesos, como dice la Glosa en el mismo lugar.

Artículo 2

¿Es pecado mortal la fornicación simple?

Objeciones por las que parece que la fornicación simple no es pecado mortal.

1. Cuando una cosa se enumera juntamente con otras, ha de ser igual a ellas. Ahora bien: la fornicación se enumera con otras cosas que no son pecado, pues en Act 15,29 se dice: Que os abstengáis de carne inmolada a los ídolos, de la carne, de lo ahogado y de la fornicación. Pero el uso de las otras cosas no es pecado mortal, de acuerdo con lo que se dice en 1 Tim 4,4: Nada hay reprobable tomado con acción de gracias. Luego la fornicación no es pecado mortal.

2. ningún pecado mortal es objeto de precepto divino. Pero en Os 1,1 el Señor dice: Ve, toma por mujer una prostituta y ten hijos de prostitución. Luego la fornicación no es pecado mortal.

3. ningún pecado mortal se menciona en la Sagrada Escritura sin su correspondiente recriminación. Pero la fornicación aparece en la Escritura y en los Padres antiguos sin ser recriminada, ya que en Gén 16,4 Abrán hizo uso de esclava Agar; en 30,9 Jacob se acercó a las esclavas de sus mujeres Balam y Zelfa, y en 38,15ss Judas hizo uso de Tamar, a la que tomó por meretriz. Luego la fornicación simple no es pecado mortal.

4. todo pecado mortal se opone a la caridad. Ahora bien: la fornicación simple no se opone a ella ni por parte del amor de Dios, porque no es pecado que vaya directamente contra El, ni por parte del prójimo, porque en ella el hombre no comete injusticia contra nadie. Luego la fornicación simple no es pecado mortal.

5. todo pecado mortal lleva a la perdición eterna. No así la fornicación simple, ya que, al comentar el pasaje de 1 Tim 4,8, la piedad es útil para todo, dice la Glosa de San Ambrosio : El resumen de la disciplina cristiana se encuentra en la misericordia y en la piedad, y quien las cumpla, aunque sucumba ante el placer de la carne, será azotado, pero no perecerá. Luego la fornicación simple no es pecado mortal.

6. Más incluso: como dice San Agustín en De Bon. Coniug. , lo que es el alimento para la salud del cuerpo es el acto venéreo para la conservación del género humano. Pero no todo uso desordenado del alimento es pecado mortal. Por consiguiente, tampoco lo es el uso desordenado de lo venéreo. Este parece aplicable, en primer lugar, a la fornicación simple, que es la más leve de las especies enumeradas.

Contra esto: está lo que se dice en Tob 4,13: Guárdate, hijo, de toda fornicación, y no cometas el crimen de conocer a otra mujer que no sea la tuya. Ahora bien: la palabra crimen se refiere al pecado mortal. Luego la fornicación, y todo comercio carnal con otra mujer que no sea la propia, es pecado mortal. Sólo el pecado mortal aparta del reino de Dios. Pero la fornicación realiza esto, como se afirma en Gál 5,19ss, donde el Apóstol, después de hablar de la fornicación y de otros vicios, escribe: Los que tal hacen no poseerán el reino de Dios. Por tanto, la fornicación simple es pecado mortal. En las Decretales, XXII caus., q.1 , leemos: Deben saber que al perjurio debe imponérsele una penitencia similar a la del adulterio y la fornicación, homicidio voluntario y demás vicios criminales. Luego la fornicación simple es pecado criminal, es decir, mortal.

Respondo: Hay que sostener que, sin ningún lugar a duda, la fornicación simple es pecado mortal, a pesar de lo que dice la Glosa sobre Dt 23,17, que no haya prostituta... : Prohibe el trato con las meretrices, cuya torpeza es venial. En

efecto, no es venial, sino venal, lo propio de las meretrices.

Para ver esto claramente, hay que tener en cuenta que es pecado mortal todo pecado cometido directamente contra la vida del hombre. Ahora bien: la fornicación simple lleva consigo un desorden que repercute en perjuicio de la vida de aquel que va a nacer de tal acto carnal. En efecto, vemos que en todos los animales en los que se requiere, para la educación de la prole, la colaboración del macho y de la hembra, no practican un trato indiscriminado, sino del macho con una determinada hembra, o varias: tal es el caso de las aves. Es distinto el caso de los animales entre los que la hembra se basta para la educación del feto, entre los cuales se da un trato carnal indiscriminado: tales son los perros y otros similares. Ahora bien: es evidente que para la educación del hombre se requiere no sólo el cuidado de la madre que lo alimenta, sino mucho más el del padre, que debe educarlo, defenderlo y guiarlo. Por eso es contrario a la naturaleza humana el que el hombre practique indiscriminadamente el trato carnal, siendo preciso, por el contrario, que sea marido de una determinada mujer, con la que ha de permanecer no durante un corto período de tiempo, sino por mucho tiempo, incluso durante toda la vida. Por eso los padres tienen obligación de preocuparse de la seguridad de la prole como exigencia de su misma naturaleza, para educarla convenientemente. Esta seguridad desaparecería si se admitiera un trato carnal no definido. Esta concreción de una mujer se llama matrimonio, y por eso se dice que es de derecho natural. Pero dado que el comercio carnal se ordena al bien de todo el género humano, y los bienes comunes están sujetos a la determinación de la ley, como se vio antes (1-2 q.90 a.2), es lógico que esta unión del macho y de la hembra, llamada matrimonio, esté sujeta a alguna ley. Cómo está determinada entre nosotros se verá en la tercera parte (Suppl. q.1), cuando hablemos del matrimonio como sacramento. De aquí se deduce que, siendo la fornicación un contacto indeterminado, al no darse dentro del matrimonio, va contra el bien de la educación de la prole y es, por ello, pecado mortal.

Y no obsta a lo dicho el que, en algún caso, se provea a la educación de la prole, ya que lo que viene determinado por una ley se juzga conforme a lo que sucede más comúnmente y no según lo que puede suceder en un caso particular.

A las objeciones:

1. La fornicación se nombra con los otros vicios, no porque tenga la misma razón de gravedad que ellos, sino que, si se juntan, es más bien porque de todos ellos podría originarse disensión entre judíos y gentiles, rompiendo así la armonía en que debían vivir. Los gentiles no consideraban la fornicación simple como ilícita, debido a la corrupción de su razón natural. Los judíos, en cambio, instruidos en la ley divina, la consideraban ilícita. En cuanto a los otros vicios que se enumeran allí, los judíos los reprobaban por una costumbre de convivencia legal. De ahí que los Apóstoles se los prohibieran a los gentiles no porque fueran ilícitos en sí mismos, sino por ser reprobables para los judíos, como ya dijimos antes (1-2 q.103 a.4 ad 3).

2. La fornicación es considerada como pecado en cuanto que se opone a la recta razón. Y la recta razón humana se guía por la voluntad divina, que es la regla primera y principal. Por eso lo que hace el hombre por voluntad de Dios, obedeciendo a su mandato, no va contra la recta razón, aunque parezca que se opone al orden común de la razón, del mismo modo que no va contra la naturaleza lo que se opera milagrosamente mediante el poder divino, aunque se oponga al curso ordinario de sus leyes. De ahí que, así como Abrán no pecó al querer sacrificar a su hijo inocente, ya que obedeció a Dios, aunque ello,

considerado en sí mismo, suele ser opuesto a la rectitud de la razón humana, tampoco pecó Oseas al fornicar cumpliendo un precepto divino, ni tal comercio carnal debe llamarse propiamente fornicación, aunque se llame así según el lenguaje ordinario. Por eso dice San Agustín en III Confess. : Cuando Dios ordena algo contrario a cualquier costumbre o pacto, aunque no se haya hecho nunca, hay que hacerlo. Y añade: Puesto que, así como en el orden humano el superior puede ordenar al inferior, así Dios puede mandar sobre todos los seres.

3. Abrán y Jacob, al usar de las esclavas, no cometieron fornicación, como diremos más adelante al hablar del matrimonio (Suppl. q.65 a.5 ad 2). A Judá no es necesario eximirlo de pecado, puesto que también vendió a su hermano José.

4. La fornicación simple va contra el amor al prójimo en cuanto que se opone al bien de la prole, como ya dijimos (In corp.), ya que no engendra conforme a lo que es conveniente para ésta.

5. Las obras de piedad hacen que el que ha cometido pecado carnal se libre de la perdición eterna, en cuanto que, mediante ellas, se dispone a conseguir la gracia del arrepentimiento, y en cuanto que satisface por los pecados carnales cometidos. Pero esto no quiere decir que, si sigue cometiendo pecado carnal sin arrepentirse hasta la muerte, se libre mediante estas obras de piedad.

6. De una sola relación carnal puede nacer un hombre. Por eso la relación carnal desordenada, que impide el bien de la prole que puede nacer, es pecado mortal en sí misma y no sólo por el desorden de la concupiscencia. En cambio, por el abuso o desorden de una sola comida no se impide el bien de la vida entera del hombre. Por ello, el pecado de gula no es, en sí mismo, mortal. Lo sería, no obstante, si se tomara, a sabiendas, un alimento que originara la pérdida de la condición humana, como en el caso de Adán (cf. Gén 2,17). Pero no se sigue que la fornicación sea el pecado menos grave dentro de los de lujuria. Es menos grave el contacto venéreo con la propia esposa hecho por puro placer.

Artículo 3

¿Es la fornicación el pecado más grave?

Objeciones por las que parece que la fornicación es el más grave de los pecados.

1. Parece que un pecado es tanto más grave cuanto procede de una mayor sensualidad. Ahora bien: la mayor sensualidad se da en la fornicación, ya que en la Glosa a 1 Cor 6,18 se dice que el ardor de la sensualidad es máximo en la lujuria. Parece, pues, que la fornicación es el pecado más grave.

2. tanto más gravemente peca el hombre cuanto recae sobre una materia más próxima a él. Así, peca más gravemente quien golpea a su padre que el que golpea a un extraño. Pero, como se dice en 1 Cor 6,8, el que fornicación peca contra el propio cuerpo, que es lo más allegado al hombre. Por tanto, parece que la fornicación es el pecado más grave.

3. cuanto más excelente es un bien, tanto más grave parece ser el pecado cometido contra él. Ahora bien: el pecado de fornicación parece ir contra el bien de todo el género humano, como queda demostrado por lo dicho ya (a.2). Va también contra Cristo, según lo que leemos en 1 Cor 6,15: ¿Convertiré los miembros de Cristo en miembros de una meretriz? Por consiguiente, la fornicación es el pecado más grave.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio dice que los pecados carnales son menos graves que los espirituales.

Respondo: La gravedad del pecado puede medirse bajo dos aspectos: en sí

mismo y por las circunstancias que lo rodean. Considerado en sí mismo, se mide su gravedad por razón de su especie, la cual se considera por el bien al que el pecado se opone. La fornicación va contra el bien del hombre que ha de nacer, y por eso, en su especie, es un pecado más grave que los que se oponen a los bienes externos, como son el hurto y otros similares; pero menos grave que los pecados que van directamente contra Dios y que el pecado contra un hombre ya nacido, como es el homicidio.

A las objeciones:

1. La sensualidad que hace al pecado más grave es la que se da en la inclinación de la voluntad. Pero la sensualidad que se da en el apetito sensitivo hace más leve al pecado, dado que, cuanto más leve es la pasión que mueve al hombre a pecar, tanto más leve es el pecado. Así considerada, la sensualidad de la fornicación es la más grave. Por eso dice San Agustín, en su obra *De Agone Christiano*, que entre todos los combates del cristiano los más duros son los referentes a la castidad, en los que se lucha diariamente y se triunfa raras veces. Y San Isidoro, en su obra *De Summo Bono*, dice que por la lujuria de la carne se hace el género humano más esclavo de Satanás que por ningún otro pecado, porque es más difícil vencer la vehemencia de esta pasión.

2. Se dice que el que fornicación peca contra su cuerpo, no sólo porque el deleite de la fornicación se consume en la carne, lo cual también se cumple en la gula, sino también porque obra en contra del bien de su propio cuerpo, en cuanto que lo satisface indebidamente y lo mancha y mezcla con otro cuerpo. De ello no se sigue, sin embargo, que la fornicación sea el pecado más grave, ya que, en el hombre, la razón es más importante que el cuerpo y, por tanto, será más grave el pecado que más se oponga a la razón.

3. El pecado de fornicación se opone al bien de la especie humana en cuanto que impide la generación concreta de un hombre que iba a nacer. Ahora bien: participa más de la razón de especie humana quien posee actualmente la razón de tal que el que es hombre sólo en potencia. Por eso el homicidio es más grave que la fornicación y que todas las especies de lujuria, por ser algo que se opone más al bien de la especie humana. También el bien divino es más excelente que el de la especie humana; por eso son más graves los pecados contra Dios. Ahora bien: la fornicación no es un pecado que vaya directamente contra Dios, de tal modo que el que la comete busque ofenderle, sino como consecuencia, al igual que todos los pecados mortales: del mismo modo que los miembros de nuestro cuerpo son miembros de Cristo, también nuestro espíritu se identifica con Cristo, según se dice en 1 Cor 6,17: El que se une a Dios, se hace una cosa con El. De ahí también que los pecados espirituales sean más opuestos a Cristo que la fornicación.

Artículo 4

¿Existe pecado mortal en los besos y en los tocamientos?

Objeciones por las que parece que en los tocamientos y en los besos no hay pecado mortal.

1. El Apóstol dice en Ef 5,3: La fornicación y toda clase de inmundicia, o de avaricia, que ni siquiera pueda decirse que existe entre vosotros, como conviene a los santos. Y añade (v.4): ni palabras torpes, ni groserías, ni truhanerías. Todo esto lo interpreta la Glosa como besos y abramos, palabras suaves y obscenas, y lo que los necios llaman chocarrería. Dice a continuación (v.5) San Pablo: Pues habéis de saber que ningún fornicario, o impuro, o avaro,

que es como adoración de los ídolos, tendrá parte en la heredad del reino de Dios y de Cristo. Pero, puesto que aquí no recrimina la torpeza, palabras groseras ni truhanería, sigúese que éstos no son pecado mortal.

2. decimos que la fornicación es pecado mortal porque impide el bien de la generación y educación de la prole. Pero a esto no colaboran, en absoluto, los besos, tocamientos ni abrazos. Luego en ellos no se da pecado mortal.

3. las cosas que son, en sí mismas, pecado mortal, no pueden hacerse nunca sin cometer pecado. Pero los besos, tocamientos, etc., pueden darse alguna vez sin pecado. Luego no son, en sí mismos, pecado mortal.

Contra esto: está el hecho de que es menos obscena una mirada que el tocamiento, abrazo o beso. Ahora bien: la mirada obscena es un pecado mortal, condenado en Mt 5,28: El que mira a una mujer y la desea, ya pecó en su corazón. Luego con mayor razón serán pecado mortal el beso sensual y actos similares.

2. Dice San Cipriano en su obra Ad Pomponium de Virginitate : Ciertamente, el contacto carnal, los abramos, las conversaciones obscenas, el dormir en la misma cama, ¡cuánto tienen de deshonesto y de criminal! Luego el hombre, al cometer estos actos, es reo de crimen, es decir, de pecado mortal.

Respondo: Consideramos que una cosa es pecado mortal desde un doble aspecto. En primer lugar, por su especie. Y así considerados, los besos, abrazos y tocamientos no son necesariamente pecado mortal, puesto que pueden darse sin sensualidad, bien sea por costumbre patria, por necesidad o por otra circunstancia o causa razonable.

En segundo lugar, decimos que una cosa es pecado mortal por razón de su causa: el que da limosna para inducir a herejía, peca mortalmente por la corrupción existente en la intención con que lo hace. Ahora bien: ya dijimos antes (1-2 q.72 a.8) que no sólo el consentimiento en el acto de pecado mortal es pecado grave, sino también el consentimiento en el deleite del mismo. Por ello, dado que la fornicación es pecado mortal, y lo son mucho más las otras especies de lujuria, sigúese que no sólo el consentimiento en el acto, sino también el consentimiento en el deleite de tal pecado es pecado mortal. Por consiguiente, dado que los besos, abrazos, etc., tienen por fin el placer, sigúese que son pecado mortal. Sólo bajo este aspecto decimos que son libidinosos y, como tales, pecado grave.

A las objeciones:

1. El Apóstol no menciona los tres últimos actos porque no revisten gravedad de pecado sino en cuanto dicen relación con los anteriores.

2. Los besos y tocamientos, aunque no impiden directamente el bien de la prole, son fruto de la sensualidad, que es la raíz de la oposición a dicho bien. De ahí que sean pecado mortal.

3. De la objeción se deduce que esos actos no son pecado mortal por su misma naturaleza.

Artículo 5

¿Es pecado mortal la polución nocturna?

Objeciones por las que parece que la polución nocturna es pecado.

1. El merecer y desmerecer se refieren a una misma cosa. Ahora bien: el que duerme puede merecer, como leemos de Salomón, que pidió a Dios el don de sabiduría mientras dormía, tal como se dice en 3 Re 3,5ss y en 2 Par 1,7ss. Luego también se puede desmerecer mientras se duerme.

2. todo el que tiene uso de razón puede pecar. Dado que, mientras se duerme, se tiene uso de razón, porque con frecuencia se razona en ese estado y se refiere una cosa a otra, se asiente o se disiente, sigúese que se puede pecar mientras se duerme. Así, pues, no se excluye el que la polución nocturna pueda ser pecado, puesto que ese acto lo es en sí mismo.

3. es inútil increpar e instruir a quien no puede obrar conforme a la razón ni contra ella. Pero algunos hombres son instruidos e increpados mientras duermen, según leemos en Job 33,15-16: En sueños o en visión nocturna, cuando descende el sueño sobre los hombres, entonces abre sus oídos y les da sus instrucciones. Luego, durante el sueño, puede el hombre obrar de acuerdo con la razón o contra ella, es decir, hacer el bien o pecar. Por ello, parece que la polución nocturna es pecado.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en XII Super Gen. : Cuando la imagen que acompaña a nuestra conversación durante la vigilia se reproduce, como visión, en el que duerme, sin que éste pueda distinguir entre ella y la verdadera unión con los cuerpos, la carne se ve excitada y produce sus efectos normales. Todo ello se realiza sin pecado, del mismo modo que no es pecado decir una cosa que ha sido pensada únicamente para decirla.

Respondo: Podemos hablar de la polución nocturna bajo dos aspectos. En primer lugar, en sí misma. Así considerada, no es pecado, puesto que todo pecado depende del juicio de la razón, y así el primer movimiento de sensualidad sólo es pecado en cuanto que puede ser reprimida por el juicio de la razón. Si quitamos el juicio de la razón, desaparece la razón de pecado. Ahora bien: mientras dormimos, la razón no emite un juicio libre, sino que se gobierna todo por un mundo de fantasmas que nos parecen seres reales, como es evidente por lo que dijimos antes (q.84 a.8 ad 2). Por eso no se imputa al hombre, como pecado, lo que hace mientras duerme, como tampoco se le imputa lo que hace cuando está furioso o demente.

En segundo lugar, podemos considerar la polución nocturna en relación con su causa. Esta puede ser triple. Una, corporal. En efecto, cuando hay en el cuerpo una cantidad sobreabundante de humor seminal, bien por conversión de los humores o bien porque el cuerpo está demasiado caliente o por otros motivos similares, el hombre se imagina, en sueños, los actos que normalmente conducen a la expulsión del humor excesivo, como sucede con cualquier otro líquido sobreabundante. Por ello, si la sobreabundancia de tal humor se debe a una causa culpable, como puede ser el exceso de comida o de bebida, en ese caso la polución es culpable en virtud de la causa que lo ha producido. En cambio, si la sobreabundancia o emisión de tal humor no proviene de una causa culpable, la polución nocturna no es culpable en sí misma ni por razón de su causa.

Una segunda causa de la polución puede ser interior al hombre: por ejemplo, un pensamiento tenido antes del sueño. Este pensamiento que tuvo lugar durante la vigilia es, a veces, puramente especulativo, como sucede en las discusiones sobre materia carnal, o puede estar revestido de cierto afecto, deseo u horror. La polución nocturna más frecuente procede del pensamiento sobre los vicios carnales que va acompañado del deseo de tales deleites, ya que entonces queda en el alma cierta huella e inclinación, que hacen que la imaginación, en sueños, se incline más fácilmente a consentir en actos que dan lugar a la polución. A este propósito dice el Filósofo en I Ethic. : Dado que ciertos movimientos pasan gradualmente del estado de vigilia al de sueño, los fantasmas de los estudiosos se hacen mejores que los de otros hombres. Y San Agustín dice,

en XII Super Gen. ad litt. , que, debido a la buena disposición del alma, algunos méritos suyos resplandecen incluso durante el sueño. Queda demostrado, pues, que la polución nocturna es culpable por razón de la causa que la produce. A veces, no obstante, la polución es efecto del pensamiento meramente especulativo de los actos carnales o de la sensación de horror experimentada. En este caso no es culpable ni en sí misma ni en su causa.

Puede darse, en tercer lugar, una causa espiritual extrínseca. Esto se da cuando el demonio hace que las representaciones fantásticas del que duerme se ordenen de tal manera que llegan a producir ese efecto. Esto es culpable a veces por la causa que la ha producido, es decir, la negligencia en prepararse contra las ilusiones presentadas por el demonio, como se canta en el himno de Completas : Reprime al enemigo para que los cuerpos no se manchen. A veces se da sin culpa alguna por parte del hombre, y se debe sólo a la maldad del demonio, como leemos en las Collationes Patrum de uno que siempre padecía polución nocturna los días festivos, debido a que el diablo se la producía para que se abstuviera de tomar la sagrada comunión.

Con ello queda demostrado que la polución nocturna nunca es pecado, pero a veces es consecuencia de un pecado anterior.

A las objeciones:

1. Salomón no mereció, en sueños, que Dios le concediera la sabiduría, sino que eso fue un símbolo de un deseo anterior de la misma, por lo cual se dice que tal petición agradó a Dios, como dice San Agustín en XII Super Gen. ad litt. .

2. Según que las fuerzas sensitivas interiores se vean más o menos violentadas por el sueño, debido a la turbulencia o la pureza de los vapores, el uso de la razón se ve más o menos impedido también en el sueño. Pero siempre se ve algo impedida por él, de tal modo que no puede ejercer totalmente el juicio libre, como ya dijimos en la primera parte (q.84 a.2 ad 3). Por eso, entonces, no es considerada culpable de lo que hace.

3. La aprehensión de la mente no se ve tan impedida, durante el sueño, como el juicio, el cual se logra mediante la conversión a las imágenes sensibles. Por eso no hay inconveniente en admitir que el hombre, mediante su razón, aprehenda algún concepto nuevo durante el sueño, sea en virtud de los pensamientos e imágenes, por revelación divina o por influjo de los ángeles buenos y malos.

Artículo 6

¿Debe considerarse el estupro como una especie nueva de lujuria?

Objeciones por las que parece que no debe considerarse el estupro como una especie nueva de lujuria.

1. El estupro es la defloración ilícita de una virgen, tal como aparece en las Decretales, XXXVI caus.1 q.1 . Pero esto puede darse entre un hombre libre y una mujer libre, en cuyo caso es fornicación. Luego el estupro no debe considerarse como una especie de lujuria distinta de la fornicación.

2. dice San Ambrosio en el libro De Patriarchis . Que nadie se deje llevar por las leyes de los hombres: todo estupro es adulterio. Ahora bien: las especies que se oponen mutuamente no se incluyen en el mismo acto. Luego, dado que se considera al adulterio como una especie de lujuria, parece que no debe considerarse así el estupro.

3. el cometer una injuria contra uno parece decir relación con la injusticia y no con la lujuria. Pero el que comete estupro comete injuria contra otro, es

decir, contra el padre de la niña, que puede considerar que se le ha hecho un daño y apelar judicialmente contra el que ha cometido el estupro. Luego no debemos considerar el estupro como una especie distinta de lujuria.

Contra esto: está el hecho de que el estupro consiste propiamente en un acto venéreo por el que se deflora a una virgen. Dado que la lujuria se ocupa de los actos venéreos, parece que el estupro es una especie de la lujuria.

Respondo: Dondequiera que aparezca una torpeza especial en la naturaleza de un vicio, debe suponerse una especie determinada de ese vicio. La lujuria es un pecado cuya materia son los actos venéreos, como dijimos antes (q.153 a.1). Y existe una torpeza especial en el hecho de que sea deflorada una virgen que está bajo la tutela de su padre. En primer lugar, por parte de la niña, que, por el hecho de haber sido violada, sin mediar ningún contrato de matrimonio, se ve en peligro de no lograr un matrimonio legítimo y se expone a prostituirse, cosa de la cual se retraía por temor a perder su integridad virginal. En segundo lugar, por parte del padre que se cuida de su custodia, conforme a lo que leemos en Eclo 42,11: Sobre la fuerza atrevida refuerza la vigilancia, no te haga escarnio de tus enemigos. Queda claro, por consiguiente, que el estupro, que lleva consigo la indebida defloración de vírgenes que están bajo la custodia de sus padres, es una especie nueva de lujuria.

A las objeciones:

1. Aunque la virgen está libre del vínculo matrimonial, no está libre de la potestad paterna. Tiene, además, el sello de la virginidad, impedimento especial contra el pecado de fornicación y que no debe romperse sino en el matrimonio. De ahí que el estupro no sea una fornicación simple, es decir, con mujeres ya corrompidas, como aparece en la Glosa a 2 Cor 12,21, ... que no hicieron penitencia de su impureza, de su fornicación...

2. En ese pasaje, San Ambrosio toma el estupro de un modo más general, como pecado de lujuria en toda su amplitud. De ahí que llame estupro a todo acto sexual de un hombre casado con cualquiera otra mujer que no sea la suya. Prueba de ello es que añade : Al varón no le está permitido lo que no está permitido a la mujer. También se toma así en Núm 5,13: Si hay adulterio y no hay testigos, porque no fue hallada en estupro...

3. Puede admitirse que un pecado se haga más grave por la unión con otro. El pecado de lujuria se agrava con el de injusticia, porque parece más desordenada la concupiscencia que no se abstiene del deleite ni siquiera para evitar una injusticia. Lleva consigo, pues, doble injusticia. Una por parte de la virgen, a la cual, aunque no corrompa por la fuerza, seduce, teniendo que satisfacer por ello. Y por eso se dice en Ex 22,16-17: Si uno seduce a una virgen no desposada y tiene con ella comercio carnal, pagará su dote y la tomará por mujer. Si el padre rehusa dársela, pagará la dote que se acostumbra por las vírgenes. Y comete otra injusticia contra el padre de la niña, y está obligado a pagarle por ello, puesto que en Dt 22,28-29 se dice: Si un hombre encuentra a una joven virgen no desposada, la coge y yace con ella y fueran sorprendidos, el hombre que yació con ella dará al padre de la joven cincuenta sidos de plata, y ella será su mujer, por haberla él deshonrado, y no podrá repudiarla en su vida. Y esto para simular que no cometió el crimen, como dice San Agustín.

Artículo 7

¿Es el rapto una especie de lujuria distinta del estupro?

Objeciones por las que parece que el rapto no es especie de lujuria distinta

del estupro.

1. Dice San Isidoro en sus Etimologías : El estupro, es decir, el rapto, es propiamente un coito ilícito, derivado de la palabra «corromper». Por eso, quien comete rapto, goza del estupro. Parece, pues, que el rapto no debe considerarse una especie de lujuria distinta del estupro.

2. parece que el rapto lleva consigo cierta violencia, pues se dice en las Decretales, XXXVI caus., q.1 : El rapto se comete cuando se saca a una niña, por la fuerza, de casa de su padre para, una vez corrompida, tomarla por esposa. Pero el que se emplee violencia contra alguien es accidental a la lujuria, la cual se ocupa, esencialmente, del deleite carnal. Por tanto, parece que el rapto no es una especie determinada de lujuria.

3. el pecado de lujuria se reprime mediante el matrimonio, pues se dice en 1 Cor 7,2: Por evitar la fornicación, tenga cada uno su mujer. Pero el rapto impide el matrimonio subsiguiente, puesto que se dice en el Concilio Meldense : Nos ha parecido prudente que quienes roban mujeres o las seducen no las tengan por esposas, aunque las reciban luego como tales con el consentimiento de sus padres. Luego el rapto no es una especie determinada de lujuria que se distinga del estupro.

4. el hombre puede hacer uso de su esposa sin cometer pecado de lujuria. Pero puede cometerse rapto cuando alguien saca a su esposa, por la fuerza, de la casa de sus padres y tiene con ella comercio carnal. Luego no debe considerarse el rapto como una nueva especie de lujuria.

Contra esto: está el testimonio de San Isidoro, para quien el rapto es un coito ilícito .

Respondo: El rapto, tal como aquí lo entendemos, es una especie de lujuria que a veces se da juntamente con el estupro; otras veces se da sin estupro, y en otras ocasiones no se da cuando hay rapto. Se dan ambos cuando se usa violencia para deflorar a una virgen. Dicha violencia se comete, a veces, contra la virgen y contra el padre; otras veces se comete sólo contra el padre, cuando la virgen consiente en ser sacada violentamente de la casa de su padre. La violencia del rapto presenta también otra diferencia: a veces la joven es sacada violentamente de la casa de sus padres y es corrompida violentamente; pero otras veces, aunque sea sacada a la fuerza, no es corrompida violentamente, sino con su consentimiento, bien sea corrompida con acto de fornicación o con acto matrimonial. En efecto, siempre que haya violencia, se salva el concepto de rapto. Pero puede darse el rapto sin estupro si uno arrebató a una viuda o a una niña ya corrompida. Por eso dice el papa Símaco : Detestamos a los raptos de viudas o de vírgenes por la crueldad del crimen. Y viceversa, el estupro se da sin rapto cuando se desflora indebidamente a una virgen sin emplear violencia.

A las objeciones:

1. El rapto y el estupro se dan casi siempre juntos: de ahí que, a veces, se tome el uno por el otro.

2. El empleo de violencia parece tener origen en la vehemencia del deseo, que hace que el hombre no tema exponerse a los peligros correspondientes.

3. Hay que distinguir entre el rapto de jóvenes desposadas y el de jóvenes que no lo están. Las primeras han de ser devueltas a sus esposos, que tienen derecho sobre ellas por el hecho de estar desposadas. En cambio, las no desposadas han de ser devueltas, en primer lugar, a la potestad paterna; después, si los padres consienten, pueden ser tomadas por esposas. El hacerlo de otro modo es ilícito, ya que quien roba algo tiene obligación de restituirlo. No

obstante, el rapto no anula el matrimonio ya contraído, aunque impide contraerlo.

En cuanto al texto del Concilio que se aduce, se escribió para reprobar ese crimen y ya está abrogado. Por eso San Jerónimo defiende lo contrario cuando escribe: Hay en las Escrituras tres clases de matrimonio legítimo. La primera se da cuando una virgen casta es dada legítimamente a un hombre. La segunda, cuando una virgen es raptada por un hombre fuera de casa y unida a él por la fuerza: si el padre quiere, la dotará como el padre crea conveniente y pagará el precio de la virginidad. La tercera se da cuando el padre de la joven no quiere entregarla a este hombre y se la entrega a otro. Puede referirse también dicho texto a las que ya están desposadas, sobre todo por palabras de presente.

4. El esposo, en virtud de los esponsales, tiene ya derecho sobre la esposa. Por ello, aunque peque al emplear la fuerza, no comete rapto. Por eso dice el papa Gelasio : La ley de los reyes antiguos dice que se comete rapto cuando una joven no desposada es robada con violencia.

Artículo 8

¿Es el adulterio una nueva especie de lujuria?

Objeciones por las que parece que el adulterio no es una nueva especie de lujuria distinta de las demás.

1. Se llama adulterio por el hecho de que uno se acerca a otra mujer distinta de la suya, como dice la Glosa al Ex. Pero la mujer distinta de la propia puede hallarse en varios estados: puede ser una virgen sometida a la autoridad paterna, una meretriz, etc. Luego parece que el adulterio no es una especie de lujuria distinta de las otras.

2. dice San Jerónimo : No importa la razón por la que uno se vuelve loco. Y Sixto Pitagórico dice que «adúltero» es «el que ama excesivamente a su mujer». Luego el adulterio se da en toda clase de lujuria y no debe considerarse como una nueva especie de ésta.

3. donde se da la misma razón de torpeza no parece que sea necesario asignar otra especie de pecado distinta. Ahora bien: en el estupro y en el adulterio parece que existe la misma razón de torpeza, ya que en ambos casos se fuerza a una mujer sujeta a la autoridad de otro. Por consiguiente, el adulterio no es una especie de lujuria distinta de las otras.

Contra esto: está el testimonio de San León papa , quien escribe: Se comete adulterio cuando, o por deseo de placer o por consentimiento de la otra persona, se tiene comercio carnal con otro o con otra en contra del pacto conyugal. Ahora bien: esto lleva consigo una torpeza especial dentro de la lujuria. Luego el adulterio es una nueva especie de lujuria.

Respondo: Adulterio, como indica la misma palabra, es acceso al tálamo ajeno. En él se peca de dos modos contra la castidad y contra el bien de la generación humana. Primeramente, por tener comercio carnal con una mujer con la que no se está casado, como sería necesario para la educación de la propia prole. En segundo lugar, al tener comercio carnal con una mujer casada, impidiendo así el bien de la prole ajena. Dígase lo mismo de la mujer casada que se corrompe por el adulterio. De ahí que se diga en Eclo 23,32-33: Toda mujer que abandona a su mando pecará. En primer lugar, por desobedecer la ley del Altísimo en la que se ordena (Ex 20,14): «No fornicarás»; en segundo lugar, por abandonar a su marido, actuando en contra de la seguridad de su prole; en tercer lugar, por cometer adulterio y procurarse hijos de otro hombre, lo cual va contra el bien de la propia prole. Pero lo primero es común a todos los pecados

mortales, mientras que los otros dos elementos pertenecen de modo especial al adulterio. Queda claro, pues, que el adulterio es una nueva especie de lujuria, dado que encierra en sí mismo una especial deformidad acerca de los actos venéreos.

A las objeciones:

1. Si un casado tiene comercio carnal con otra, el pecado de él puede considerarse por parte suya, en cuyo caso siempre será adulterio porque peca contra la fidelidad del matrimonio, o por parte de la mujer a la que accede. Así mirado, es adulterio a veces, cuando un casado peca con la mujer de otro, y otras veces estupro u otra clase de pecado, según las diversas condiciones de las mujeres con las que tiene la relación carnal. Ya dijimos antes (a.1) que las diversas especies de lujuria se toman del distinto estado de las mujeres.

2. El matrimonio se ordena especialmente al bien de la familia humana, como se dijo antes (a.2). Ahora bien: el adulterio supone una oposición especial al matrimonio, por cuanto viola la fe matrimonial que cada uno debe a su cónyuge. Y puesto que el que ama a su mujer excesivamente obra contra el bien del matrimonio, haciendo de él un uso indebido, aunque no viole la fidelidad, pudiendo llamársele, en cierto modo, adúltero, esto se dice con mucha mayor razón del que ama excesivamente a la mujer de otro.

3. La esposa está bajo la autoridad del marido en cuanto que está unida a él en matrimonio, mientras que la niña está sometida a la autoridad de su padre como persona que ha de ser unida en matrimonio por medio de él. De ahí que el pecado contra el bien del matrimonio sea adulterio en el primer caso, mientras que es estupro en el segundo. Debido a esto, hablamos de dos especies distintas de lujuria.

De otros temas pertenecientes al adulterio hablaremos en la Tercera Parte, al tratar del matrimonio (Suppl. q.59 a.3; q.60 y 62).

Artículo 9

¿Es el incesto una especie distinta de lujuria?

Objeciones por las que parece que el incesto no es una especie distinta de lujuria.

1. Se llama incesto porque significa privación de la castidad. Ahora bien: a la castidad se opone la lujuria de un modo genérico. Luego parece que el incesto no es una especie determinada de lujuria, sino la lujuria en términos generales.

2. en las Decretales, XXXVI caus., q.1, se dice que el incesto es abuso de los consanguíneos o afines. Pero consanguinidad y afinidad son conceptos distintos. Luego el incesto no supone una especie de lujuria, sino varias.

3. aquello que de suyo no constituye fealdad no da lugar a una determinada especie de vicio. Pero el comercio carnal con mujeres unidas al hombre por consanguinidad o por afinidad no es esencialmente malo; de lo contrario, nunca estaría permitido. Por tanto, el incesto no es una determinada especie de lujuria.

Contra esto: está el hecho de que las especies de lujuria se distinguen por la condición de las mujeres de las que se abusa. Ahora bien: en el incesto se trata de una condición específica de las mujeres, ya que es abuso de las mujeres unidas por consanguinidad o por afinidad, como dijimos antes (obj.2). Por consiguiente, el incesto es una determinada especie de lujuria.

Respondo: Como observamos antes (a.1 y 6), es necesario que haya una determinada especie de lujuria donde se halle algo que se opone al debido uso de los placeres venéreos. Ahora bien: en el uso de mujeres unidas a nosotros por

consanguinidad o por afinidad existe algo que no va bien con el placer venéreo, por una triple razón. En primer lugar, porque el hombre debe tributar cierto honor a los padres y, por consiguiente, a los demás consanguíneos que descienden de ellos mediante un parentesco cercano. Tanto es así que entre los antiguos, como cuenta Máximo Valerio, un hijo no podía bañarse con su padre para que no se vieran mutuamente desnudos. Ahora bien: queda claro, por lo dicho anteriormente (q.142 a.4; q.151 a.4), que en los actos venéreos existe una torpeza contraria al honor, por eso los hombres se avergüenzan de ellos. Por lo que no es conveniente que exista comercio carnal entre tales personas. Esta misma idea parece querer expresarse en Lev 18,7: Es tu madre; no descubrirás su desnudez.

En segundo lugar, es preciso que las personas unidas por la sangre tengan un trato frecuente. Por ello, si a los hombres no les estuviera prohibido el comercio carnal, les vencería fácilmente la ocasión de pecar y sus espíritus se harían demasiado blandos a causa de la lujuria. Por eso en la antigua ley se prohíbe de un modo especial el trato con esas personas con las que se convive.

En tercer lugar, uniéndose carnalmente con las mujeres unidas por consanguinidad o afinidad, se impediría la multiplicación de amigos. En efecto, al unirse el hombre a una mujer extraña se le unen con amistad especial todos los consanguíneos de la esposa, como si fueran consanguíneos de él mismo. Por eso dice San Agustín en XV De Civ. Dei: Existe una norma rectísima de caridad según la cual los hombres que necesitan una concordia útil y honesta se vean relacionados por múltiples circunstancias, de modo que no tenga uno varias mujeres, sino que haya una para cada uno.

Aristóteles añade una cuarta razón en II Polit.: puesto que el hombre ama naturalmente a las mujeres consanguíneas, si se añadiera el amor derivado del comercio carnal resultaría un amor demasiado ardiente y un gran incentivo a la sensualidad, lo cual se opone a la castidad.

Queda demostrado así que el incesto es una determinada especie de lujuria.

A las objeciones:

1. El uso indebido de las personas unidas a nosotros contribuiría en grado máximo a la corrupción de la castidad, sea por las oportunidades o por el excesivo ardor en el amor, como dijimos antes (In corp.). Por eso el uso indebido de tales personas se llama, por antonomasia, incesto.

2. La persona unida por afinidad se une a otra mediante una persona unida por consanguinidad. Por ello, dado que lo uno se ordena a lo otro, vale para ambas la misma razón de inconveniencia.

3. En el comercio carnal de personas consanguíneas hay algo esencialmente indecente y opuesto a la razón natural: el que se realice comercio carnal entre padres e hijos, cuya relación de consanguinidad es esencial e inmediata, puesto que los hijos deben, por naturaleza, respeto a los padres. Por eso dice el Filósofo, en IX De Animal., que un caballo al que se engañó para que se uniera carnalmente con su madre se lanzó a un precipicio, como horrorizado de lo que había hecho, dando a entender que incluso entre algunos animales existe una reverencia natural hacia los padres.

En cambio, en las personas que no están ligadas entre sí próximamente, sino por su relación con los padres, tampoco reviste el pecado tan suma gravedad e indecencia, sino que ésta varía según las costumbres y la ley, sea ésta humana o divina. Ya hemos dicho (a.2) que el uso del placer venéreo, al estar ordenado al bien común, está sujeto a la ley. Por eso, como dice San Agustín en XV De Civ. Dei, el comercio carnal entre hermanos y hermanas, si bien fue recomendable

antiguamente, por venir impuesto por la necesidad, pasó luego a ser reprobable por prohibirlo la religión.

Artículo 10

¿Puede el sacrilegio ser una especie de la lujuria?

Objeciones por las que parece que el sacrilegio no puede ser una especie de la lujuria.

1. Una misma especie no puede encontrarse bajo diversos géneros no subalternos. Ahora bien: el sacrilegio es una especie de irreligiosidad, como ya se dijo antes (q.99 a.2). Luego no puede constituir una especie de lujuria.

2. en las Decretales, XXXVI caus., q.1 , no se incluye al sacrilegio entre otros vicios considerados como especies de lujuria. Luego parece que no es una de ellas.

3. al igual que la lujuria, también otros vicios pueden dar lugar a que se haga algo contra una cosa sagrada. Pero nunca decimos que el sacrilegio sea una especie de la gula ni de otro vicio semejante a ella. Luego tampoco podemos considerarlo como una especie de la lujuria.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín, quien, en XV De Civ. Dei , afirma que de igual manera que es inicuo traspasar las lindes de los campos por el afán de poseer, también es inicuo traspasar la norma de las costumbres por el apetito de placer carnal en cosas sagradas. Ahora bien: el traspasar los límites de los campos en cosas sagradas es pecado de sacrilegio. Luego también constituye sacrilegio el traspasar los límites de las costumbres por el apetito de placer carnal en cosas sagradas. Y como el apetito del placer carnal pertenece a la lujuria, también el sacrilegio es una especie de ella.

Respondo: Como dijimos antes (q.85 a.3; q.99 a.2 ad 2; 1-2 q.18 a 6.7), el acto de una virtud o de un vicio que se ordena al fin de otro asume la especie del mismo. Así, el hurto cometido por razón de adulterio pasa a ser adulterio. Es evidente, por otra parte, que el acto de castidad, si se ordena al culto de Dios, es acto de religión, como se ve en aquellos que hacen voto de guardar virginidad, tal como nos dice San Agustín en De Virginitate . Es claro, por consiguiente, que también la lujuria, cuando profana algo perteneciente al culto divino, pertenece a la especie de sacrilegio. Desde este punto de vista, puede considerarse el sacrilegio como una especie de la lujuria.

A las objeciones:

1. Si la lujuria se ordena al fin de otro vicio, se convierte en una especie del mismo. Así, alguna especie de lujuria puede ser también una especie de irreligiosidad, como perteneciente a un género superior.

2. En la objeción se enumeran las especies de la lujuria en sí misma, mientras que el sacrilegio es una especie de lujuria en cuanto ordenada al fin de otro vicio. Puede también coexistir con diversas especies de lujuria, pues si uno abusa de una persona unida a él mediante lazos espirituales, comete sacrilegio semejante al incesto; si abusa de una virgen consagrada a Dios, en cuanto que es esposa de Cristo, comete sacrilegio semejante al adulterio; en cuanto que está bajo el cuidado de un padre espiritual, será un estupro espiritual; y si se emplea la violencia, será un raptó espiritual, que está más penalizado que otro raptó incluso en la ley civil. De ahí que diga el emperador Justiniano : Si alguien, no digo raptara, pero si intentara siquiera raptar a vírgenes sagradas para contraer matrimonio con ellas, sea castigado con la pena capital.

3. El sacrilegio se comete con cosas sagradas. Ahora bien: cosa sagrada

puede ser una persona sagrada que se desea para cometer con ella actos carnales, y entonces cae dentro de la lujuria, o cuya posesión se desea, en cuyo caso pertenece a la injusticia. También puede el sacrilegio pertenecer a la ira si se comete injuria contra una persona sagrada bajo el influjo de la ira. Incluso, si se toma con gula un alimento sagrado, se comete sacrilegio. Pero el sacrilegio se incluye, de manera especial, en la lujuria, que se opone a la castidad, a cuya observancia se consagran de modo especial algunas personas.

Artículo 11

¿Es una especie de la lujuria el pecado contra la naturaleza?

Objeciones por las que parece que el pecado contra la naturaleza no es una especie de la lujuria.

1. En la anterior enumeración (cf. a.10 obj.2) de las especies de lujuria no se menciona el vicio contra la naturaleza. Luego no es una especie de lujuria.

2. la lujuria se opone a una virtud, y como tal queda incluida bajo la malicia. Pero el vicio contra la naturaleza no está contenido bajo la malicia, sino bajo la bestialidad, según atestigua el Filósofo en VII Ethic. . Luego el vicio contra la naturaleza no constituye una especie de lujuria.

3. la lujuria tiene como materia propia actos ordenados a la generación humana, como consta por lo ya dicho (q.153 a.2). Pero el vicio contra la naturaleza se refiere a actos de los que no puede seguirse la generación. Luego no es una especie de la lujuria.

Contra esto: está el pasaje de 2 Cor 12,21, donde figura el vicio contra la naturaleza al enumerar otras clases de lujuria: No hicieron penitencia de su inmundicia, de su fornicación y su lascivia; sobre lo cual comenta la Glosa : Inmundicia, es decir, lujuria contra la naturaleza.

Respondo: Como dijimos ya antes (a.6 y 9), existe una determinada especie de lujuria en la que hay una razón de torpeza que hace que el acto venéreo sea malo. Esto puede darse bajo un doble aspecto. En primer lugar, porque choca contra la recta razón, como sucede en todo vicio de lujuria. En segundo lugar, porque se opone también al mismo orden natural del acto venéreo apropiado a la especie humana, y entonces se llama vicio contra la naturaleza. Esto puede suceder de varios modos. Primero, si se procura la polución sin coito carnal, por puro placer, lo cual constituye el pecado de inmundicia, al que suele llamarse molicie . En segundo lugar, si se realiza el coito con una cosa de distinta especie, lo cual se llama bestialidad. En tercer lugar, si se realiza el coito con el sexo no debido, sea de varón con varón o de mujer con mujer, como dice el Apóstol en Rom 1,26-27, y que se llama vicio sodomítico. En cuarto lugar, cuando no se observa el modo natural de realizar el coito, sea porque se hace con un instrumento no debido o porque se emplean otras formas bestiales y monstruosas antinaturales.

A las objeciones:

1. En la objeción se enumeran las especies de lujuria que no se oponen a la naturaleza humana; por eso no se alude al vicio contra la naturaleza.

2. La bestialidad se distingue de la malicia, que se opone a la virtud humana en cuanto a un exceso acerca de la misma materia. Por eso puede incluirse en el mismo género.

3. El lujurioso no busca la generación humana, sino el placer venéreo, que puede experimentarse sin realizar actos de los cuales se sigue la generación. Y esto es lo que se busca en el vicio contra naturaleza.

Artículo 12

¿Es el vicio contra la naturaleza el pecado más grave entre las especies de la lujuria?

Objeciones por las que parece que el vicio contra la naturaleza no es el pecado más grave entre las especies de la lujuria.

1. Cualquier pecado es tanto más grave cuanto más se opone a la caridad. Ahora bien: parece que se oponen más a la caridad del prójimo el adulterio, el estupro y el rapto, que infieren una injuria al prójimo, que los pecados contra la naturaleza, que no suponen injuria contra nadie. Luego el pecado contra la naturaleza no es el más grave de entre las especies de la lujuria.

2. parece que son pecados más graves aquellos que se cometen contra Dios. Pero el sacrilegio se comete directamente contra Dios, por ser una injuria contra el culto divino. Luego el sacrilegio es un pecado más grave que el pecado contra la naturaleza.

3. parece que un pecado es tanto más grave cuanto se comete contra personas a las que debemos querer más. Ahora bien: según el orden de la caridad, debemos amar más a las personas que están más unidas a nosotros, a las cuales manchamos mediante el incesto, que a las extrañas, a las cuales manchamos a veces por el vicio contra la naturaleza. Luego el incesto es un pecado más grave que el vicio contra la naturaleza.

4. si el vicio contra la naturaleza es el más grave, parece que ha de ser tanto más grave cuanto más se opone a la naturaleza. Pero parece que los pecados que más se oponen a la naturaleza son la inmundicia y la molicie, ya que parece más conforme a la naturaleza el que haya un elemento activo y otro pasivo. Según esto, la inmundicia sería el pecado más grave contra la naturaleza, lo cual es falso. Luego los vicios contra la naturaleza no son los más graves de entre los de la lujuria.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en su obra De Adulterin. Coniugiis : De todos éstos, es decir, de los pecados pertenecientes a la lujuria, el peor es el que va contra la naturaleza.

Respondo: En cualquier orden de cosas, la corrupción de los principios es pésima, porque de ellos dependen las consecuencias. Ahora bien: los principios de la razón son los naturales, ya que la razón, presupuestos los principios determinados por la naturaleza, dispone los demás elementos de la manera más conveniente. Esto se nota tanto en el orden especulativo como en el operativo. Por ello, así como en el orden especulativo un error sobre las cosas cuyo conocimiento es connatural al hombre es sumamente grave y torpe, así es también muy grave y torpe, en el orden operativo, obrar contra aquello que ya viene determinado por la naturaleza. Así, pues, dado que en los vicios contra la naturaleza el hombre obra contra lo que la misma naturaleza ha establecido sobre el uso del placer venéreo, sigúese que un pecado en tal materia es gravísimo. A continuación viene el incesto, el cual, como dijimos antes (a.9), atenta contra el respeto natural que debemos a las personas próximas a nosotros.

En efecto, las otras especies de lujuria nos hacen pasar por encima de lo que ya viene determinado por la recta razón, presupuestos, no obstante, los principios naturales. Pero es más contrario a la naturaleza el usar de los placeres venéreos no sólo en contra de la generación de la prole, sino cometiendo injusticia contra otro. Por eso la fornicación simple, en la que no hay injusticia contra otro, es la menos grave entre las especies de lujuria. Y es mayor injusticia abusar de una mujer sujeta a otro en lo que se refiere al uso de la facultad

generativa que si lo está sólo en cuanto a su custodia. Por eso el adulterio es más grave que el estupro. Uno y otro se agravan si existe violencia. Por eso el rapto de una virgen es más grave que el estupro, y el rapto de una esposa es más grave que el adulterio. Todas estas especies se agravan si hay sacrilegio, tal como ya dijimos (a.10 ad 2).

A las objeciones:

1. Así como el orden de la recta razón procede del hombre, así el orden natural procede de Dios. Por eso en los pecados contra la naturaleza, en los que se viola el orden natural, se comete una injuria contra Dios, ordenador de la naturaleza. De ahí que diga San Agustín en III Confess. : Los delitos contra la naturaleza son reprobables y punibles siempre y en todo lugar, como lo fueron los de los sodomitas. Aunque todos los hombres cometieran ese mal, seguiría pesando el mismo reato impuesto por la ley divina, que no hizo a los hombres para que obraran así, pues se viola la familiaridad que debemos tener con Dios, y a que se mancha, con la perversidad del placer, la naturaleza de la que El es autor.

2. Los vicios contra la naturaleza son también vicios contra Dios, según dijimos antes (ad 1). Y son tanto más graves que el sacrilegio cuanto el orden de la naturaleza es anterior y más estable que cualquier orden sobreañadido.

3. A cada individuo le es mucho más íntima la unión de la naturaleza específica que con cualquier otro individuo extraño. Por eso son más graves los pecados contra la naturaleza de la especie.

4. La gravedad de un pecado se mide más por el abuso de una cosa que por la omisión del uso debido. De ahí que, entre los pecados contra la naturaleza, sea la menos grave la inmundicia, que consiste únicamente en la omisión del coito con otra persona. El más grave de los pecados es la bestialidad, al no guardarse en él el modo de la especie humana. Por eso, al comentar el pasaje de Gén 37,2, acusó a sus hermanos de un crimen pésimo, dice la Glosa : tenían relaciones sexuales con el ganado. Viene a continuación el crimen sodomítico, en el que no se observa el sexo debido. Y después viene el pecado consistente en no guardar el debido modo de realizar el coito, más grave si no se realiza en el órgano propio de la generación que si hay algún desorden en cuanto a otros detalles relativos al modo de realizar el coito.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 154

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 155

Cuestión 155. La continencia

Pasamos ahora a estudiar las partes potenciales de la templanza. Nos ocuparemos en primer lugar de la continencia; en segundo lugar, de la clemencia (q.157), y en tercer lugar, de la modestia (q.160) .

En cuanto al primer punto, hablaremos de la continencia y de la incontinencia (q.156).

Acerca de la continencia se formulan cuatro problemas:

1. ¿Es la continencia una virtud?
2. ¿Cuál es su materia?
3. ¿Cuál es su sujeto?
4. Comparación de la misma con la templanza.

Artículo 1

¿Es una virtud la continencia?

Objeciones por las que parece que la continencia no es virtud.

1. La especie no se opone al género. Ahora bien: la continencia se opone a la virtud, como nos dice el Filósofo en VII Ethic. . Luego la continencia no es una virtud.

2. nadie peca mediante el ejercicio de una virtud, ya que, según dice San Agustín en De Lib. Arbit. , la virtud es algo de lo que nadie hace mal uso. Pero se puede pecar por medio de la continencia, a saber: cuando alguien quiere hacer un bien y se abstiene de hacerlo. Luego la continencia no es virtud.

3. ninguna virtud retrae al hombre de lo que es lícito, sino sólo de lo ilícito. Pero la continencia retrae al hombre de cosas lícitas, puesto que, según la Glosa a Gál 5,23, mediante la continencia, el hombre se abstiene incluso de cosas lícitas. Por consiguiente, la continencia no es virtud.

Contra esto: está el hecho de que todo hábito laudable parece ser virtud. Pero la continencia es un hábito laudable, ya que, según Andrónico , la continencia es un hábito al que no vence el placer. Luego la continencia es virtud.

Respondo: La palabra continencia es tomada en distintos sentidos por los autores. Para unos , continencia es la abstención de todo placer venéreo por parte del hombre. Así, el Apóstol, en Gál 5,23, la relaciona con la castidad, y en este sentido la continencia principal es la virginidad, mientras que la secundaria es la viudez. Así tomada, coincide con la virginidad, la cual, según dijimos antes (q.152 a.2), es una virtud.

Para otros , la continencia hace que el hombre resista a los malos deseos que se dan en él con fuerza. De este modo la toma el Filósofo en VII Ethic. y está tomada, también, en las Colaciones de los Padres . Así considerada, la continencia posee algunas cualidades de la virtud, en cuanto que reafirma a la razón contra las pasiones para que éstas no la venzan, pero no cumple totalmente las condiciones de virtud moral, que somete incluso el apetito sensitivo a la razón para que no se levanten en él pasiones fuertes contrarias a la razón. Por eso dice el Filósofo, en IV Ethic. , que la continencia no es virtud, sino una mezcla, porque tiene algo de virtud y, en parte, no cumple las condiciones necesarias para la virtud. Pero hablando en un sentido más amplio, tomándola como principio de obras laudables, podemos decir que la continencia es una virtud .

A las objeciones:

1. El Filósofo contrapone virtud y continencia bajo el aspecto en que no cumple las condiciones necesarias para la virtud.

2. El hombre es propiamente lo que es según la razón. De ahí que se diga que uno se mantiene cuando lo hace en lo referente a la razón. Por otra parte, lo que pertenece a la perversidad de la razón no es conveniente a ésta; por eso se dice que se mantiene, únicamente, en cuanto que obra conforme a la recta razón, no en cuanto que pertenezca a la razón perversa. Ahora bien: a la recta razón se oponen las concupiscencias malas. Por consiguiente, es propiamente constante el que persevera en la recta razón y se abstiene de las malas concupiscencias, no el que persevera en el orden de la razón perversa y se abstiene de las concupiscencias buenas, pues éste puede decirse que está obstinado en el mal.

3. La Glosa, en el texto aducido, habla de la continencia bajo el primer aspecto, en cuanto que designa una virtud perfecta, la cual se abstiene no sólo de los bienes lícitos, sino también de algunas cosas lícitas menos buenas, para alcanzar la perfección en bienes más perfectos.

Artículo 2

¿Son materia de la continencia las concupiscencias de los placeres del tacto?

Objeciones por las que parece que las concupiscencias de los placeres del tacto no son el objeto de la continencia.

1. San Ambrosio dice, en I De Offic. , que podría considerarse que se da la belleza general cuando el continente, regulando todos sus actos, contribuye a la belleza y honestidad universal. Pero no todo acto humano pertenece a los deleites del tacto. Luego la continencia no tiene por materia única las concupiscencias de los placeres del tacto.

2. la palabra continencia indica que el hombre se contiene en el bien de la recta razón, como dijimos antes (a.1 ad 2). Pero hay otras pasiones que apartan al hombre de la recta razón más fuertemente que las concupiscencias de los deleites del tacto. Tales son el temor al peligro de muerte, que espanta al hombre, o la ira, que se parece a la locura, como dice Séneca. Luego la continencia no se ocupa propiamente de las concupiscencias de los deleites del tacto.

3. dice Tulio, en II Rhet. , que la continencia es algo mediante lo cual la codicia se deja guiar por el consejo. Ahora bien: a la codicia suele asignársele como materia las riquezas más que los deleites del tacto, atendiendo a lo que dice 1 Tim 6,10: La codicia es la raíz de todos los males. Luego la continencia no se ocupa propiamente de las concupiscencias de los deleites del tacto.

4. Más todavía: se dan deleites del tacto no sólo en el placer venéreo, sino también en la comida. Pero se dice que la continencia suele considerarse virtud del uso del placer venéreo. Luego la concupiscencia de los deleites del tacto no es su materia propia.

5. entre los deleites del tacto algunos no son humanos, sino propios de los animales, tanto en la comida, como sería el deleitarse al comer carne humana, como en lo venéreo, como sería el abuso de los animales y de los niños. Ahora bien: de todo esto no se ocupa la continencia, como se dice en VII Ethic. . Luego las concupiscencias de los deleites del tacto no son materia propia de la continencia.

Contra esto: está el testimonio del Filósofo, quien afirma, en VII Ethic. , que la continencia y la incontinencia tienen por materias las mismas que tienen la templanza y la intemperancia. Pero la templanza y la intemperancia se ocupan de las concupiscencias de los deleites del tacto, como ya dijimos (q.141 a.4). Luego la continencia y la incontinencia se ocupan de esa misma materia.

Respondo: La palabra continencia indica un freno, en cuanto que uno se abstiene de obedecer a las pasiones. Por consiguiente, su materia propia son las pasiones que arrastran a conseguir algo, en las cuales es meritorio el hecho de que la razón refrene al hombre en su consecución, y no se ocupa de las pasiones que suponen un retraimiento, como el temor y otras semejantes, pues en éstas es meritorio el conservar la firmeza en conseguir lo que dicta la razón, como expusimos (q.123 a.1.3.4; q.141 a.3). A este respecto hay que tener en cuenta que las inclinaciones naturales son origen de todos los otros movimientos sobreañadidos, como ya dijimos (1 q.60 a.2). Por eso las pasiones arrastran hacia la consecución de algo tanto más cuanto más obedecen a la inclinación de la naturaleza. Ahora bien: ésta inclina hacia lo que es necesario para ella, bien sea a la conservación del individuo, como es el alimento, o a la conservación de la especie, como son los actos venéreos, cuyos deleites pertenecen al tacto. De ahí que la continencia y la incontinencia tengan como materia propia los deseos de los placeres del tacto.

A las objeciones:

1. Del mismo modo que el nombre de templanza puede aplicarse, en general, a cualquier materia, pero se aplica propiamente a la materia en la que es sumamente conveniente refrenar al hombre, así también la continencia trata propiamente de la materia en la cual es sumamente bueno y difícil que el hombre se contenga, es decir, el deseo de deleites del tacto. Pero de un modo común y accidental puede aplicarse a una materia cualquiera, y es en este sentido en el que lo usa San Agustín.

2. En materia de temor no se alaba propiamente la continencia, sino preferentemente la firmeza de ánimo, propia de la fortaleza. En cuanto a la ira, imprime un impulso hacia la consecución de algo. Pero dicho impulso es, más que una inclinación natural, efecto de la aprehensión natural, en cuanto que el hombre se da cuenta de que ha sido ofendido por otro. Por eso se dice que uno se contiene en cuanto a la ira de un modo accidental, no esencial.

3. Tales bienes externos, como el honor, las riquezas y otros semejantes, parece que, tal como dice el Filósofo en VII Ethic , son dignos de ser elegidos por sí mismos, pero no son necesarios para la conservación de la especie. Por eso, refiriéndonos a ellos, no decimos que alguien sea continente o incontinente de un modo esencial, sino de un modo accidental, comparando con ello el que sean, o no, continentes en materia de dinero, honores u otras materias afines. De ahí que Cicerón use el término continencia para indicar también la continencia en sentido no esencial, o tome el término avaricia en sentido estricto para indicar el deseo de los deleites del tacto.

4. Los deleites venéreos son más fuertes que los de la comida; de ahí que apliquemos las palabras continencia e incontinencia a lo venéreo más que a los alimentos, si bien, según dice el Filósofo , pueden aplicarse a ambas materias.

5. La continencia es un bien de la razón humana, de ahí que se ocupe de las pasiones que pueden ser connaturales al hombre. Por eso dice el Filósofo, en VII Ethic. , que si a alguien que tiene un niño le apetece comérselo o tener contacto venéreo con él, bien se haga realidad ese deseo o no, diremos que practica la continencia de un modo accidental, no esencial.

Artículo 3

¿Es el apetito concupiscible el sujeto de la continencia?

Objeciones por las que parece que el sujeto de la continencia es el apetito

concupiscible.

1. Conviene que el sujeto de una virtud sea proporcionado a su materia. Pero la materia de la continencia, según dijimos antes (a.2), está constituida por los deseos de deleites del tacto, que pertenecen al apetito concupiscible. Luego la continencia reside en éste.

2. Las cosas opuestas lo son respecto de una misma materia. Ahora bien: la incontinencia reside en el apetito concupiscible, cuyas pasiones superan a la razón, ya que, según Andrónico, la incontinencia es la malicia del apetito concupiscible que le hace elegir malos deleites contra el dictamen de la razón. Luego, por esta misma razón, la continencia ha de residir también en el apetito concupiscible.

3. el sujeto de toda virtud humana ha de ser la razón o la facultad apetitiva, que se divide en voluntad, apetito concupiscible y apetito irascible. Ahora bien: la continencia no reside en la razón; de lo contrario sería una virtud intelectual. Tampoco en la voluntad, ya que tiene por materia las pasiones, que no están en la voluntad. Tampoco puede estar en el apetito irascible, cuya materia son las pasiones del mismo, tal como dijimos antes (a.2 ad 2). Luego ha de residir en el apetito concupiscible.

Contra esto: está el hecho de que toda virtud que reside en alguna facultad destruye el mal en ella. Pero la concupiscencia no destruye el mal del apetito concupiscible, porque quien la practica tiene malos deseos, como dice el Filósofo en VII Ethic. . Por consiguiente, la continencia no reside en el apetito concupiscible.

Respondo: Toda virtud que se da en algún sujeto hace que éste se distinga de la disposición que posee cuando está sometido al vicio opuesto. Ahora bien: el apetito concupiscible se porta de igual modo en el que practica la continencia que en el incontinente, ya que incita a los dos a fuertes deseos malos. Por tanto, es evidente que la continencia no reside en el apetito concupiscible. Dígase lo mismo de la razón, que se comporta de igual modo con el que practica la continencia que con el que no lo hace, pues ambos poseen una razón recta y ambos, cuando no están bajo el influjo de la pasión, tienen el propósito de no obedecer a los malos deseos. La primera diferencia entre ambos está en la elección: el que practica la continencia, aunque sufra deseos fuertes, elige no seguirlos a causa de la razón, mientras que el incontinente decide seguirlos a pesar de la oposición de la razón. De ahí que la continencia tenga que residir en la facultad del alma cuyo acto es la elección. Y dicha facultad es la voluntad, como ya dijimos (1-2 q.13 a.1) .

A las objeciones:

1. Son materia de la continencia los deleites del tacto, no para refrenarlos, lo cual es propio de la templanza, que reside en el apetito concupiscible, sino como materia a la cual resistir. Por ello conviene que resida en otra facultad, ya que la resistencia implica acción de uno contra otro.

2. La voluntad es una especie de término medio entre la razón y el apetito concupiscible, pudiendo ser movida por ambos. El que practica la continencia es movido por la razón, mientras que el incontinente es movido por el apetito concupiscible. Por eso la continencia puede atribuirse a la razón como primer motor y la incontinencia al apetito concupiscible como primer motor, aunque ambos pertenecen a la voluntad como sujeto propio.

3. Aunque las pasiones no tienen por sujeto propio la voluntad, está en ella el poder resistirlas. Es así como la voluntad del que practica la continencia resiste

a las pasiones.

Artículo 4

¿Es mejor la continencia que la templanza?

Objeciones por las que parece que la continencia es mejor que la templanza.

1. En Eclo 26,20 se dice: No tiene precio el alma del que practica la continencia. Luego ninguna virtud puede igualarse a la continencia.

2. cuanto mayor premio merece una virtud, tanto más excelente es. Ahora bien: parece que la continencia merece un premio mayor, puesto que en 2 Tim 2,5 se dice: No será coronado sino el que compite legítimamente. Pero combate más fuertemente el que es objeto de fuertes malos pensamientos que el que practica la templanza, que no los tiene. Luego la continencia es una virtud más excelente que la templanza.

3. la voluntad es una facultad más digna que el apetito concupiscible. Ahora bien: la continencia reside en la voluntad, mientras que la templanza reside en el apetito concupiscible, como queda dicho (a.1). Luego la continencia es una virtud más importante que la templanza.

Contra esto: está el testimonio de Cicerón y el de Andrónico, que hacen de la continencia una virtud adjunta a la templanza, siendo ésta una virtud superior.

Respondo: Como ya vimos antes (a.1), el nombre de continencia admite una doble acepción. En primer lugar, significa cesación de todo placer venéreo. Tomada así, es más excelente que la templanza en sí misma, como queda demostrado por lo que antes se ha dicho (q.152 a.5) sobre la superioridad de la virginidad con respecto a la simple castidad.

También puede tomarse la palabra continencia en cuanto que significa cierta resistencia de la razón a los malos deseos, que son fuertes en el hombre. Bajo esta consideración, la templanza es mucho más excelente que la continencia. En efecto, la virtud recibe su bondad de la sujeción a la razón, y es un bien mayor el proporcionado por la templanza, mediante la cual el apetito sensitivo se sujeta a la razón, que el de la continencia, en la que el apetito sensitivo opone a la razón una oposición fuerte mediante los malos pensamientos. Por tanto, la continencia dice a la templanza una relación de imperfecto a perfecto.

A las objeciones:

1. La autoridad del texto aducido puede entenderse de dos modos. Primero, en cuanto que entiende la continencia como abstinencia de todo placer venéreo, y en este sentido se dice que no tiene precio el alma del continente en el terreno de la castidad, porque tampoco la fecundidad de la carne, que se busca en el matrimonio, puede compararse con la continencia de una virgen o de una viuda, según dijimos antes (q.152 a.4 y 5).

Puede entenderse el nombre de continencia de otro modo, significando, de un modo común, toda abstinencia de cosas ilícitas. Así, al decir que no tiene precio el alma del continente queremos significar que está por encima del oro y de la plata, que se miden por su peso.

2. La fuerza o debilidad de la concupiscencia pueden ser debidas a una doble causa. A veces se deben a una causa corpórea, ya que algunos, por constitución natural, son más propensos que otros a la concupiscencia. También algunos gozan de más oportunidades de deleites que encienden la concupiscencia

que otros. La debilidad de la concupiscencia disminuye el mérito, mientras que la fuerza de las mismas lo aumenta.

En segundo lugar, la debilidad o la fuerza de la concupiscencia se deben a una causa espiritual laudable: la vehemencia de la caridad o la fortaleza de la razón, al igual que en el hombre que practica la templanza. En este caso, la debilidad de la concupiscencia aumenta el mérito por razón de su causa, mientras que la fuerza de la misma lo disminuye.

3. La voluntad está más cerca de la razón que el apetito concupiscible. Por eso el bien de la razón, que hace laudable la virtud, es mayor, por el hecho de que llega no sólo a la voluntad, sino también hasta el apetito concupiscible, como sucede en el que practica la templanza, que si llega sólo a la voluntad, como es el caso del que practica la continencia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 155

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 156

Cuestión 156. La incontinencia

Nos toca ahora estudiar la incontinencia. Sobre ella se plantean cuatro problemas, a saber:

1. ¿Pertenece la incontinencia al alma o al cuerpo?
2. ¿Es pecado la incontinencia?
3. Comparación de la incontinencia con la intemperancia.
4. ¿Qué es peor: ser incontinente en materia de ira o de concupiscencia?

Artículo 1

¿Pertenece la incontinencia al alma o al cuerpo?

Objeciones por las que la incontinencia no pertenece al alma, sino al cuerpo.

1. La diversidad de sexos no es parte del alma, sino del cuerpo. Ahora bien: dicha diversidad da lugar a diversidad de concupiscencia, ya que, según el Filósofo en VII Ethic. , nunca se dice que las mujeres sean continentes o incontinentes. Luego la incontinencia no es algo del alma, sino del cuerpo.

2. lo que es propio del alma no está sometido a las consecuencias de la complejidad corporal. Pero la incontinencia está sometida a ellas, ya que, según testimonio del Filósofo en VII Ethic. , los más agudos (es decir, los coléricos) y los melancólicos son incontinentes. Luego la incontinencia pertenece al cuerpo.

3. la victoria se atribuye al vencedor más que al vencido. Ahora bien: es incontinente el que se deja vencer por la carne que lucha contra el espíritu. Luego la incontinencia pertenece a la carne más propiamente que al alma.

Contra esto: está el hecho de que el hombre se distingue de los animales, ante todo, por su alma. Pero el hombre también se distingue por razón de la continencia o incontinencia, mientras que nunca decimos que los animales sean continentes o incontinentes, como asegura el Filósofo en VII Ethic. . Por tanto, la continencia reside más bien en el alma.

Respondo: Todo efecto se reduce a su causa principal antes que a la mera ocasión por la que se produjo. Ahora bien: lo corpóreo sólo es una mera ocasión para la incontinencia, pues la disposición corporal puede dar origen a pasiones vehementes en el apetito sensitivo, que es una facultad que tiene un órgano corpóreo. Pero estas pasiones, por muy fuertes que sean, no son causa suficiente para la incontinencia, sino mera ocasión para ella, dado que, haciendo uso de la razón, el hombre puede siempre resistir a las pasiones. Pero si éstas son tan fuertes que impiden totalmente el uso de la razón, como en el caso de los que caen en la locura por la vehemencia de la pasión, no habrá razón de continencia ni de incontinencia, porque no queda a salvo, en ese caso, el juicio de la razón, a la cual el continente obedece y el incontinente no. Por tanto, la causa esencial de la incontinencia es el alma, la cual no resiste a la pasión. Esto puede suceder de dos modos, según afirma el Filósofo en VII Ethic. . En primer lugar, cuando el alma cede a la pasión antes de escuchar el juicio de la razón, en cuyo caso origina una incontinencia desenfrenada. En segundo lugar, cuando el hombre no persevera en el consejo dado, porque la debilidad con que se fijó en él la razón es grande; de ahí que esta incontinencia reciba el nombre de debilidad. Queda demostrado, por tanto, que la incontinencia pertenece principalmente al alma.

A las objeciones:

1. El alma humana es la forma del cuerpo y tiene varias facultades, cuyos actos sirven para el desarrollo de las operaciones del alma que tienen lugar sin recurrir a instrumentos corporales, es decir, a los actos de la inteligencia y de la

voluntad, en cuanto que el entendimiento recibe de los sentidos y la voluntad es empujada por la pasión del apetito sensitivo. Bajo esta consideración, dado que la mujer tiene una complexión corporal débil, se adhiere también con poca firmeza, aunque a veces suceda lo contrario, conforme a Prov 31,10: ¿Quién encontrará a la mujer fuerte? Y como lo que es pequeño se tiene por nada, por eso el Filósofo habla de las mujeres como de seres que no poseen firmeza en sus juicios, aunque suceda lo contrario en algunas mujeres. De ahí que diga que las mujeres no son continentes porque no conducen como si tuvieran una razón sólida, sino que son conducidas, como seres que fácilmente se dejan llevar por las pasiones .

2. A la fuerza de las pasiones se debe el que algunos las sigan inmediatamente, antes de que la razón forme su juicio. Y el ímpetu de la pasión puede tener origen en la velocidad, caso de los coléricos, o en la vehemencia, como sucede en los melancólicos, los cuales se enardecen exageradamente en virtud de su complexión natural. De igual modo, puede suceder que uno no persevere en la decisión tomada porque su adhesión es demasiado débil dada su frágil complexión, como vemos en las mujeres (ad 1). Esto sucede también en los flemáticos, por la misma razón que en las mujeres. Pero todo esto tiene lugar porque la complexión del cuerpo es una mera ocasión, no causa suficiente de la incontinencia, como dijimos antes (In corp.).

3. La concupiscencia de la carne supera al espíritu, en el incontinente, no necesariamente, sino por negligencia del espíritu, que no resiste firmemente.

Artículo 2

¿Es pecado la incontinencia?

Objeciones por las que parece que la incontinencia no es pecado.

1. Como dice San Agustín en De Lib. Arbit. , nadie peca en aquello que no puede evitar. Ahora bien: nadie puede evitar por sí mismo la incontinencia, de acuerdo con lo que leemos en Sab 8,21: Sé que no puedo ser continente si Dios no me lo concede. Luego la incontinencia no es pecado.

2. parece que todo pecado se basa en el juicio de la mente. Pero en el incontinente se mata ese juicio. Luego la incontinencia no es pecado.

3. nadie peca por amar ardientemente a Dios. Pero algunos se vuelven incontinentes por la vehemencia de su amor a Dios, ya que, según dice Dionisio en IV De Div. Nom. , Pablo afirmó: vivo yo, mas no yo, llevado de la incontinencia del amor divino. Por tanto, la incontinencia no es pecado.

Contra esto: está el texto de 2 Tim 3,3: Calumniadores, incontinentes, inhumanos, donde la incontinencia aparece con otros pecados. Luego ella misma es pecado.

Respondo: Podemos entender de tres modos la palabra incontinencia. En primer lugar, de un modo propio y absoluto. En ese caso, la concupiscencia se ocupa de los deleites del tacto al igual que la templanza, como dijimos antes (q.155 a.2), al hablar de la incontinencia. En este caso, la incontinencia es pecado por dos motivos. Primero, porque el incontinente se aparta de lo que es conforme a la razón. En segundo lugar, porque se sumerge en torpes deleites. De ahí que diga el Filósofo, en VII Ethic. , que la incontinencia es vituperable no sólo como pecado, lo cual se debe a que se aparta de la razón, sino por la malicia, en cuanto que sigue a las malas concupiscencias.

Podemos entender la incontinencia, en segundo lugar, de un modo propio, en cuanto que el hombre se aparta de aquello que es conforme a la razón, pero no de un modo absoluto, como se da, por ejemplo, cuando el hombre se aparta del

orden de la razón en el deseo del honor, riquezas y otras cosas afines que parecen buenas en sí mismas, de las cuales la incontinencia no se ocupa de un modo absoluto, sino relativo, como ya dijimos al hablar de ella (q.155 a.2 ad 3). En este caso, la incontinencia es pecado no porque se sumerja en graves concupiscencias, sino por no atenerse al debido orden de la razón, aun cuando se trate de cosas apetecibles por sí mismas.

En tercer lugar, se dice que la incontinencia tiene por materia algo, no en un sentido propio, sino por semejanza, como sucede con el deseo de cosas de las que no se puede hacer mal uso, como el deseo de las virtudes. Sobre éstas puede decirse que uno es incontinente por semejanza, porque, al igual que el incontinente se deja arrastrar por el mal deseo, así puede dejarse uno llevar por el deseo bueno conforme a la razón. Esta incontinencia no es pecado, sino que pertenece al estado de perfección de la virtud.

A las objeciones:

1. El hombre puede evitar el pecado y hacer el bien, pero no sin el auxilio divino, tal como leemos en Jn 15,5: Sin mí no podéis hacer nada. Pero de que el hombre necesite el auxilio divino para ser continente no se sigue que la incontinencia sea pecado, pues leemos en III Ethic. : Lo que podemos hacer con la ayuda de los amigos, podemos hacerlo, en cierta medida, nosotros mismos.

2. En el negligente queda superado el juicio de la razón no por necesidad, lo cual haría que no existiera razón de pecado, sino por negligencia del hombre, que no se propone resistir a la pasión por medio del juicio de la razón que posee.

3. La objeción considera la incontinencia por semejanza, no en sentido propio.

Artículo 3

¿Es más grave el pecado del incontinente que el del intemperado?

Objeciones por las que parece que el pecado del incontinente es más grave que el del intemperado.

1. Parece que se peca tanto más gravemente cuanto se obra más en contra de la conciencia, conforme a lo que se dice en Lc 12,47-48: El siervo que, conociendo la voluntad de su señor, no la hace, será castigado con mayor severidad. Ahora bien: parece que el incontinente obra en contra de la conciencia en mayor medida que el intemperado, ya que, como se dice en VII Ethic. , el incontinente, a pesar de saber que es malo lo que desea, no deja de hacerlo, llevado por la pasión, mientras que el intemperado juzga que lo que desea es bueno. Luego el incontinente peca más gravemente que el intemperado.

2. cuanto más grave es un pecado, más incurable parece. De ahí que los pecados contra el Espíritu Santo, que son los más graves, se dice que son imperdonables. Pero el pecado de incontinencia parece ser más incurable que el de intemperancia. En efecto, el pecado de uno se cura mediante la admonición y la corrección, las cuales parece que no dicen nada al incontinente, que sabe que obra mal pero no deja de hacerlo, mientras que el intemperado cree que está obrando bien, y así la admonición podría servirle de algún provecho. Luego parece que el incontinente peca más gravemente que el intemperado.

3. cuanto más grave es la pasión por la que se peca, más grave es el pecado. Pero el incontinente peca por una pasión mayor que el intemperado, porque obra bajo deseos vehementes, los cuales no siempre acompañan al intemperado. Luego el incontinente peca más gravemente que el intemperado.

Contra esto: está el hecho de que la impenitencia agrava todo pecado. De

ahí que San Agustín, en su obra *De Verb. Dom.*, diga que la impenitencia es un pecado contra el Espíritu Santo. Pero tal como dice el Filósofo en *VII Ethic.*, el intemperado no se arrepiente, pues sigue aferrado a lo que ha elegido, mientras que el incontinente se arrepiente de todo. Luego el pecado del intemperado es más grave que el del incontinente.

Respondo: El pecado, según San Agustín, reside principalmente en la voluntad, puesto que la voluntad es la facultad por la que se vive bien y mal. Por eso hay pecado más grave donde hay mayor inclinación de la voluntad hacia el pecado. Ahora bien: en el intemperado la voluntad se inclina hacia el pecado por elección propia, que procede del hábito adquirido por la costumbre. En cambio, en el incontinente la voluntad se inclina al pecado bajo el influjo de una pasión. Y como ésta pasa pronto, mientras que el hábito es una cualidad difícilmente removible, sigúese que el incontinente se arrepiente en seguida, una vez pasada la pasión. No sucede esto al intemperado. Más aún: se alegra de haber pecado, porque el acto de pecar se le ha hecho connatural debido al hábito adquirido. Por eso se dice de ellos en *Prov 2,14*: Se alegran cuando obran mal y se regocijan en los actos más viles. Queda claro, pues, que el intemperado es mucho peor que el incontinente, como también lo admite el Filósofo en *VII Ethic.*

A las objeciones:

1. La ignorancia del entendimiento precede, a veces, a la inclinación del apetito y es causa de la misma. Por eso, cuanto mayor es la ignorancia, tanto más disminuye el pecado, o incluso exime de él cuando hace que el acto sea totalmente involuntario. Otras veces la ignorancia de la razón es posterior a la inclinación del apetito, en cuyo caso, cuanto mayor es la ignorancia más grave es el pecado, porque es señal de que es mayor la inclinación del apetito. Ahora bien: tanto la ignorancia del incontinente como la del intemperado son producto de la inclinación del apetito hacia algún objeto, sea mediante la pasión, en el incontinente, o mediante el hábito en el intemperado. Pero esto produce en el intemperado una ignorancia mayor que en el incontinente bajo dos aspectos. En primer lugar, en cuanto a la duración, ya que en el incontinente permanece dicha ignorancia sólo mientras dura la pasión, del mismo modo que el acceso de fiebres tercianas permanece mientras persiste la conmoción de los humores. La ignorancia del intemperado, en cambio, es más duradera, porque permanece el hábito, lo cual hace que se asemeje a la tisis o a otra enfermedad permanente, como dice el Filósofo en *VII Ethic.*. La ignorancia del intemperado es mayor, también, bajo otro aspecto, a saber: en cuanto al objeto que ignora. En efecto, la ignorancia del incontinente se refiere a un objeto particular de libre elección, en cuanto que debe elegir un objeto determinado y en un momento concreto; el intemperado, en cambio, posee ignorancia sobre el fin mismo, en cuanto que juzga que es bueno seguir las pasiones sin moderación alguna. Por eso dice el Filósofo, en *VII Ethic.*, que el incontinente es mejor que el intemperado, porque en él se salva el principio más excelente, es decir, la estimación recta del fin.

2. Para curar al incontinente no basta el conocimiento, sino que se requiere el auxilio interior de la gracia que mitigue la concupiscencia, y se añade también el remedio de la admonición y la corrección, con las cuales puede empezar a resistir a las concupiscencias, y con ello se debilita el deseo, como ya dijimos antes (q.142 a.2). El intemperado puede curarse también así, pero su curación es más difícil por dos motivos. El primero es por parte de la razón, que está corrompida en el juicio sobre el fin último, que es como el principio de las

demostraciones, y es más difícil hacer llegar a la verdad al que está equivocado en los principios, al igual que, en el orden operativo, al que está equivocado sobre el fin. El segundo es por parte de la inclinación del apetito, la cual en el intemperado es producto de un hábito difícil de eliminar, mientras que en el incontinente procede de una pasión, que puede reprimirse más fácilmente.

3. La sensualidad de la voluntad, que aumenta la gravedad del pecado, es, en el intemperado, mayor que en el incontinente, como ya hemos dicho (In corp.). Pero la sensualidad de la concupiscencia del apetito es, a veces, mayor en el incontinente, porque éste sólo peca si es movido por una concupiscencia; pero el intemperado peca incluso bajo una concupiscencia leve, incluso a veces la prepara. Por eso dice el Filósofo, en Ethic. , que reprobamos más al intemperante porque busca el deleite sin desearlo, o pacíficamente, es decir, sin sentir ningún estímulo fuerte. ¿Qué haría si estuviera bajo los efectos de una concupiscencia juvenil?

Artículo 4

¿Es el incontinente en materia de ira peor que el incontinente en materia de concupiscencia?

Objeciones por las que parece que el incontinente en materia de ira es peor que el incontinente en materia de concupiscencia.

1. Cuanto más difícil es resistir a una pasión, tanto más leve parece ser la incontinencia. De ahí que diga el Filósofo en VII Ethic. : En efecto, el que resulta vencido por fuertes y excepcionales placeres o tristezas no es digno de admiración, sino de perdón. Pero, como dijo Heráclito, es más difícil luchar contra la concupiscencia que contra la ira . Luego es más leve la incontinencia en materia de concupiscencia que en materia de ira.

2. si la pasión, por su vehemencia, elimina el juicio de la razón, hace que al hombre se le exima de pecado, como sucede en el que cae bajo el dominio de la ira a causa de la pasión. Ahora bien: queda más parte de juicio de razón en aquel que es incontinente en materia de ira que en el que lo es en materia de concupiscencia, ya que el que está bajo el influjo de la ira escucha algo a la razón, mientras que no lo hace el que está bajo la concupiscencia, según testimonio del Filósofo en VII Ethic. . Luego el incontinente en materia de ira es peor que el que lo es en materia de concupiscencia.

3. parece que un pecado es tanto más grave cuanto más peligroso. Pero la incontinencia en materia de ira parece más peligrosa, porque arrastra al hombre a un pecado mayor, es decir, al homicidio, que es más grave que el adulterio, al que conduce la incontinencia en materia de concupiscencia. Por tanto, la incontinencia en materia de ira es más grave que la incontinencia en materia de concupiscencia.

Contra esto: está el testimonio del Filósofo, quien dice, en VII Ethic. , que es menos torpe la incontinencia en materia de ira que en materia de concupiscencia.

Respondo: Podemos considerar el pecado de incontinencia bajo un doble aspecto. En primer lugar, por parte de la pasión que desborda a la razón. Bajo este aspecto, la incontinencia en materia de concupiscencia posee un desorden mayor que el de la ira. Y esto por cuatro motivos, que el Filósofo enumera en VII Ethic. . En primer lugar, porque el movimiento de la ira participa de la razón en alguna medida, en cuanto que el que está bajo el influjo de la ira tiende a vengarse de las injurias de que se le ha hecho objeto, lo cual viene dictado por la

razón de algún modo, pero no de un modo perfecto, ya que no busca la debida moderación en la venganza. Pero el movimiento de concupiscencia obedece totalmente a los sentidos y nunca a la razón. En segundo lugar, porque el movimiento de ira está de acuerdo con la complexión corporal, debido a la velocidad del movimiento de cólera, que acaba en la ira. Por ello parece más lógico que el que está dispuesto a la ira por la complexión corporal se enfade que el que está dispuesto a la concupiscencia sienta el ímpetu de la misma. Por eso es más frecuente encontrar iracundos dentro de ese temperamento que lujuriosos dentro de la naturaleza concupiscente. Ahora bien: lo que procede de una disposición natural del cuerpo se considera más digno de perdón. En tercer lugar, porque la ira busca, por naturaleza, obrar públicamente, mientras que la concupiscencia obra a escondidas y prefiere la soledad. En cuarto lugar, el concupiscente se deleita en su obrar, mientras que el airado parece que lo hace bajo el influjo de una tristeza precedente.

Podemos considerar el pecado de incontinencia, en segundo lugar, en cuanto al mal en el que cae el que se aparta de la razón. Bajo este aspecto es más grave, en la mayor parte de los casos, la incontinencia en materia de ira, porque nos lleva a cometer cosas que dañan al prójimo.

A las objeciones:

1. Es más difícil ser constante en la lucha contra los deleites que contra la ira, porque la concupiscencia es más continua. Pero, en un momento dado, es más difícil resistir a la ira a causa de su impetuosidad.

2. Se considera que la concupiscencia es irracional no porque elimine totalmente el juicio de la razón, sino porque nunca actúa conforme al juicio de ésta. Bajo este aspecto es más torpe.

3. La objeción se funda en los efectos de la incontinencia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 156

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 157

Cuestión 157. La clemencia y la mansedumbre

A continuación pasamos a tratar de la clemencia y de la mansedumbre, y de los vicios opuestos a ellas (q.158) .

Acerca de las mismas virtudes se plantean cuatro problemas:

1. ¿Son una misma virtud la clemencia y la mansedumbre?
2. ¿Son virtudes ambas?
3. ¿Son ambas parte de la templanza?
4. Comparación de ellas con las demás virtudes.

Artículo 1

¿Son una misma virtud la clemencia y la mansedumbre?

Objeciones por las que parece que la clemencia y la mansedumbre son absolutamente la misma virtud.

1. La mansedumbre modera la ira, según dice el Filósofo en IV Ethic. . Pero la ira es el deseo de venganza. Y como la clemencia es la benignidad del superior en la imposición de castigo al inferior, como dice Séneca en II De Clementia , y el castigo da lugar a la venganza, parece que la clemencia y la mansedumbre son una misma cosa.

2. según dice Cicerón en II Rhet. , la clemencia es una virtud por la que el alma, excitada en odio contra alguien, se modera con benignidad, es decir, la clemencia modera el odio. Ahora bien: el odio, como dice San Agustín , es causado por la ira, la cual es el objeto propio de la mansedumbre. Luego parece que la mansedumbre y la clemencia son una misma cosa.

3. un solo vicio no se opone a diversas virtudes. Pero un mismo vicio, la crueldad, se opone a la mansedumbre y a la clemencia. Luego parece que estas dos son exactamente la misma cosa.

Contra esto: está la ya citada definición de Séneca, según la cual (obj.1) la clemencia es la benignidad del superior para con el inferior. Pero la mansedumbre no sólo es propia del superior para con el inferior, sino de un hombre para con otro indistintamente. Luego la mansedumbre y la clemencia no son exactamente lo mismo.

Respondo: Tal como leemos en II Ethic. , la virtud moral tiene por objeto las pasiones y las acciones. Ahora bien: las pasiones internas son principios de acciones externas, o las impiden. Por tanto, las virtudes que moderan las pasiones colaboran, en cierto modo, en cuanto a su efecto, con las virtudes que moderan las acciones, aunque sean específicamente diferentes. Así, la justicia tiene como objeto propio retraer al hombre del robo, al cual el hombre se inclina por el amor desordenado o concupiscencia de dinero, la cual es moderada por la liberalidad. Esta concurre, pues, con la justicia a este efecto, que es el retraer del robo. Esto debe tenerse presente en nuestro caso. La pasión de la ira incita al hombre a imponer un castigo más grave que el debido. Por su parte, es propio de la clemencia el disminuir el castigo, objeto que podría ser impedido por el exceso de ira. Por ello, la mansedumbre, por el hecho de refrenar el ímpetu de la ira, concurre con la clemencia para producir un mismo efecto. Sin embargo, son virtudes distintas: la clemencia modera el castigo externo, mientras que es propio de la mansedumbre apaciguar la pasión de la ira.

A las objeciones:

1. Es objeto propio de la mansedumbre el deseo de venganza, mientras que la clemencia se ocupa de los castigos exteriores puestos como venganza.

2. El afecto del hombre es propenso a disminuir aquello que no le agrada.

Ahora bien: del hecho de que el hombre ame a otro se deduce que no le agrada el castigo de éste, a no ser en orden a conseguir otra cosa: la justicia, por ejemplo, o la corrección del que sufre el castigo. Por eso es producto del amor el hecho de que el hombre esté dispuesto a aminorar los castigos, lo cual es objeto de la clemencia, mientras que el odio impide tal disminución. Por eso dice Cicerón que el ánimo excitado hacia el odio, es decir, a castigar con dureza, se calma por la clemencia, para no imponer un castigo más duro que el debido: la clemencia no modera directamente el odio, sino el castigo.

3. A la mansedumbre, cuyo objeto directo es la ira, se opone propiamente la iracundia, que lleva consigo un exceso de ira. Pero la crueldad lleva consigo un exceso en el castigo. Por eso dice Séneca en II De Clem. : Llamamos crueles a aquellos que tienen motivo para castigar, pero lo hacen sin moderación. Ahora bien: a los que se complacen en los castigos a los hombres, impuestos incluso sin motivo, puede llamárseles fieros o crueles, porque parece que carecen del afecto humano, que hace que el hombre ame al hombre según el dictado de la naturaleza.

Artículo 2

¿Son virtudes la clemencia y la mansedumbre?

Objeciones por las que parece que ni la clemencia ni la mansedumbre son virtudes.

1. Ninguna virtud se opone a otra. Pero tanto a la clemencia como a la mansedumbre se opone la severidad. Luego ninguna de ellas es virtud.

2. la virtud se corrompe por exceso y por defecto. Ahora bien: tanto la clemencia como la mansedumbre son esencialmente una disminución, ya que la clemencia es disminución del castigo y la mansedumbre es disminución de la ira. Luego ninguna de ellas es virtud.

3. la mansedumbre o dulzura es enumerada entre las bienaventuranzas en Mt 5,4, y entre los frutos en Gál 5,23. Pero las virtudes son distintas de las bienaventuranzas y de los frutos. Por tanto, la mansedumbre no es virtud.

Contra esto: está el testimonio de Séneca, quien escribe en II De Clem. : Todos los hombres de bien manifestarán clemencia y mansedumbre. Ahora bien: es la virtud la que pertenece propiamente a los hombres de bien, ya que la virtud es la que hace buenos al hombre que la posee y a sus obras, como se dice en II Ethic. . Luego la clemencia y la mansedumbre son virtudes.

Respondo: Es esencial a las virtudes morales la sujeción del apetito respecto de la razón, como escribe el Filósofo en I Ethic. . Esto se cumple tanto en la clemencia como en la mansedumbre, ya que la clemencia, al aminorar los castigos, mira a la razón, como dice Séneca en II De Clem. . En cuanto a la mansedumbre, modera la ira también en conformidad con la recta razón, como se dice en IV Ethic. . Es, pues, evidente que tanto la clemencia como la mansedumbre son virtudes.

A las objeciones:

1. La mansedumbre no se opone directamente a la severidad, ya que la mansedumbre se ocupa de la ira, mientras que el objeto de la severidad es la imposición externa de un castigo. Según esto, parecería que se opone más bien a la clemencia, que también se ocupa del castigo externo, como dijimos antes (a.1). Pero no se opone a ella, porque ambas se relacionan con la recta razón. En efecto, la severidad se muestra inflexible en la imposición de castigos cuando lo exige la recta razón, mientras que la clemencia tiende a aminorar los castigos,

también según la recta razón, es decir, cuando y como conviene. Por eso no se oponen, porque no tienen el mismo objeto.

2. Según el Filósofo en IV Ethic. , el hábito que modera los movimientos de la ira, disminuyéndolos, no tiene nombre; por eso la virtud se llama mansedumbre debido a otra función que ejerce, la de aminorar la ira, ya que se aproxima más a la disminución que a la sobreabundancia, dado que es más natural al hombre el desear la venganza de las injurias que el pecar por defecto, pues apenas a nadie le parecen pequeñas las ofensas que se le infieren, como dice Salustio.

La clemencia, por su parte, trata de aminorar los castigos, no en cuanto al justo medio señalado por la recta razón, sino respecto de lo que impone la justicia común, que es materia de la justicia legal. Pero la clemencia disminuye los castigos atendiendo a algunas circunstancias particulares, como considerando que no hay que castigar más al hombre. De ahí que Séneca diga en II De Clem. : La primera característica de la clemencia es que, cuando declara la libertad de los hombres, juzga que éstos no deben sufrir y a más; en cuanto al perdón, es remisión de la pena que debieron sufrir. De ello se deduce que la relación entre la clemencia y la severidad es semejante a la que existe entre la epiqueya y la justicia legal, siendo la severidad una parte de ésta sólo en cuanto a la imposición de los castigos conforme a la ley. Sin embargo, la clemencia es distinta de la epiqueya, como veremos más adelante (a.3 ad 1).

3. Las bienaventuranzas son actos de virtudes, mientras que los frutos son gozo en los actos de virtud. Por eso no hay inconveniente en considerar a la mansedumbre como virtud, como bienaventuranza y como fruto.

Artículo 3

¿Son la clemencia y la mansedumbre partes de la templanza?

Objeciones por las que parece que estas virtudes no son partes de la templanza.

1. La clemencia se ocupa de disminuir las penas, como ya dijimos (a.1 y 2). Por su parte, el Filósofo, en V Ethic. , atribuye esto a la epiqueya, la cual pertenece a la justicia, como ya se dijo (q.120 a.2). Parece, pues, que la clemencia no es parte de la templanza.

2. las concupiscencias son materia de la templanza. Pero la mansedumbre y la clemencia no se ocupan de las concupiscencias, sino de la ira y la venganza. Por tanto, no deben considerarse como partes de la templanza.

3. dice Séneca en II De Clem. : El hecho de que la crueldad sea un placer para alguien podemos llamarlo demencia. Pero esto se opone a la clemencia y a la mansedumbre. Ahora bien: puesto que la locura se opone a la prudencia, parece que la clemencia y la mansedumbre son partes de la prudencia más bien que de la templanza.

Contra esto: está el testimonio de Séneca en II De Clem. : La clemencia es templanza de ánimo en la potestad de vengarse. También Cicerón considera a la clemencia como parte de la templanza.

Respondo: Asignamos partes a las virtudes principales en cuanto que las imitan en materias secundarias, principalmente en cuanto al modo de obrar, que es lo más característico de la virtud y lo que le da nombre. Así, el modo y el nombre de justicia designan cierta igualdad; el de la fortaleza, firmeza; la templanza, freno, en cuanto que frena las concupiscencias sumamente fuertes de los deleites del tacto. Por su parte, la clemencia y la mansedumbre designan

también cierto freno en el obrar, ya que la clemencia disminuye las penas y la mansedumbre reprime la ira, como ya dijimos (a.1.2). Por eso ambas se relacionan con la templanza como virtud principal, es decir, son partes suyas.

A las objeciones:

1. En la disminución de las penas hay que considerar dos cosas. En primer lugar, ha de hacerse conforme a la intención del legislador, aunque no se siga la ley al pie de la letra. Según esto, pertenece a la epiqueya. En segundo lugar, debe existir cierta moderación de afecto al utilizar el poder de infligir las penas. Esto es propio de la clemencia; por eso dice Séneca que hay moderación de ánimo en el poder de venganza. Por el contrario, la austeridad de ánimo parece consistir en no tener miedo a contristar a los demás.

2. El atribuir las virtudes secundarias a las principales obedece sobre todo al modo de la virtud, que es como su forma, más que a su materia. Ahora bien: la mansedumbre y la clemencia coinciden con la templanza en el modo, como ya dijimos (In corp.), aunque no en la materia.

3. La falta de salud mental o locura significa cierta corrupción de la salud. En efecto, así como la salud del cuerpo se corrompe porque el cuerpo se aparta de la debida complexión de la especie humana, así también la falta de salud mental o locura indica que el alma se aparta de la debida disposición de la especie humana. Esto sucede también en la razón cuando se pierde el uso de la misma, y en la fuerza apetitiva cuando se pierde el afecto humano, el cual hace que el hombre sea naturalmente amigo de todos los hombres, tal como se dice en VIII Ethic. . En cuanto a la locura, que elimina el uso de la razón, se opone a la prudencia. Pero el hecho de que alguien se deleite con las penas de los hombres se considera locura en cuanto que, en este caso, el hombre se ve privado del afecto humano, al que acompaña la clemencia.

Artículo 4

¿Son la clemencia y la mansedumbre las virtudes más excelentes?

Objeciones por las que parece que la clemencia y la mansedumbre son las virtudes más excelentes.

1. El mérito principal de la virtud está en que conduce al hombre a la felicidad, la cual consiste en el conocimiento de Dios. Ahora bien: la mansedumbre ordena hacia Dios de un modo preeminente, puesto que en Jds 1,21 se dice: Recibid con mansedumbre la palabra injerta en vosotros; y en Eclo 5,3 leemos: Oye con mansedumbre la palabra de Dios, y Dionisio dice en la carta Ad Demophil. : Moisés fue hallado digno de la aparición de Dios por su gran mansedumbre. Por tanto, la mansedumbre es la más excelente de las virtudes.

2. se dice que una virtud es tanto más excelente cuanto es más acepta a Dios y a los hombres. Pero la mansedumbre parece ser sumamente acepta a Dios, ya que en Eclo 1,34-35 se dice que Dios se complace en la fe y en la mansedumbre. Por otra parte, Cristo nos invita especialmente a practicar la mansedumbre (Mt 11,29): Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón. San Hilario dice que Cristo habita en nosotros por la mansedumbre de nuestra mente. También es sumamente acepta a los hombres, como se dice en Eclo 3,19: Hijo mío, pórtate con mansedumbre y serás amado por encima de la gloria de los hombres. Por ello se nos dice en Prov 20,28: la clemencia guarda el trono del rey. Luego la mansedumbre y la clemencia son las virtudes más excelentes.

3. dice San Agustín en su obra De Serm. Domini in Monte : Son mansos los que se resignan ante los oprobios y no resisten mediante el mal, sino que

vencen al mal con el bien. Pero esto parece propio de la misericordia o de la piedad, la cual parece ser la más excelente de las virtudes, ya que al comentar el texto de 1 Tim 4,8 la piedad es útil para todo, dice la Glosa de San Ambrosio : La suma de toda la religión cristiana se encuentra en la piedad. Luego la mansedumbre y la clemencia son las virtudes principales.

Contra esto: está el hecho de que no se considera como principales a estas dos virtudes, sino que se las agrega a otra virtud más excelente que ellas.

Respondo: Puede admitirse perfectamente que algunas virtudes no sean las más excelentes absolutamente hablando ni en cuanto a todas las materias, pero sí en cierto aspecto y en un género determinado. Ahora bien: no es posible que la clemencia y la mansedumbre sean las virtudes más excelentes absolutamente hablando, porque su mérito consiste en apartar del mal en cuanto que disminuyen la ira o la pena. Pero es más perfecto alcanzar el bien que carecer del mal. Por eso las virtudes que esencialmente ordenan al bien, como son la fe, esperanza y caridad, e incluso la prudencia y la justicia, son, absolutamente hablando, virtudes más excelentes que la clemencia y la mansedumbre.

Pero bajo algún aspecto particular no hay dificultad en admitir que la mansedumbre y la clemencia poseen cierta excelencia entre las virtudes que resisten a los afectos depravados. En efecto, la ira, a la que modera la mansedumbre, impide, a causa de su impulso, el que el ánimo del hombre juzgue libremente la verdad. Debido a esto, la mansedumbre es sumamente excelente para hacer al hombre dueño de sí mismo, según 10 que se dice en Eclo 10,31: Hijo mió, guarda tu alma con la mansedumbre. No obstante, dado que los deseos de deleites del tacto son más torpes y frecuentes, se considera más excelente a la templanza, como ya dijimos (q.141 a.7 ad 2). Por su parte, la clemencia, por el hecho de disminuir los castigos, parece acercarse en gran medida a la caridad, que es la más excelente de las virtudes al hacer que practiquemos el bien al prójimo y evitemos el mal del mismo.

A las objeciones:

1. La mansedumbre prepara al hombre para conocer a Dios quitando los obstáculos, y lo hace de dos modos. En primer lugar, haciendo al hombre dueño de sí mismo mediante la disminución de la ira, como ya dijimos (In corp.). Bajo un segundo aspecto, en cuanto que es propio de la mansedumbre el que el hombre no se oponga a las palabras de la verdad, lo cual sucede frecuentemente debido a los impulsos de la ira. Por eso dice San Agustín en II De Doct. Christ. : Ser dulce es no contradecir a la verdad de la Escritura, tanto si se entiende ésta en cuanto que fustiga algún vicio nuestro, como si no se entiende, como si por nosotros mismos fuéramos capaces de ser más sabios y de mandar mejor.

2. La mansedumbre y la clemencia hacen al hombre más grato a Dios por el hecho de concurrir al mismo efecto con la caridad, que es la principal de las virtudes: en tratar de apartar el mal del prójimo.

3. La misericordia y la piedad coinciden con la mansedumbre y con la clemencia en cuanto que se ordenan a un mismo efecto, cual es el de evitar el mal del prójimo.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 157

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 158

Cuestión 158. La ira

Pasamos ahora a tratar de los vicios opuestos. En primer lugar, de la ira, que se opone a la mansedumbre. Después, de la crueldad (q.159), que se opone a la clemencia.

Sobre la ira se plantean ocho preguntas:

1. ¿Puede ser lícito alguna vez airarse?
2. ¿Es pecado la ira?
3. ¿Es pecado mortal?
4. ¿Es el pecado más grave?
5. ¿Cuáles son sus especies?
6. ¿Es la ira un vicio capital?
7. ¿Cuáles son sus hijas?
8. ¿Hay algún vicio opuesto a la ira?

Artículo 1

¿Puede ser lícito airarse?

Objeciones por las que parece que no puede ser lícito airarse.

1. Al comentar el pasaje de Mt 5,22, el que se irrita contra el hermano..., escribe San Jerónimo : En algunos códices se añade «sin motivo»; pero en los mejores se quita esa cláusula y queda sola la ira. Luego nunca está permitido airarse.

2. escribe San Dionisio en IV De Div. Nominibus : El mal del alma consiste en obrar sin razón. Ahora bien: la ira siempre obra sin razón, ya que, según dice el Filósofo en VII Ethic. , la ira no oye debidamente a la razón. Y San Gregorio dice en VMoral. : Cuando la ira perturba la tranquilidad de la mente, en cierto modo la corta y la desgarrar. Casiano, por su parte, dice en De Institutis Coenobiorum : Cualquiera que sea la causa que lo produce, el movimiento vehemente de la ira ciega los ojos de la inteligencia. Luego el airarse es siempre malo.

3. la ira es el apetito de vengarse, según la Glosa a Lev 19,17, no odiarás a tu hermano en tu corazón. Ahora bien: el desear la venganza no parece ser lícito, ya que debe reservarse a Dios, conforme a Dt 32,35: Mía es la venganza. Por tanto, parece que el airarse es siempre malo.

4. Más todavía: es malo todo aquello que nos aparta de la semejanza con Dios. Pero el airarse nos aparta siempre de esa semejanza con Dios, el cual juzga con tranquilidad, según se dice en Sab 12,18. Luego el airarse es siempre malo.

Contra esto: está el testimonio de San Juan Crisóstomo en el comentario a Mt : El que se enfada sin motivo será reo, pero el que lo hace con motivo no lo será. Porque si no existiera la ira, ni la doctrina aprovecharía, ni subsistirían los tribunales, ni los crímenes serían reprimidos. Luego el airarse no siempre es malo.

Respondo: La ira , propiamente hablando, es una pasión del apetito sensitivo, la cual se llama facultad irascible, según dijimos antes (1-2 q.25 a.3 ad 1; q.46 a.1). Sobre las pasiones del alma hay que tener en cuenta que puede hallarse en ellas el mal bajo dos aspectos. En primer lugar, por parte de la esencia misma de la pasión, la cual se considera con respecto al objeto de dicha pasión. Por ejemplo, es esencial a la envidia un mal, por ser tristeza del bien de los demás, el cual se opone esencialmente a la razón. Por eso la envidia, en cuanto se nombra, nos recuerda algo malo, como dice el Filósofo en II Ethic. . Esto, sin embargo, no puede decirse de la ira, la cual es el deseo de venganza, puesto que

apetecer la venganza puede ser bueno o malo.

En segundo lugar, el mal puede hallarse en una pasión por razón de la cantidad, es decir, por exceso o por defecto de la misma. De este modo puede hallarse el mal en la ira: airándose por exceso o por defecto contra la recta razón. Pero el airarse conforme a la recta razón es laudable.

A las objeciones:

1. Los estoicos llamaban a la ira, como a todas las demás pasiones, afectos que no siguen el orden de la razón, y bajo este aspecto decían que tanto la ira como las demás pasiones eran malas, como dijimos antes (1-2 q.24 a.2) cuando hablamos de las pasiones. En este sentido toma la ira San Jerónimo, puesto que habla de la ira que nos hace enfadarnos contra el prójimo como buscando su mal. Pero según los peripatéticos, con cuya opinión está más de acuerdo San Agustín en IX De Civ. Dei, la ira y las demás pasiones del alma son movimientos del apetito sensitivo, sean o no moderados por la razón. Así considerada, la ira no es siempre mala.

2. La ira puede relacionarse de dos modos con la razón. Primeramente, como algo anterior. Bajo este aspecto, aparta de su rectitud a la razón y es un mal. En segundo lugar, como algo posterior en cuanto que el apetito sensible se mueve en contra de los vicios opuestos a la razón. Esta ira es buena y es la que se conoce como ira producida por el celo. De ella dice San Gregorio en V Moral. : Debe procurarse a toda costa que la ira, que es considerada como instrumento de la virtud, no prevalezca sobre la inteligencia y vaya delante como una señora, sino que, como una esclava dispuesta a obedecer, nunca deje de ir detrás de la razón. Esta ira no suprime la rectitud de la razón, aunque supone un pequeño impedimento para el juicio de la misma. Por eso dice San Gregorio, en el mismo pasaje, que la ira por celo crea desorden en la visión de la razón, pero la ira por vicio la ciega. Sin embargo, no va contra la razón de virtud el que se suspenda momentáneamente la deliberación de la razón en la ejecución de lo que la razón había decidido, porque también el arte se vería impedido en su ejecución si, cuando debe obrar, se pusiera a deliberar sobre lo que debe hacerse.

3. Apetecer la venganza buscando el mal del que debe ser castigado es ilícito. Pero es laudable el apetecerla para que se corrijan los vicios y se conserve el bien de la justicia, y hacia eso puede tender el apetito sensitivo en cuanto movido por la razón. Ahora bien: el practicar la venganza siguiendo el orden del juicio es obra de Dios, cuyo ministro es la autoridad que castiga, como se dice en Rom 13,4. 4. Debemos asemejarnos a Dios en cuanto al deseo del bien. Pero no podemos hacerlo en el modo de desearlo, ya que en Dios no hay, como en nosotros, apetito sensitivo, cuyo movimiento debe obedecer a la razón. Por eso dice San Gregorio, en V Moral., que la razón se hace más fuerte contra el vicio cuando la ira está al servicio de la razón.

Artículo 2

¿Es pecado la ira?

Objeciones por las que parece que la ira no es pecado.

1. Al pecar desmerecemos. Pero con las pasiones no desmerecemos ni somos censurados, como se dice en II Ethic. . Luego ninguna pasión es pecado. Ahora bien: la ira es una pasión, como ya hemos dicho (1-2 q.46 a.1). Por consiguiente, la ira no es pecado.

2. en todo pecado se da cierta conversión hacia algún bien percedero. Pero en la ira no se da conversión a un bien percedero, sino al mal de alguien.

Por tanto, no es pecado.

3. Nadie peca en aquello que no puede evitar, tal como dice San Agustín. Pero el hombre no puede evitar la ira, ya que a propósito del salmo 4,5, airaos y no pequéis, dice la Glosa : El movimiento de la ira no está en nuestro poder. También dice el Filósofo, en VII Ethic. , que el hombre airado obra con tristeza. Ahora bien: la tristeza es contraria a la voluntad. Luego la ira no es pecado.

4. Más todavía: El pecado es algo contra la naturaleza, como dice San Juan Damasceno en el II Libro . Pero el airarse no va contra la naturaleza del hombre, por ser acto de una potencia, es decir la irascible. Por eso dice San Jerónimo, en una carta , que el airarse es propio del hombre. Luego la ira no es pecado.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol, quien en Ef 4,31 dice: Alejad de vosotros toda indignación e ira.

Respondo: Con el nombre de ira designamos propiamente una pasión como ya dijimos (a.1). Ahora bien: las pasiones del apetito sensitivo son buenas en cuanto están reguladas por la razón; si excluyen el orden de ésta, son malas. Y este orden de la razón admite una doble consideración. En primer lugar, por razón del objeto apetecible al que tiende, que es la venganza. Bajo este aspecto, el desear que se cumpla la venganza conforme a la razón es un apetito de ira laudable, y se llama ira por celo. Pero si se desea el cumplimiento de la venganza por cualquier vía que se oponga a la razón, como sería el desear que sea castigado el que no lo merece, o más de lo que merece, o sin seguir el orden que se debe, o sin atenerse al recto orden, que es el cumplimiento de la justicia y la corrección de la culpa, será un apetito de ira pecaminoso. En ese caso se llama ira por vicio.

En segundo lugar, podemos considerar el orden de la razón para con la ira en cuanto al modo de airarse: que no se inflame demasiado interior ni exteriormente. Si esto no se tiene en cuenta, no habrá ira sin pecado, aun cuando se desee una venganza justa.

A las objeciones:

1. Dado que la pasión puede estar, o no, regulada por la razón, no es esencial a la pasión, considerada de un modo absoluto, la razón de mérito o demérito ni la de alabanza o reproche. Pero puede existir motivo de mérito y alabanza o, por el contrario, si no va regulada por la razón, poseer razón de demérito y ser reprobable. Por eso dice el Filósofo, en el mismo lugar , que el que se deja llevar de la ira es alabado o censurado.

2. El que está bajo el efecto de la ira no busca el mal de otro como tal, sino por razón de la venganza, a la cual tiende su apetito como a un bien percedero.

3. El hombre es dueño de sus actos por el juicio de la razón. Por eso, los movimientos que surgen antes que se dé el juicio de la razón no están sometidos al hombre en general, es decir, el evitar que se den todos, aunque la razón puede evitar alguno en particular. Sin embargo, por el hecho de estar, en parte, sometidos al hombre, no pierde totalmente la razón de culpabilidad si es desordenado. Respecto del texto del Filósofo : el que está airado obra con tristeza, no hay que entenderlo en el sentido de que se entristezca de lo que está haciendo, sino que se entristece por la injuria que cree que se le ha causado, y esta tristeza lo mueve a desear la venganza.

4. La facultad irascible está sometida naturalmente a la razón en el hombre. Por eso su acto es natural en tanto en cuanto se somete a la razón, y es contrario a la naturaleza humana en la medida en que se aparte del orden de la razón.

Artículo 3

¿Es pecado mortal todo movimiento de ira?

Objeciones por las que parece que todo movimiento de ira es pecado mortal.

1. En Job 5,2 se dice: Al hombre necio lo mata la ira, y habla de la muerte espiritual, de la cual recibe el nombre el pecado mortal. Luego la ira es pecado mortal.

2. sólo el pecado mortal merece la condenación eterna. Pero la ira merece la condenación eterna, puesto que el Señor dice en Mt 5,22: Todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio, texto que la Glosa explica así: Esos tres elementos que se citan allí, es decir, juicio, concilio y gehena, expresan diversas mansiones en la condenación eterna, conforme al modo como se peque. Por tanto, la ira es pecado mortal.

3. todo lo que se opone a la caridad es pecado mortal. Ahora bien: la ira se opone a ella esencialmente, como podemos ver en San Jerónimo al comentar el texto de Mt 5,22: El que se irrita contra su hermano..., donde afirma que esto es contrario al amor al prójimo. Por consiguiente, la ira es pecado mortal.

Contra esto: está el testimonio de la Glosa sobre el salmo 4,5: airaos y no pequéis, que dice: Es venial la ira que no se consuma.

Respondo: El movimiento de la ira puede ser desordenado bajo un doble aspecto, como dijimos antes (a.2). En primer lugar, por parte del objeto apetecido: cuando se apetece una venganza injusta. En este sentido, la ira es pecado mortal en sí misma porque se opone a la caridad y a la justicia. Puede suceder, sin embargo, que tal deseo sea pecado venial por imperfección del acto. Esta imperfección se considera bien por parte del sujeto que desea, cuando el movimiento de ira es anterior al juicio de la razón, bien por parte del objeto apetecible, cuando el hombre desea con un poco de venganza, lo cual debe considerarse como si no fuera nada, de tal modo que, aun cuando se cumpliera el acto, no sería pecado mortal, como en el caso de dar a un niño un tironcito de los pelos o un acto semejante.

Por otra parte, el movimiento de ira puede ser desordenado por el modo de airarse: cuando el alma se excita demasiado en su interior o si hace externamente excesivos signos de cólera. Por tanto, la ira no es, en sí misma, pecado mortal, pero puede serlo cuando, a causa del ardor de ella, el hombre se aparta del amor a Dios o al prójimo.

A las objeciones:

1. Del texto aducido no se sigue que toda ira sea pecado mortal, sino que los necios se matan espiritualmente por la ira, en cuanto que, al no refrenar el movimiento de ira mediante la razón, caen en otros pecados mortales, como pueden ser la blasfemia contra Dios o la injuria contra el prójimo.

2. El Señor dijo eso de la ira como completando el texto de la ley (Mt 5,21; cf. Ex 20,13; Dt 5,17). De ahí que, en ese texto, el Señor hable del movimiento de ira bajo el cual el hombre desea la muerte o una lesión grave para el prójimo. Si la razón da su consentimiento a este deseo, ciertamente se da un pecado mortal.

3. Supuesto que la ira se oponga a la caridad, es pecado mortal. Pero eso no siempre sucede, como queda claro por lo ya dicho (In corp.).

Artículo 4

¿Es la ira el pecado más grave?

Objeciones por las que parece que la ira es el pecado más grave.

1. San Juan Crisóstomo dice: Nada hay más torpe que ver a un hombre airado, y nada tan deforme como un rostro severo y, mucho más, un alma. Luego la ira es el pecado más grave.

2. parece que un pecado es tanto peor cuanto más nocivo es, ya que, como dice San Agustín en Enchirid. , llamamos malo a algo que hace daño. Ahora bien, la ira produce un daño máximo, dado que quita al hombre el uso de su razón, mediante la cual el hombre se hace dueño de sí mismo, puesto que, según San Juan Crisóstomo , entre la ira y la locura no hay término medio, sino que la ira convierte al hombre en demonio momentáneo, pero más difícil de dominar que alguien que tiene el demonio. Por tanto, la ira es el pecado más grave.

3. los movimientos internos se juzgan por las manifestaciones externas. Pero es efecto de la ira el homicidio, que es el pecado más grave. Luego la ira es el pecado más grave.

Contra esto: está el hecho de que la relación entre la ira y el odio es la de una paja y una viga, pues dice San Agustín en la Regla : No sea que la ira se convierta en odio y de una paja se forme una viga. Por consiguiente, la ira no es el pecado más grave.

Respondo: Como ya dijimos antes (a.2.3), en el desorden de la ira se consideran dos aspectos: el objeto apetecido indebidamente y el modo indebido de airarse. En cuanto al objeto que el hombre airado apetece, parece que es el pecado más pequeño, porque la ira apetece el mal de la pena de alguien bajo la razón de bien que es la venganza. Por eso, por parte del mal apetecido, el pecado de ira es semejante a otros pecados que desean el mal del prójimo, como la envidia y el odio. Pero el odio desea absolutamente el mal de alguien, y el envidioso desea el mal de otro llevado del deseo de la propia gloria, mientras que el airado desea el mal de otro bajo la razón de justa venganza. De donde se deduce que el odio es más grave que la envidia, y ésta más grave que la ira, ya que es peor desear el mal bajo la razón de mal que bajo la razón de bien, y es peor apeteecer el mal bajo la razón de bien externo, como son el honor y la gloria, que bajo la razón de rectitud de la justicia.

Por parte del bien bajo el cual el airado desea el mal, la ira tiene algo de común con el pecado de concupiscencia, que tiende a un objeto bueno. Bajo este aspecto también, absolutamente hablando, parece que el pecado de ira es menor que el de concupiscencia, por cuanto es mejor el bien de la justicia, que desea el airado, que el bien deleitable y útil que apetece quien está bajo la concupiscencia. Por eso dice el Filósofo en VII Ethic. : El incontinente en materia de concupiscencia es más torpe que quien lo es en materia de ira.

Pero en cuanto al desorden creado por el modo de airarse, la ira sobresale de alguna manera por la vehemencia y la rapidez de su movimiento, según lo que leemos en Prov 27,4: Cruel es la ira, furiosa la cólera, pero ¿quién podrá parar ante la envidia? Por eso dice San Gregorio en V Moral. : Bajo los estímulos de la ira palpita el corazón, tiembla el cuerpo, se traba la lengua, se pone incandescente el rostro, se desorbitan los ojos, y los conocidos se vuelven desconocidos; la boca emite un sonido, pero los sentidos no perciben lo que quiere decir.

A las objeciones:

1. San Juan Crisóstomo habla de la torpeza de los gestos externos, los cuales proceden del ímpetu de la ira.

2. El argumento está tomado del movimiento desordenado de ira, que tiene

su origen en su ímpetu, como dijimos ya (In corp.).

3. El homicidio tiene su origen en el odio y en la envidia al igual que la ira. Pero ésta es más leve, por cuanto considera la razón de justicia, como ya dijimos (In corp.).

Artículo 5

¿Señaló el Filósofo convenientemente las especies de ira?

Objeciones por las que parece que el Filósofo no señaló convenientemente las especies de ira en IV Ethic. , donde dice que, de los iracundos, unos son agudos, otros amargos y otros difíciles o implacables.

1. Según él mismo , llamamos amargos a aquellos cuya ira desaparece difícilmente y permanece durante mucho tiempo. Pero parece que esto pertenece a la circunstancia del tiempo. Luego parece que pueden señalarse otras especies de ira atendiendo a otras circunstancias.

2. para el Filósofo , son difíciles o implacables aquellos cuya ira no se extingue con tormento o castigo. Pero esto puede decirse también de la dificultad de la ira en suavizarse. Por tanto, parece que los difíciles coinciden con los amargos.

3. el Señor, en Mt 5,22, habla de tres grados de ira cuando dice: El que se irrita con su hermano; el que le dijere «raca»; el que le dijere loco. Ahora bien: esos grados se refieren a las especies nombradas antes. Luego parece que la división anterior no es apropiada.

Contra esto: está la autoridad de San Gregorio Niseno , según el cual hay tres especies de irascibilidad: la ira que parece amarga como la hiel, la manía o locura y el furor. Estas parece que son iguales a las anteriores, ya que dice que la ira, amarga como la hiel, es la que posee el principio y el movimiento, que el Filósofo atribuye a los agudos; la manía dice que es la ira que dura y llega hasta la vejez, lo cual el Filósofo atribuye a los amargos; del furor dice que es la ira que busca el tiempo de verse satisfecha, lo cual el Filósofo atribuye a los difíciles. Esta es también la división que pone San Juan Damasceno en su Libro II. Por consiguiente, la división anterior hecha por el Filósofo es apropiada.

Respondo: La división precedente puede referirse a la pasión de la ira o también al mismo pecado de la ira. Su relación con la pasión de la ira se vio (1-2 q.46 a.8) al tratar de las pasiones, y es de la que hablan preferentemente San Gregorio Niseno y San Juan Damasceno. Ahora conviene considerar la distinción de estas especies en cuanto que pertenecen al pecado de ira, tal como hace el Filósofo.

En efecto, puede mirarse el desorden de la ira bajo dos aspectos. En primer lugar, en cuanto al mismo origen de la ira. Esto es lo propio de los agudos, que se muestran airados con excesiva frecuencia y por cualquier motivo. En segundo lugar, por parte de la duración de la ira, es decir, en cuanto que dura demasiado. Esto puede suceder de dos modos. Primero, porque la causa de la ira, la injuria causada, permanece demasiado tiempo en la memoria del hombre, lo cual hace que éste contraiga una tristeza duradera; por eso son, para sí mismos, pesados y amargos. En segundo lugar puede suceder por parte de la misma venganza, la cual buscan algunos con deseo obstinado. Esto es propio de los difíciles o graves, que no deponen la ira mientras no castiguen.

A las objeciones:

1. En las citadas especies de ira no se considera de un modo especial el tiempo, sino la facilidad del hombre para caer en la ira y la firmeza en ella.

2. Tanto los amargos como los difíciles poseen una ira duradera, aunque por motivos diferentes. Los amargos, por la permanencia de la tristeza que la ira tiene encerrada en sí misma. Y como los signos de la ira no trascienden al exterior, los demás no pueden persuadirles, ni tampoco abandonan la ira por sí mismos, a no ser que desaparezca, con el tiempo, la tristeza, en cuyo caso ya no hay ira. Pero los difíciles poseen una ira duradera por el ardiente deseo de venganza. Por eso no desaparece con el tiempo, sino que sólo se aquieta con el castigo.

3. Los grados de ira puestos por el Señor no pertenecen a las distintas especies de ira, sino que se toman según el proceso del acto humano. En primer lugar nace en el corazón, y por eso dice: el que se irrita con su hermano. Después se manifiesta al exterior mediante signos, antes de llevarse a efecto, y por eso dice: el que diga a su hermano «raca», que es la interjección usada por el airado. El tercer grado es cuando el pecado concebido interiormente se lleva a efecto, y el efecto de la ira es el daño a otro bajo la razón de venganza. Por eso dice: el que llame loco a su hermano.

El segundo añade algo al primero y el tercero a los dos. De ahí que, si el primero es pecado mortal, en el caso en que habla el Señor, como ya se dijo (a.3 ad 2), con mucho mayor razón lo serán los otros. Por eso a cada uno de ellos se le asigna alguna circunstancia relativa a la condenación. Se empieza por el juicio, que es el menos grave, ya que, como dice San Agustín, en el juicio hay tiempo para defenderse. Sigue luego el concilio, porque en él los jueces discuten con qué pena debe ser castigado. Y en tercer lugar aparece la gehena del fuego, la cual escondenación segura.

Artículo 6

¿Debe figurar la ira entre los vicios capitales?

Objeciones por las que parece que la ira no debe figurar entre los vicios capitales.

1. La ira nace de la tristeza, pero ésta es un vicio capital con el nombre de acidia. Luego no debe considerarse a la ira como vicio capital.

2. el odio es un pecado más grave que la ira. Luego debe considerarse vicio capital antes que ella.

3. al comentar el pasaje de Prov 29,22, el hombre airado provoca camorras, dice la Glosa : La ira es la puerta de todos los vicios. Si se cierra, se dará descanso interno a las virtudes; si permanece abierta, el ánimo estará dispuesto a toda clase de crímenes. Ahora bien: ningún vicio capital es principio de todos los pecados, sino de algunos en concreto. Luego la ira no debe incluirse entre los vicios capitales.

Contra esto: está la autoridad de San Gregorio en XXXI Moral. , quien incluye la ira entre los vicios capitales.

Respondo: Como queda claro por lo dicho ya (1-2 q.84 a.3.4), se llama vicio capital a aquel del que nacen muchos vicios. De la ira pueden nacer muchos vicios de un doble modo. Primero, por parte de su objeto, que es sumamente apetecible, en cuanto que la venganza se apetece bajo la razón de justo y honesto, como ya vimos (a.4). En segundo lugar, por su ímpetu, que arrastra la mente a la ejecución de todo lo ordenado. Es, pues, evidente que la ira es un vicio capital.

A las objeciones:

1. Esa tristeza de la que nace la ira no es, en la mayor parte de los casos, el vicio de la acidia, sino la pasión de tristeza, que procede de la injuria cometida.

2. Como se deduce de lo ya expuesto (q.118 a.7; q.148 a.5; q.153 a.4; 1-2 q.84 a.4), es esencial a un vicio capital el tener un fin muy apetecible, de modo que así se cometan muchos pecados por el deseo del mismo. Ahora bien: la ira desea el mal bajo la razón de bien y, por ello, posee un fin más apetecible que el odio, que desea el mal bajo la razón de mal. Por eso la ira es vicio capital con mayor razón que el odio.

3. Se considera que la ira es puerta de los vicios circunstancialmente, en cuanto que quita obstáculos, es decir, impidiendo el juicio de la razón, que es el que aparta al hombre del mal. De un modo directo y esencial es causa de otros pecados específicos, que se llaman hijas de ella.

Artículo 7

¿Es apropiada la asignación de seis hijas a la ira?

Objeciones por las que parece que no es apropiada la asignación de seis hijas a la ira, las cuales son: querella, hinchazón de espíritu, injuria, clamor, indignación, blasfemia.

1. . San Isidoro considera que la blasfemia es hija de la soberbia. Luego no debe considerarse como hija de la ira.

2. el odio nace de la ira, como dice San Agustín en la Regla . Por tanto, debería incluirse entre las hijas de la misma.

3. parece que la hinchazón de espíritu coincide con la soberbia. Pero ésta no es hija de ningún vicio, sino que es madre de todos los vicios, como dice San Gregorio, en XXXI Moral. . Luego la hinchazón de espíritu no debe incluirse entre las hijas de la ira.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio, en XXXI Moral. , asigna a la ira estas hijas.

Respondo: La ira puede considerarse bajo tres aspectos. En primer lugar, en cuanto que está en el corazón. Así considerada, nacen de ella dos vicios. Uno nace por parte de aquel contra quien el hombre siente ira, y al que considera indigno de haberle hecho tal injuria; así nace la indignación. Otro vicio nace por parte de sí misma, en cuanto que piensa en varios modos de venganza y llena su alma de tales pensamientos, según lo que se dice en Job 15,2: ¿Es de sabios tener el pecho lleno de viento? Bajo esta consideración le asignamos la hinchazón de espíritu.

En segundo lugar consideramos la ira en cuanto que está en la boca. Así mirada, se origina de ella un doble desorden. Uno, en cuanto que el hombre da a conocer su ira en el modo de hablar, tal como dijimos antes (a.5 ad 3) de aquel que dice a su hermano «raca». A este concepto responde el clamor, que significa una locución desordenada y confusa. Y otro desorden es aquel por el cual el hombre prorrumpen en palabras injuriosas. Si éstas son contra Dios, tendremos la blasfemia; si son contra el prójimo, la injuria.

En tercer lugar, se considera la ira en cuanto que pasa a la práctica. Bajo este aspecto nacen de ella las querellas, entendiéndose por tales todos los daños que, de hecho, se cometen contra el prójimo bajo el influjo de la ira.

A las objeciones:

1. La blasfemia en la que se prorrumpen deliberadamente procede de la soberbia del hombre, que se rebela contra Dios, ya que, como se dice en Eclo 10,14, el principio de la soberbia es apartarse de Dios, es decir, el apartarse de su veneración es la primera parte de la soberbia, y de ésta nace la blasfemia. Pero la blasfemia que algunos pronuncian a causa de la turbación de espíritu procede de

la ira.

2. Aunque el odio nazca, a veces, de la ira, sin embargo posee otra causa de la que nace más directamente, a saber: la tristeza, de igual modo que su opuesto, el amor, nace del deleite. Por eso es más correcto decir que el odio nace de la acidia que de la ira.

3. La hinchazón de espíritu no se toma aquí como equivalente a la soberbia, sino como un intento o tentativa, por parte del hombre, de buscar la venganza. Claro que la tristeza producida lleva unas veces a la ira y otras al odio. Por eso fue más conveniente decir que el odio nace de la ira que de la acidia.

Artículo 8

¿Existe algún vicio opuesto a la ira que proceda de la falta de ira?

Objeciones por las que parece que no hay ningún vicio opuesto a la ira que tenga su origen en la falta de ira.

1. Nada que haga al hombre semejante a Dios es vicioso. Ahora bien: el hecho de carecer de ira lo asemeja a Dios, el cual juzga con tranquilidad. Luego no parece que sea vicioso el carecer totalmente de ira.

2. no es vicio el carecer de algo que no es útil para nada. Pero el movimiento de la ira no es útil para nada, como enseña Séneca en su libro De Ira. Luego parece que el carecer de ira no es un vicio.

3. el mal del hombre consiste, según Dionisio , en obrar en contra de la razón. Ahora bien: si quitamos todo movimiento de ira, queda todavía íntegro el juicio de la razón. Luego la carencia de ira no es causa de ningún vicio.

Contra esto: está lo que dice San Juan Crisóstomo en Super Matth. : El que no se irrita teniendo motivo comete pecado, porque la paciencia irracional siembra vicios, alimenta la negligencia e invita al mal, no sólo a los malos, sino también a los buenos.

Respondo: Podemos entender la ira de dos modos. Primero, como un simple movimiento de la voluntad por el que se inflige una pena no por pasión, sino por un juicio de la razón. Tomada así, la falta de ira es ciertamente pecado, y éste es el sentido que da a la ira San Juan Crisóstomo cuando dice en el mismo pasaje : La ira que tiene causa no es ira, sino juicio, ya que se entiende por ira una conmoción pasional; pero la ira del que se irrita con causa no procede de una pasión. Por eso decimos que juzga, no que se irrita.

Otro modo de considerar la ira es tomarla como un movimiento del apetito sensitivo, que se da con pasión y excitación del cuerpo. Este movimiento, en el hombre, sigue necesariamente a un movimiento de la voluntad, porque el apetito inferior acompaña necesariamente al movimiento del superior, si no lo impide algún obstáculo. Por eso no puede faltar totalmente el movimiento de la ira en el apetito sensitivo, a no ser por sustracción o debilitamiento del movimiento voluntario. Y, como consecuencia, también es viciosa la falta de pasión, como la falta de movimiento voluntario para castigar según el juicio de la razón.

A las objeciones:

1. El que no se irrita en absoluto cuando debe hacerlo, imita a Dios en cuanto a carecer de pasión, pero no en cuanto a que Dios obra dejándose llevar por un juicio.

2. La pasión de la ira, como todos los otros movimientos del apetito sensitivo, es útil en cuanto que ayuda al hombre a cumplir con prontitud lo que la razón le dicta. De lo contrario, el apetito sensitivo sería totalmente inútil en el hombre, aunque, sin embargo, la naturaleza no hace nada en vano.

3. En aquel que obra con rectitud, el juicio de la razón no sólo es causa del simple movimiento de la voluntad, sino de la pasión del apetito sensitivo, como ya dijimos antes (In corp.). Por eso, dado que la supresión del efecto es signo de la remoción de la causa, del mismo modo la supresión de la ira es signo de la remoción del juicio de la razón.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 158

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 159

Cuestión 159. La crueldad

Nos toca ahora tratar de la crueldad. Sobre ella se plantean dos problemas:

1. ¿Se opone la crueldad a la clemencia?
2. Comparación de la crueldad con la sevicia o fiereza.

Artículo 1

¿Se opone la crueldad a la clemencia?

Objeciones por las que parece que la crueldad no se opone a la clemencia.

1. Séneca dice, en II De Clementia , que se llaman crueles los que se exceden en el modo de castigar, lo cual se opone a la justicia. Pero la clemencia no se considera parte de la justicia, sino de la templanza. Luego no parece que la crueldad se oponga a la clemencia.

2. leemos en Jer 6,23: Es cruel y no se compadecerá, con lo que parece que la crueldad se opone a la misericordia. Ahora bien: la misericordia no se identifica con la clemencia, como dijimos antes (q.157 a.4 ad 3). Luego la crueldad no se opone a la clemencia.

3. se supone que la clemencia tiene por objeto la imposición de castigos, como ya dijimos (q.157 a.1). Pero la crueldad puede existir incluso en la sustracción de beneficios, según lo que se dice en Prov 11,17: El que es cruel rechaza a su prójimo. Luego la crueldad no se opone a la clemencia.

Contra esto: está lo que Séneca dice en II De Clementia : Se opone a la clemencia la crueldad, que no es sino la atrocidad de espíritu en exigir las penas.

Respondo: El nombre de crueldad parece que se ha tomado de crudeza. En efecto, de igual modo que los manjares cocidos y sazonados suelen tener un sabor dulce y agradable, así también los crudos tienen un sabor áspero y desabrido. Ya dijimos antes (q.157 a.3 ad 1; a.4 ad 3) que la clemencia incluye cierta suavidad y dulzura de ánimo, que hacen que el hombre rebaje las penas. De ahí que la crueldad se oponga directamente a la clemencia.

A las objeciones:

1. Así como pertenece a la epiqueya la disminución de las penas conforme a la recta razón, mientras que la dulzura de afecto por la que el hombre se inclina a hacer esto pertenece a la clemencia, así también el exceso en imponer penas, en cuanto se hace esto exteriormente, pertenece a la injusticia; pero en cuanto a la austeridad de ánimo, por la que uno se inclina al aumento de las penas, pertenece a la crueldad.

2. La misericordia y la clemencia coinciden en rehuir y odiar la miseria ajena, pero lo hacen de distinto modo. En efecto, pertenece a la misericordia socorrer mediante la concesión de un beneficio, mientras que pertenece a la clemencia disminuir la miseria mediante la sustracción de penas. Y puesto que la crueldad implica un exceso en la exigencia de las penas, se opone a la clemencia más directamente que a la misericordia. Sin embargo, dada la semejanza que hay entre ellas dos, a veces se toma la crueldad por falta de misericordia.

3. La crueldad está tomada, en la objeción, como falta de misericordia, de la que es propio no impartir beneficios, aunque puede decirse que la misma sustracción de beneficios es una cierta pena.

Artículo 2

¿Se distingue la crueldad de la sevicia o fiereza?

Objeciones por las que parece que la crueldad no se distingue de la sevicia o fiereza.

1. Bajo un aspecto determinado parece que se opone a la virtud un solo vicio. Pero a la clemencia se oponen, en cuanto al exceso, la crueldad y la sevicia. Luego parece que ambas se identifican.

2. San Isidoro dice en Etymol. : Severo parece derivado de salvaje y verdadero, porque mantiene la justicia sin piedad. Por eso parece que la sevicia excluye la remisión de las penas en los juicios, lo cual es propio de la piedad. Pero ya dijimos (a.1 ad 1) que esto era propio de la crueldad. Luego ésta se identifica con la sevicia.

3. así como a la virtud se opone un vicio por exceso, también le corresponde otro por defecto, el cual se opone a la virtud, que se mantiene en un término medio, y al vicio que consiste en un exceso. Pero parece que a la crueldad y a la sevicia se opone el mismo vicio por defecto, a saber: la remisión o disolución, puesto que dice San Gregorio en XX Moral. : Haya amor, pero sin molicie; rigor, sin exasperar a nadie; piedad, pero no más indulgente de lo que conviene. Luego la sevicia se identifica con la crueldad.

Contra esto: está lo que dice Séneca en II De Clement. : Quien se irrita sin haber sido ofendido y contra alguien que no es pecador, no es cruel, sino fiero o salvaje.

Respondo: El nombre de sevicia y fiereza se toma de la semejanza con las fieras, que también se dicen salvajes, ya que estos animales hacen daño a otros para alimentarse de sus cuerpos, no por otra razón de justicia, cuya consideración pertenece exclusivamente a la razón. Por eso, hablando con propiedad, la fiereza o sevicia hacen alusión a que alguno, al imponer penas, no tiene en cuenta la culpa de aquel al que castigan, sino sólo el deleitarse en el sufrimiento de los hombres. Y así es evidente que queda incluido dentro de la bestialidad, porque tal deleite no es humano, sino propio de los animales y originado o por una mala costumbre o por la corrupción de la naturaleza, como los demás sentimientos bestiales. En cuanto a la crueldad, se fija en la culpa del castigado, pero se excede en el modo de castigar. Por eso la crueldad se distingue de la sevicia o fiereza como la malicia humana se distingue de la bestialidad, tal como aparece en VII Ethic. .

A las objeciones:

1. La clemencia es una virtud humana. Por eso se le opone directamente la crueldad, que es malicia humana. Pero la sevicia o fiereza queda incluida bajo la bestialidad, por lo cual no se opone directamente a la clemencia, sino a una virtud más excelente, que el Filósofo califica de heroica o divina y que para nosotros pertenece a los dones del Espíritu Santo. Por eso puede decirse que la sevicia se opone directamente al don de piedad.

2. No es lo mismo severo que salvaje, lo cual suena a vicioso, sino que se dice fiero en el cumplimiento de la verdad por cierta semejanza con la sevicia, que no disminuye las penas.

3. La remisión de las penas no es vicio sino en cuanto que se traspasa el orden de la justicia, según el cual debe ser castigado uno por la culpa, a la cual sobrepasa la crueldad. Por su parte, la sevicia no tiene en cuenta para nada este orden. Por ello, la remisión de la pena se opone directamente a la crueldad y no a la sevicia.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 159

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 160

Cuestión 160. La modestia

Ahora vamos a tratar de la modestia. Primero, de la modestia en común, y luego, de las virtudes contenidas en ella (q.161).

Acerca de lo primero, se plantean dos preguntas, a saber:

1. ¿Es la modestia parte de la templanza?
2. ¿Cuál es la materia de la modestia?

Artículo 1

¿Es la modestia parte de la templanza?

Objeciones por las que parece que la modestia no es parte de la templanza.

Modestia se deriva de modo. Pero en todas las virtudes es necesario un modo, ya que la virtud se ordena al bien, y el bien, como dice San Agustín en *De Natura Boni*, consiste en un modo, especie y orden. Luego la modestia es una virtud general y no debe considerarse como parte de la templanza.

2. la mejor alabanza de la templanza parece ser el definirla por cierta moderación. Ahora bien: esta palabra da origen a la modestia. Luego la modestia coincide con la templanza y no es una parte de ella.

3. parece que la modestia se ocupa de la corrección del prójimo, según se nos dice en 2 Tim 2,24-25: Al siervo del Señor no le conviene altercar, sino mostrarse manso con todos, pronto para enseñar, sufrido, y con mansedumbre corregir a los adversarios. Pero el corregir a los culpables es acto de la justicia o de la caridad, como quedó dicho (q.33 a.1). Luego parece que la modestia es parte de la justicia más que de la templanza.

Contra esto: está el que Cicerón considera a la modestia parte de la templanza.

Respondo: Como dijimos antes (q.141 a.4; q.157 a.3), la templanza aporta la moderación a una materia en la que es sumamente difícil moderarse, cuales son las concupiscencias de los deleites del tacto. Ahora bien: dondequiera que hay una virtud centrada en lo que es más importante conviene que haya otra que se ocupe de las materias que no lo son tanto, ya que conviene que la vida humana esté regulada en todo con arreglo a las virtudes, así como ya dijimos (q.129 a.2; q.134 a.3 ad 1) de la magnificencia, que se ocupa de los grandes gastos, siendo necesaria, además, la liberalidad que modere los gastos medianos, en los cuales no es tan difícil moderarse. En nuestro caso, la virtud se llama modestia, y se agrega a la templanza como a su virtud principal.

A las objeciones:

1. Los nombres comunes se aplican, a veces, a las partes menos significativas, como, por ejemplo, el nombre común de ángeles se aplica al orden más bajo de los ángeles. Así también la palabra modo, que se observa, en general, en toda virtud, se atribuye especialmente a la virtud que impone el modo en las materias más pequeñas.

2. Algunas cosas necesitan la templanza a causa de su vehemencia, al igual que la necesita el vino fuerte; pero la moderación es necesaria en todas las cosas. Por eso la templanza es necesaria en las pasiones vehementes, y la modestia en las débiles.

3. La modestia se toma allí en un sentido general, en cuanto que es necesaria en todas las virtudes.

Artículo 2

¿Se ocupa la modestia, únicamente, de las acciones externas?

Objeciones por las que parece que la modestia sólo se ocupa de las acciones externas.

1. Los movimientos internos de las pasiones no pueden conocerse externamente. Pero el Apóstol, en Flp 4,5, recomienda que nuestra modestia sea conocida de todos los hombres. Luego la modestia se ocupa exclusivamente de las acciones externas.

2. las virtudes que se ocupan de las pasiones se distinguen de la virtud de la justicia, que se ocupa de las acciones externas. Siendo la modestia una virtud única, si se ocupa de las acciones externas no se ocupará de algunas pasiones internas.

3. ninguna virtud específicamente una tiene por materia las cosas del apetito, propias de las virtudes morales, y las que pertenecen al conocimiento, que son propias de las virtudes intelectuales; ni se ocupa tampoco, a la vez, de las cosas que pertenecen al apetito irascible y al concupiscible. Luego si la modestia es una sola virtud, no puede ocuparse de todo lo dicho.

Contra esto: está el hecho de que, en todos los objetos señalados, conviene que se guarde un modo, el cual da nombre a la modestia. Luego ésta se ocupa de todos ellos.

Respondo: Como ya hemos apuntado (a.1), la modestia se distingue de la templanza en que ésta modera los objetos que son más difíciles de refrenar, mientras que la modestia modera los objetos menos difíciles. Parece que algunos han hablado de la modestia de diversos modos, pues siempre que encontraron una razón especial de bien o de dificultad en moderar quitaron el objeto a la modestia y le dejaron las cosas pequeñas. Es evidente, por otra parte, que el refrenar los placeres del tacto presenta una dificultad especial, por lo cual todos consideraron distintas a la templanza y la moderación. Pero, además, Cicerón consideró que había un bien especial en la moderación de las penas, y por eso apartó también la clemencia de la modestia, dando a la modestia todos los demás objetos que habían de ser moderados.

Parece que éstos son cuatro. Uno es el movimiento del ánimo hacia alguna excelencia, al que modera la humildad. El segundo es el deseo de las cosas del conocimiento, que es moderado por la estudiosidad y que se opone a la curiosidad. El tercero se refiere a los movimientos y las acciones corporales, tratando de que se hagan con decencia y honestidad tanto cuando se trata de obrar con seriedad como en el juego. El cuarto se refiere al ornato externo, como vestidos y objetos similares. Pero para cuidar de algunos de ellos pusieron otras algunas virtudes especiales: Andrónico puso la mansedumbre, la simplicidad, la humildad y otras semejantes, de las cuales hablamos antes (q.143). Aristóteles puso también la eutrapelia, cuya materia son los deleites del juego. Todas ellas están comprendidas bajo la modestia según Cicerón. Conforme a esto, la modestia no sólo se ocupa de las acciones exteriores, sino también de las interiores.

A las objeciones:

1. El Apóstol habla de la modestia en cuanto que se ocupa de los actos externos. Sin embargo, también la moderación de lo interno puede darse a conocer mediante signos externos.

2. Bajo la modestia están comprendidas distintas virtudes, señaladas por varios autores. Por eso puede admitirse que la modestia se ocupe de objetos que exigen diversas virtudes. Sin embargo, no es tan grande la diversidad entre las partes de la modestia entre sí como la que puede haber entre la justicia, que se

ocupa de los actos, y la templanza, cuyo objeto son las pasiones, porque en las acciones y pasiones en las que no se da una especial dificultad por parte de la materia, sino sólo por parte de la moderación, no hay más que una virtud, a saber: la que está relacionada con la moderación.

Con esto queda respondida la objeción tercera.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 160

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 161

Cuestión 161. La humildad

Pasamos ahora a tratar de las especies de la modestia. En primer lugar, de la humildad, y de la soberbia, que se opone a ella (q.162). En segundo lugar, de la estudiosidad (q.166) y de la curiosidad, opuesta a la misma (q.167). En tercer lugar, de la modestia en las palabras y en los hechos (q.168). En cuarto lugar, de la modestia en cuanto que se ocupa de la compostura exterior (q.169).

Sobre la humildad se plantean seis problemas:

1. ¿Es la humildad una virtud?
2. ¿Radica en el apetito o en el juicio de la razón?
3. ¿Debe uno, por humildad, someterse a todos?
4. ¿Es parte de la modestia o de la templanza?
5. Sus relaciones con las demás virtudes.
6. Los grados de la humildad.

Artículo 1

¿Es la humildad una virtud?

Objeciones por las que parece que la humildad no es una virtud.

1. La virtud implica una idea de bien. Pero parece que la humildad lleva consigo una idea de castigo, según se dice en el salmo 104,18: Humillaron sus pies con cepos. Luego la humildad no es una virtud.

2. la virtud se opone al vicio. Pero a veces la humildad suena a vicio, pues se dice en Eclo 19,23: Hay quien se humilla como un malvado. Luego la humildad no es una virtud.

3. ninguna virtud se opone a otra virtud. Ahora bien: parece que la humildad se opone a la magnanimidad, la cual aspira a cosas grandes, mientras que la humildad las rehuye. Luego no parece que la humildad sea virtud.

4. la virtud es disposición del ser perfecto, como se dice en VII Phys. . Pero parece que la humildad es propia de los imperfectos: por eso no puede humillarse Dios, el cual no puede someterse a nadie. Luego parece que la humildad no es una virtud.

5. Más todavía: Toda virtud moral se ocupa de acciones o pasiones, como se dice en II Ethic. . Pero la humildad no es incluida por el Filósofo entre las virtudes que tratan de las pasiones, ni tampoco bajo la justicia, la cual se ocupa de las acciones. Luego parece que no es virtud.

Contra esto: está lo que dice Orígenes al comentar Lc 1,48: miró la humildad de su esclava: En las Escrituras se cuenta la humildad entre las virtudes, porque dice el Salvador: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón».

Respondo: Como ya expusimos antes (1-2 q.23 a.2), al hablar de las pasiones, el bien arduo tiene algo que atrae el apetito, a saber, la misma razón de bien, y tiene algo que retrae, que es la misma dificultad de conseguirlo. Del primero se deriva el movimiento de esperanza y del segundo el de desesperación. Por otro lado, ya dijimos (1-2 q.61 a.2) que los movimientos del apetito que se comportan como impulsos exigen una virtud que los modere y los frene, mientras que aquellos que indican un retraimiento necesitan una virtud moral que los reafirme y empuje. Por eso es necesaria una doble virtud sobre el apetito del bien arduo. Una de ellas ha de atemperar y refrenar el ánimo, para que no aspire desmedidamente a las cosas excelsas, lo cual pertenece a la humildad, y la otra ha de fortalecer el ánimo contra la desesperación y empujarlo a desear las cosas grandes conforme a la recta razón, y es lo que hace la magnanimidad. Queda

claro, pues, que la humildad es una virtud .

A las objeciones:

1. Como dice San Isidoro en sus Etymol. , humilde equivale a pegado a la tierra, es decir, pegado a lo más bajo. Y esto puede suceder de dos modos. En primer lugar, por un principio extrínseco, cuando alguien es despreciado por otro. Bajo este aspecto, la humildad es un castigo. En segundo lugar, por un principio intrínseco. Esto puede hacerse bien, cuando alguien, viendo sus defectos, se considera pequeño, como Abrahán al decir al Señor en Gen 18,27: Hablaré a mi Señor, aunque soy polvo y ceniza. En este caso, la humildad es una virtud. Pero también puede hacerse mal, cuando el hombre, no conociendo su honor, se compara con los animales que no entienden y se hace semejante a ellos.

2. Como ya dijimos (ad 1), la humildad, en cuanto virtud, lleva consigo cierto laudable rebajamiento de sí mismo. Esto se hace, a veces, sólo con signos externos y es fingido, constituyendo la falsa humildad, de la cual dice San Agustín, en una carta , que es gran soberbia, porque parece que busca la excelencia de la gloria. Pero a veces se hace por un movimiento interno del alma, en cuyo caso la humildad se considera como virtud propiamente dicha, porque la virtud no consiste en manifestaciones externas, sino principalmente en la decisión interna de la mente, como afirma el Filósofo en Ethic. .

3. La humildad reprime al apetito para que no aspire a las cosas grandes sin contar con la recta razón, mientras que la magnanimidad lo empuja, también según el dictamen de la recta razón. Queda claro, pues, que la magnanimidad no se opone a la humildad, sino que ambas coinciden en conformarse a la recta razón.

4. Puede decirse que algo es perfecto en dos sentidos. En primer lugar, de un modo absoluto, cuando no se le encuentra defecto ni en sí mismo ni en relación con las otras cosas. En este sentido, sólo Dios es perfecto, y no cabe en El la humildad según su naturaleza divina, sino sólo en virtud de la naturaleza asumida. Bajo otro aspecto, puede decirse que una cosa es perfecta relativamente, bien sea según su naturaleza, bien según las exigencias de su propia naturaleza, bien según lo exijan el estado o el tiempo. Tomada así, el hombre puede ser perfecto, si bien su perfección es deficiente si se la compara con Dios, según se dice en Is 40,17: Todos los pueblos son delante de El como si no fueran. En este sentido, la humildad tiene cabida en todo hombre.

5. El Filósofo quería considerar las virtudes tal como se ordenan en la vida civil, en la cual la sujeción de un hombre a otro está determinada por la ley y, por tanto, es objeto de la justicia legal. Pero la humildad, como virtud específica, considera preferentemente la sujeción del hombre a Dios, en cuyo honor también se humilla sometiéndose a otros.

Artículo 2

¿Reside la humildad en el apetito?

Objeciones por las que parece que la humildad no reside en el apetito, sino más bien en el juicio de la razón.

1. La humildad se opone a la soberbia. Pero ésta se ocupa principalmente de cosas pertenecientes al conocimiento, ya que dice San Gregorio, en XXXIV Moral. , que la soberbia, cuando se transmite a todo el cuerpo, se trasluce primeramente a través de los ojos. Por eso se dice en el salmo 130,1: Señor, mi corazón no se ha ensoberbecido ni mis ojos se han engraido. Como los ojos están ordenados, ante todo, al conocimiento, parece que la humildad tiene como objeto

principal el conocimiento que se tiene de sí mismo y que se estima pequeño.

2. dice San Agustín, en De Virginit. , que la humildad se encuentra en casi toda la doctrina cristiana. Por tanto, no hay nada dentro de esta doctrina que se oponga a la humildad. Pero en la doctrina cristiana se nos aconseja que deseemos las cosas mejores, según el texto de 1 Cor 12,31: Aspirad a carismas mejores. Luego no es propio de la humildad reprimir el apetito de las cosas difíciles, sino más bien el estimarlas como tales.

3. pertenece a una misma virtud frenar el movimiento superfluo y fortalecer el ánimo contra una huida cobarde. Así, es la misma la fortaleza que frena la audacia y la que reafirma el ánimo contra el temor. Pero la magnanimidad reafirma el ánimo contra las dificultades que se presentan en la búsqueda de cosas grandes. Por tanto, si la humildad frenara el apetito de lo grande, se seguiría que no era virtud distinta de la magnanimidad, lo cual es ciertamente falso. Por tanto, la humildad no se ocupa del deseo de cosas grandes, sino de la estimación de las mismas como tales.

4. Andrónico asigna a la humildad la compostura exterior, cuando dice que la humildad es el hábito de no excederse en gastos ni en preparativos. Por tanto, no se ocupa del movimiento del apetito.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín, quien dice, en su libro De Poenit. , que es humilde el que elige ser desgraciado en la casa del Señor antes que vivir en las casas de los pecadores. Ahora bien: la elección pertenece al apetito. Luego la humildad trata del apetito más que de la estimación.

Respondo: Como ya dijimos (a.1), pertenece propiamente a la humildad el que uno se refrene a sí mismo para no desear lo que es superior a él. Para esto es preciso que conozca lo que falta respecto de lo que excede sus fuerzas. Por eso el conocimiento de los defectos propios pertenece a la humildad como regla directiva del apetito. Pero la humildad consiste esencialmente en ese apetito. Por eso debemos decir que la humildad tiene como misión esencial el moderar los movimientos del apetito.

A las objeciones:

1. La altivez de los ojos es un signo de soberbia en cuanto que excluye la reverencia y el temor, puesto que los timoratos y vergonzosos suelen bajar la vista como si no se atrevieran a compararse con los demás. No se sigue de esto, sin embargo, que la humildad consista esencialmente en un conocimiento.

2. El desear cosas más altas por la confianza en las propias fuerzas es contrario a la humildad. Pero el auxilio divino no se opone a la humildad, sobre todo porque el hombre se exalta más ante Dios por el hecho de rebajarse a El mediante la humildad. Por eso dice San Agustín en De Poenit. : Una cosa es levantarse a Dios y otra levantarse contra El. Quien se prosterna ante El es levantado por El; quien se levanta contra El es echado fuera por El.

3. En la fortaleza se halla la misma razón para refrenar la audacia y para reafirmar el espíritu contra el temor: el que el hombre debe oponer el bien de la razón a los peligros de muerte. Pero al refrenar la presunción de la esperanza, lo cual es propio de la humildad, y al fortalecer el ánimo contra la desesperación, lo cual pertenece a la magnanimidad, la razón es distinta. Se trata de reafirmar el ánimo contra la desesperación adquiriendo el bien propio: evitar que, desesperándose, el hombre se haga indigno de lo que le es debido. Pero al reprimir la presunción de la esperanza, la razón principal se toma de la reverencia divina, que hace que el hombre no se atribuya más de lo que le pertenece según el grado que Dios le ha concedido. De donde se deduce que la humildad lleva

consigo principalmente una sujeción del hombre a Dios . Y por eso San Agustín, en De Serm. Dom. in Monte , atribuye la humildad, la cual entiende como pobreza de espíritu, al don de temor, por el que el hombre teme a Dios. Y de ahí que la relación entre la fortaleza y la audacia sea distinta de la que existe entre la humildad y la esperanza. La fortaleza hace uso de la audacia más que reprimirla, por lo cual el exceso se le asemeja más que el defecto. Pero la humildad reprime la esperanza o confianza en sí mismo más que usar de ella, por lo cual el exceso se opone a ella más que el defecto.

4. El exceso en preparaciones y gastos externos suele hacerse conforme a cierto grado de jactancia, la cual es reprimida por medio de la humildad. En este sentido consiste secundariamente en bienes externos, en cuanto que son signos del movimiento de deseo interior.

Artículo 3

¿Debe el hombre someterse a todos mediante la humildad?

Objeciones por las que parece que el hombre no debe someterse a todos mediante la humildad.

1. Como dijimos antes (a.2 ad 3), la humildad consiste principalmente en la sujeción del hombre a Dios. Ahora bien: lo que se debe a Dios no se debe manifestar ante los hombres, como es claro respecto de los actos de latría. Luego el hombre, mediante la humildad, no debe someterse a otro hombre.

2. dice San Agustín en De Nat. et Gratia : Hay que poner la humildad de parte de la verdad, no de parte de la falsedad. Pero algunos están colocados muy alto, y si se humillaran, ello sólo sería posible incurriendo en falsedad. Luego el hombre no debe someterse a todos por la humildad.

3. nadie debe hacer lo que vaya en detrimento de otro. Pero el someterse a otro mediante la humildad puede ir en detrimento de otro ante el cual se humilla, porque éste podría enorgullecerse y despreciarle. Por eso dice San Agustín en la Regla : No sea que, al observar excesivamente la humildad, se pierda la autoridad en el gobierno. Luego el hombre no debe someterse a todos mediante la humildad.

Contra esto: está lo que se dice en Flp 2,3: Elevados de la humildad, teneos unos a otros por superiores.

Respondo: Pueden considerarse, en el hombre, dos cosas: lo que es de Dios y lo que es del hombre. Es del hombre todo lo defectuoso, mientras que es de Dios todo lo perteneciente a la salvación y a la perfección, conforme a lo que se dice en Os 13,9: Tu perdición es obra tuya, Israel. Tu fuerza es sólo mía. Ahora bien: la humildad, como ya dijimos (a.1 ad 5; a.2 ad 3), se ocupa propiamente de la reverencia por la que el hombre se somete a Dios. Por eso, todo hombre, en lo que es suyo, debe someterse a cualquiera que sea su prójimo en cuanto a lo que hay de Dios en éste.

Pero la humildad no exige que el hombre someta lo que hay de Dios en él a lo que hay de Dios en otro, porque los que participan de los dones de Dios saben que los poseen, conforme a lo que se nos dice en 1 Cor 2,12: Para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido. Por eso, sin faltar a la humildad, podemos preferir los dones que hemos recibido de Dios a los dones de Dios que aparecen en los demás, tal como dice el Apóstol en Ef 3,5: No fue dado a conocer a las generaciones pasadas, a los hijos de los hombres, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles.

De igual modo, la humildad no exige que el hombre someta lo que hay

suyo en sí mismo a lo que hay de hombre en el prójimo. De lo contrario, convendría que todos se reconocieran más pecadores que los demás, siendo así que el Apóstol, en Gál 2,15, dice, sin faltar a la verdad: Nosotros somos judíos de nacimiento, no pecadores de la gentilidad.

Sin embargo, puede uno creer que hay en el prójimo alguna cosa buena que él no posee o puede ver en él mismo algo malo de lo que el otro carece, y en cuanto a eso, puede someterse a él por medio de la humildad.

A las objeciones:

1. No sólo debemos reverenciar a Dios en sí mismo, sino lo que hay de Dios en cualquier hombre, aunque no con la misma reverencia que tributamos a Dios. Por eso, mediante la humildad, debemos someternos al prójimo por Dios, cumpliendo lo que se nos dice en 1 Pe 2,13: Someteos a toda autoridad humana por Dios. Pero sólo a Dios debemos tributar culto de latría.

2. Si preferimos lo que hay de Dios en el prójimo a lo que hay de humano en nosotros, no podemos caer en falsedad. Por eso, al comentar el pasaje de Flp 2,3: creyendo a los demás superiores a nosotros, dice la Glosa : No debemos entender estas palabras con fingimiento; antes bien, pensemos que puede haber oculto en el otro algo por lo que sea superior a nosotros, aunque el bien nuestro, por el que nos parece que somos superiores a él, no esté oculto.

3. La humildad, como las demás virtudes, se muestra preferentemente en la interioridad del alma. Por eso puede el hombre someterse a otro mediante un acto interno del alma sin contribuir a su daño espiritual. Esto es lo que San Agustín dice en la Regla . Pero en los actos externos de humildad, como en los de otras virtudes, hay que mostrar la debida moderación, para que no vayan en detrimento de otro. Ahora bien: si uno hace lo que debe y sirve de ocasión de pecado a otros, no es ello culpa del que se comporta humildemente, porque éste no trata de escandalizar, aunque el otro se escandalice.

Artículo 4

¿Es la humildad parte de la modestia o de la templanza?

Objeciones por las que parece que la humildad no es parte de la modestia ni de la templanza.

1. La humildad considera principalmente la reverencia por la que el hombre se somete a Dios, como queda dicho (a.1). Pero es propio de las virtudes teológicas el tener por objeto a Dios. Luego la humildad debe considerarse virtud teológica más que parte de la templanza o de la modestia.

2. la templanza reside en el apetito concupiscible, mientras que parece que la humildad reside en el irascible, al igual que la soberbia, que es opuesta a ella y cuyo objeto es lo arduo. Luego parece que la humildad no es parte de la templanza ni de la modestia.

3. la humildad y la magnanimidad tratan de los mismos objetos, como dijimos antes (a.1 ad 3). Luego parece que la humildad no es parte de la templanza, sino más bien de la fortaleza, como ya vimos (q.129 a.5). Luego parece que la humildad no es parte de la templanza ni de la modestia.

Contra esto: está lo que dice Orígenes al comentar a Lc : Si quieres saber el nombre de esta virtud, y cómo la llaman los filósofos, sábetete que es la misma humildad que Dios mira y que ellos llaman «metriotes», es decir, medida o moderación, la cual claramente pertenece a la modestia y a la templanza. Luego la humildad es parte de la modestia y de la templanza.

Respondo: Como ya lo expusimos (q.137 a.2; q.157 a.3 ad 2), al atribuir

partes a las virtudes se mira, ante todo, a la semejanza en cuanto al modo de la virtud. Ahora bien: el modo de la templanza, que le da mayor nobleza, es el freno o represión del ímpetu de alguna pasión. Por eso se consideran partes de la templanza todas las virtudes que frenan o reprimen el ímpetu de algunos afectos o acciones, y así como la mansedumbre reprime el movimiento de ira, la humildad reprime el movimiento de esperanza, que es el movimiento del espíritu que tiende hacia las cosas grandes. Por eso, al igual que la modestia, se considera a la humildad como parte de la templanza. De ahí que el Filósofo, en IV Ethic. , diga que no es magnánimo, sino moderado, aquel que aspira a las cosas pequeñas según su modo, al cual nosotros podemos llamar humilde. Y entre las partes de la templanza, por lo ya dicho (q.160 a.2), está incluida bajo la modestia en el sentido en que Cicerón habla de ella ; es decir, en cuanto que la humildad no es sino una moderación del espíritu. Por eso se dice en 1 Pe 3,4: En la incorrupción de un espíritu manso y tranquilo.

A las objeciones:

1. Las virtudes teologales, cuyo objeto es el último fin, primer principio en el orden de lo apetecible, son la causa de las otras virtudes. Por ello, el hecho de que la humildad tenga por causa la reverencia divina no excluye que la humildad sea parte de la modestia y de la templanza.

2. Las partes se asignan a las virtudes principales no según la coincidencia en el sujeto o materia, sino por la coincidencia en el modo formal, como dijimos antes (q.137 a.2 ad 1; q.157 a.3 ad 2; cf. In corp.). Por ello, aunque el sujeto de la humildad es el irascible , se considera parte de la modestia y de la templanza por el modo de obrar.

3. Aunque la magnanimidad y la humildad coinciden en la materia, se distinguen por el modo de obrar, razón por la cual la magnanimidad es considerada parte de la fortaleza, pero la humildad parte de la templanza.

Artículo 5

¿Es la humildad la más importante de las virtudes?

Objeciones por las que parece que la humildad es la más importante de las virtudes.

1. Dice San Juan Crisóstomo al comentar Le 18,14, sobre el fariseo y el publicano: Si la humildad unida al pecado corre tan veloz que deja atrás a la justicia unida a la soberbia, ¿hasta dónde llegará si se une a la justicia? Es claro, por consiguiente, que es preferida a la justicia. Pero la justicia o es la más excelente de las virtudes o las abarca a todas, como afirma el Filósofo en V Ethic. . Luego la humildad es la principal de las virtudes.

2. dice San Agustín en De Verb. Domini : ¿Piensas construir un edificio muy alto? Piensa primero en el cimiento de la humildad. Con ello quiere decir que la humildad es el cimiento de todas las virtudes. Luego parece que es la mejor de todas.

3. cuanto mayor es la virtud, mayor premio se le debe. Ahora bien: a la humildad se le da el máximo premio, porque el que se humilla será ensalmado, según se dice en Lc 14,11. Luego la humildad es la más excelente de las virtudes.

4. Más incluso: como dice San Agustín el De Vera Relig. , toda la vida de Cristo en la tierra, revestido de la humanidad, fue una lección para nuestra vida. El nos propuso que imitéramos su humildad, al decir en Mt 11,29: Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón. Y San Gregorio dice, en Pastoral , que la humildad de Dios ha sido la causa de nuestra redención. Luego parece que la

humildad es la más excelente de las virtudes.

Contra esto: está el hecho de que la caridad es preferida a todas las virtudes en Col 3,14: Por encima de todo, practicad la caridad. Luego la humildad no es la virtud más excelente.

Respondo: El bien de la virtud humana consiste en el orden de la razón, el cual se mira principalmente por orden al fin. Por eso las virtudes teológicas, cuyo objeto es el último fin, son las más excelentes.

Pero, secundariamente, se tiene en cuenta también el orden que guardan entre sí los medios en función del fin. Esta ordenación consiste esencialmente en la misma razón que ordena y, por participación, en el apetito ordenado por medio de la razón. Esta ordenación, en forma universal, es efectuada por la justicia, sobre todo la legal. Pero el que el hombre se someta a su dictamen es obra de la humildad de forma universal y en todas las materias, y todas las demás virtudes en alguna materia especial. Por eso después de las virtudes teologales y de las intelectuales, que dicen orden a la misma razón, y de la justicia, sobre todo la legal, la humildad es la más excelente de todas .

A las objeciones:

1. La humildad no se antepone a la justicia, sino a la justicia unida a la soberbia, que ya no es virtud. De igual modo, en el extremo contrario, el pecado se perdona por la humildad, ya que se dice del publicano, en Lc 18,14, que volvió a su casa justificado. Por eso dice San Juan Crisóstomo : Dadme dos carros, uno tirado por la justicia y la soberbia y otro por la humildad y el pecado, y veréis cómo el del pecado adelanta al de la justicia, no por sus propias fuerzas, sino por las de la humildad unidas a él; mientras que veréis al otro vencido, no por la fragilidad de la justicia, sino por el peso y la hinchazón de la soberbia.

2. Así como el conjunto ordenado de las virtudes se compara con un edificio por la semejanza que guarda con él, así también lo que es primero en la adquisición de las virtudes se compara con los cimientos, que son lo primero que se echa en un edificio. Ahora bien: las verdaderas virtudes son infundidas por Dios, por lo cual puede considerarse de dos modos la razón de principio en las virtudes. En primer lugar, como algo que aparta los obstáculos, y en ese sentido la humildad ocupa el lugar principal en cuanto que elimina la soberbia, a la cual resiste Dios, y hace al hombre obediente y siempre sumiso para recibir el influjo de la gracia divina eliminando la hinchazón de la soberbia, pues en Jds 4,6 se dice que Dios resiste a los soberbios y da la grada a los humildes. En este sentido se dice que la humildad es el cimiento del edificio espiritual.

Puede decirse que, en las virtudes, algo es el fundamento directamente de otro modo, a saber: por el acercamiento a Dios. Ahora bien: el primer acercamiento a Dios se produce por la fe, conforme a lo que se dice en Heb 11,6: Es preciso que quien se acerca a Dios crea. Bajo este aspecto, se considera cimiento a la fe de un modo más excelente que la humildad.

3. Al que desprecia las cosas terrenas se le prometen las celestiales, del mismo modo que a los que desprecian las riquezas terrenas se les prometen los tesoros celestiales, conforme a Mt 6,19-20: No atesoréis riquezas en la tierra, sino en el cielo. De igual modo, a los que desprecian los gozos del mundo se les prometen los consuelos celestiales, como se dice en Mt 5,5: Dichosos los que lloran, porque serán consolados. También a la humildad se le promete una exaltación espiritual, no porque lo merezca ella misma, sino porque es propio de ella el despreciar la sublimidad terrena. Por eso dice San Agustín en De Poenitentia : No creas que el que se humilla siempre está por tierra, puesto que se

ha dicho: «Será exaltado». Y no pienses que su exaltación tendrá lugar a los ojos de los hombres mediante una exaltación corporal.

4. Cristo nos recomendó la humildad, ante todo, porque mediante ella se elimina un obstáculo para la salvación humana, la cual consiste en que el hombre aspire a lo celestial y espiritual, para llegar a los cuales encuentra un obstáculo en el deseo de ser exaltado en lo terreno. Por eso el Señor, para eliminar ese obstáculo a la salvación, anunció que hay que despreciar la exaltación externa mediante los ejemplos de humildad. Así, la humildad es como una disposición para el libre acceso del hombre a los bienes espirituales y divinos. Por consiguiente, así como la perfección es mejor que la disposición, así también la caridad y las otras virtudes que llevan al hombre directamente hacia Dios son más excelentes que la humildad.

Artículo 6

¿Está bien hecha la clasificación de la humildad en los doce grados que aparecen en la Regla de San Benito?

Objeciones por las que parece que no es adecuada la distinción de doce grados en la humildad conforme a la Regla de San Benito. Son éstos: primero, tener siempre los ojos bajos y manifestar humildad interior y exterior; segundo, hablar poco, cosas razonables y en voz baja; tercero, no ser muy propenso a la risa; cuarto, callarse hasta ser interrogado; quinto, observar lo prescrito por la regla común del monasterio; sexto, creerse y mostrarse como el más indigno de todos; séptimo, creerse sinceramente indigno e inútil para todo; octavo, confesar los propios pecados; noveno, llevar con paciencia la obediencia en cosas ásperas y difíciles; décimo, someterse a los mayores por obediencia; undécimo, no tratar de satisfacer la propia voluntad; duodécimo, temer a Dios y acordarse de todos sus mandamientos.

1. Aquí aparecen elementos que pertenecen a otras virtudes, tales como la obediencia y la paciencia. También se enumeran otros que parecen pertenecer a la falsa opinión y que no pertenecen a ninguna virtud: el reconocerse el más vil de todos y el creerse sinceramente indigno e inútil. Luego no es adecuado poner todo esto entre los grados de la humildad.

2. la humildad, como todas las virtudes, va de lo interior a lo exterior. Por tanto, no está bien poner lo referente a los actos exteriores antes que lo referente a los internos.

3. San Anselmo, en su obra *De Similitudinibus*, pone siete grados de humildad: primero, reconocerse despreciable; segundo, dolerse de ello; tercero, confesarlo; cuarto, persuadirse de ello, es decir, creerlo; quinto, sobrellevar con paciencia el que esto se diga; sexto, sobrellevar el ser tratado con desprecio; séptimo, quererlo. Parece, pues, que la división anterior es superflua.

4. al comentar Mt 3,15 dice la Glosa : La perfecta humildad tiene tres grados. El primero es someterse a los mayores y no anteponerse a los iguales: este erado está bien. El segundo, someterse a iguales y no anteponerse a los inferiores: éste es mejor. El tercero es someterse a un inferior: en él consiste toda justicia. Luego los grados de la división anterior parecen superfluos.

5. Más incluso: dice San Agustín, en su libro *De Virginitate* : La medida de la humildad ha sido dada a todos conforme a la medida de su grandeza, y tanto mayor es la soberbia que hay que vencer cuanto mayor es la dignidad. Ahora bien: la medida de la magnitud humana no puede determinarse en un número de grados determinado. Por consiguiente, parece que no se pueden señalar grados a

la humildad.

Respondo: Como es evidente por lo que se ha dicho (a.2), la humildad se ocupa principalmente del apetito, en cuanto que el hombre refrena el ímpetu de su ánimo para que no busque desordenadamente las cosas grandes. Pero tiene en el conocimiento su norma, la cual consiste en que nadie se sobreestime. Y de la disposición interna de la humildad proceden algunos signos externos en palabras, actos y gestos, que dan a conocer lo que está interiormente oculto, al igual que sucede en las otras virtudes, puesto que, como se dice en Eclo 19,26, por su aspecto se conoce el hombre y por su semblante el prudente. Por eso en los grados anteriores (obj.1) de humildad figura algo que pertenece a la raíz de la humildad: el grado duodécimo, es decir, temer a Dios y conservar vivo el recuerdo de todos sus mandamientos.

Figura, igualmente, algo propio del apetito: el no buscar desordenadamente la propia excelencia. Esto tiene lugar de tres modos. En primer lugar, no siguiendo la propia voluntad, lo cual pertenece al grado undécimo. En segundo lugar, regulándola según el juicio del superior, lo cual constituye el grado décimo. En tercer lugar, no arredrándose ante las cosas duras y ásperas, lo cual constituye el noveno.

Figuran también elementos pertenecientes al juicio del hombre que conoce sus defectos. Esto, bajo tres aspectos: Primero, reconociendo y confesando los defectos propios, lo cual constituye el octavo grado. En segundo lugar, considerándose insuficiente para las cosas altas debido a los propios defectos, lo cual pertenece al séptimo grado. En tercer lugar, considerando a los demás mejores que uno mismo, lo cual constituye el sexto grado.

Figuran también cosas pertenecientes a los signos externos. En primer lugar, en los hechos, es decir, que el hombre no se aparte, en su modo de obrar, del camino común, lo cual pertenece al quinto grado. Las otras dos, en las palabras: el que el hombre no gaste el tiempo en palabras vanas, que es el cuarto grado, ni se exceda en el modo de hablar, lo cual constituye el segundo. Otras consisten en gestos exteriores: reprimir la altanería de la vista, lo cual pertenece al primero, y cohibir la risa y otros signos de alegría necia, que constituyen el tercer grado.

A las objeciones:

1. Uno puede, sin caer en falsedad, creerse y manifestarse más vil que los otros debido a defectos ocultos que reconoce en sí mismo y los dones de Dios ocultos en los demás. Por eso dice San Agustín en su obra De Virginit. : Estimad interiormente superiores a aquellos que son inferiores a vosotros en lo exterior.

También puede uno, sin caer en falsedad, confesarse y creerse inútil e indigno para todo teniendo en cuenta las fuerzas propias, para atribuir a Dios todo lo que vale, según se dice en 2 Cor 3,5: No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios.

No hay inconveniente en que se atribuyan a la humildad elementos pertenecientes a otras virtudes, porque, al igual que un vicio tiene origen en otro, así, por un mismo orden natural, los actos de una virtud se derivan de los de otra.

2. El hombre llega a la humildad por dos caminos. En primer lugar, mediante el don de la gracia. Según esto, lo interior precede a lo exterior. En segundo lugar, mediante el esfuerzo humano, del cual se sirve para cohibir primero lo externo y, a continuación, procede a extirpar la raíz interna. Es éste el orden que siguen los grados de la humildad.

3. Todos los grados fijados por San Anselmo se reducen a la opinión y

voluntad de la propia abyección. En efecto, el primero pertenece al conocimiento de los propios defectos. Pero como sería reprochable el amor de sus propios defectos, esto se excluye en el segundo. Y a la manifestación de los defectos propios pertenecen el tercero y cuarto grados: el que uno no sólo diga sus propios defectos, sino que trate de convencer a los demás de que existen. Los otros tres grados pertenecen al apetito. Primero, no buscar la propia excelencia sino más bien la abyección exterior, sea en palabras o en hechos, porque, como dice San Gregorio en Registro , no es loable el aparecer humildes ante quienes nos honran, sino que debemos ser humildes, ante todo, para aquellos que nos hacen padecer. Esto es propio del quinto y sexto grados. También comprende el buscar, incluso, el ser despreciado, lo cual constituye el segundo grado. Así, todos esos grados están contenidos en el sexto y séptimo de los antes enumerados.

4. Estos modos no se toman de una consideración esencial de la humildad, sino por comparación con los grados de los hombres, los cuales son superiores, inferiores o iguales.

5. Tampoco esta objeción parte de una consideración de los grados de la humildad en sí misma, sino según las categorías humanas.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 161

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 162

Cuestión 162. La soberbia

Pasamos ahora a estudiar la soberbia. Primero, la soberbia en sí misma; en segundo lugar, del pecado del primer hombre, que se supone que fue de soberbia (q.163).

Sobre lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Es pecado la soberbia?
2. ¿Es un vicio especial?
3. ¿En qué sujeto radica?
4. ¿Cuáles son sus especies?
5. ¿Es pecado mortal?
6. ¿Es el más grave de todos los pecados?
7. Sus relaciones con otros pecados.
8. ¿Debe considerarse como un vicio capital?

Artículo 1

¿Es pecado la soberbia?

Objeciones por las que parece que la soberbia no es pecado.

1. Ningún pecado puede ser objeto de promesa por parte de Dios, pues promete lo que piensa hacer y no es autor del pecado. Pero la soberbia es una de las promesas divinas, pues en Is 60,15 se dice: Te haré el orgullo de los siglos, alegría de todas las generaciones. Luego la soberbia no es pecado.

2. no es pecado apetecer la semejanza con Dios, porque lo desea toda criatura, y en esto consiste su bien supremo. Esto conviene sobre todo a la criatura racional, que fue creada a imagen y semejanza de Dios. Pero, como se dice en el libro *Sententiarum*, de Próspero, la soberbia es el amor de la propia excelencia, mediante la cual el hombre se asemeja a Dios, que es el más excelente. Por eso dice San Agustín en *II Confess.*: La soberbia quiere imitar tu grandeza, siendo Tú, Dios, el único excelso sobre todo. Por tanto, la soberbia no es pecado.

3. el pecado se opone no sólo a la virtud, sino también al vicio opuesto, como nos dice el Filósofo en *II Ethic.*. Pero no se encuentra ningún vicio que se oponga a la soberbia. Por consiguiente, la soberbia no es pecado.

Contra esto: está lo que se dice en Tob 4,15: No permitas que la soberbia domine nunca sobre tus sentimientos ni sobre tus palabras.

Respondo: La soberbia recibe este nombre del hecho de que alguien, por su voluntad, aspira a algo que está sobre sus posibilidades. Por eso dice San Isidoro en sus *Etymolog.*: Se la llama soberbia porque quiere aparentar más de lo que es, y a quien desea sobrepasar lo que es, soberbio. Y es propio de la recta razón el que la voluntad de cada cual busque lo que le es proporcionado. Por eso es claro que la soberbia lleva consigo algo que se opone a la recta razón, y esto constituye pecado, ya que, según Dionisio en *De Div. Nom.*, el mal del alma consiste en apartarse de la recta razón. Es, pues, evidente que la soberbia es pecado.

A las objeciones:

1. Podemos tomar la soberbia bajo dos aspectos. Primeramente, en cuanto que sobrepasa la regla de la razón, y así es pecado. En segundo lugar puede significar exceso; en este sentido, todo exceso puede llamarse soberbia. Así tomada, es prometida por Dios la soberbia, es decir, un exceso de bienes. Por eso la Glosa de San Jerónimo habla de soberbia buena y mala. No obstante, puede decirse también que la soberbia en este texto se toma materialmente, como

abundancia de cosas de las que los hombres pueden ensoberbecerse.

2. La razón es la que ordena las cosas que el hombre apetece naturalmente. Así, si alguien se desvía de la norma, por exceso o por defecto, será vicioso tal apetito, como sucede en el deseo de alimento, que se desea naturalmente. Por su parte, la soberbia busca la excelencia en exceso con respecto a la recta razón. Por eso dice San Agustín, en XIV De Civ. Dei, que la soberbia es un deseo de excelencia desmedida. Y es también San Agustín quien escribe en XIX De Civ. Dei: La soberbia imita a Dios desordenadamente, puesto que odia ser igual que los demás y trata de imponer su dominio en vez del de Dios.

3. La soberbia se opone directamente a la virtud de la humildad, que se ocupa más o menos del mismo objeto que la magnanimidad, como ya dijimos antes (q.161 a.1 ad 3). Por eso el vicio opuesto a la soberbia, por defecto, está próximo al vicio de la pusilanimidad, que se opone a la magnanimidad por defecto. Efectivamente, así como es propio de la magnanimidad el empujar el ánimo contra la desesperación, así es propio de la humildad retraer el ánimo de su desordenado deseo de cosas grandes contra la presunción. Por su parte, la pusilanimidad, si lleva consigo defecto en la búsqueda de las cosas grandes, se opone propiamente a la magnanimidad por defecto; pero si lleva consigo la aplicación del ánimo a cosas más, viles que las que convienen al hombre, se opondría a la humildad por defecto, ya que en ambos casos se da pequeñez de espíritu. De igual modo, la soberbia puede oponerse por exceso a la magnanimidad y a la humildad por motivos distintos: a la humildad, en cuanto que desprecia la sumisión, y a la magnanimidad, en cuanto que desea las cosas grandes de manera desordenada. Pero como la soberbia lleva consigo cierta superioridad, se opone más directamente a la humildad, de igual modo que la pusilanimidad, que indica pequeñez de espíritu al desear las cosas grandes, se opone más directamente a la magnanimidad.

Artículo 2

¿Es la soberbia un pecado especial?

Objeciones por las que parece que la soberbia no es un pecado especial.

1. Dice San Agustín en su obra De Nat. et Gratia: No se encontrará ningún pecado que no lleve el nombre de soberbia. Y Próspero dice, en su obra De Vita Contemplat.: No se puede, ni se pudo, ni se podrá encontrar ningún pecado sin soberbia. Luego la soberbia es un pecado general.

2. a propósito del pasaje de Job 33,17: para retraer al hombre del mal, dice la Glosa: Ensoberbecerse contra el Creador es transgredir sus preceptos por el pecado. Pero, según San Ambrosio, todo pecado es una transgresión de la ley divina y de los mandatos de Dios por la desobediencia. Luego todo pecado es soberbia.

3. todo pecado especial se opone a alguna virtud especial. Pero la soberbia se opone a todas las virtudes, porque dice San Gregorio en XXXVI Moral.: La soberbia no se contenta con extinguir una virtud; se yergue sobre todas las partes del alma y, como enfermedad pestífera, corrompe todo el cuerpo. Y San Isidoro, en sus Etymol., dice que es la ruina de todas las virtudes. Luego la soberbia no es pecado especial.

4. todo pecado especial tiene una materia especial. Pero la soberbia tiene una materia general, puesto que dice San Gregorio en XXXIV Moral.: Unos se enorgullecen por el dinero, otros por las alabanzas, otros por las más viles cosas terrenas, otros por las virtudes más divinas. Luego la soberbia no es un pecado

especial, sino general.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en su obra De Nat. et Gratia : Busque y encontrará que, según la ley de Dios, la soberbia es un pecado muy distinto de los otros vicios. Luego la soberbia es un pecado especial, no general.

Respondo: El pecado de soberbia puede ser considerado bajo un doble aspecto. En primer lugar, según su propia especie, que le viene de su objeto propio. Vista así, la soberbia es un pecado especial porque tiene un objeto especial, ya que es un deseo desordenado de la propia excelencia, como dijimos antes (a.1 ad 2).

Puede considerarse también como difundiéndose por todos los demás pecados. Bajo este aspecto, posee una cierta generalidad en cuanto que de la soberbia pueden nacer todos los pecados de una doble forma. Primero, de un modo directo, en cuanto que otros pecados se ordenan al fin de la soberbia, que es la propia excelencia, a la cual puede ordenarse todo cuanto se desea desordenadamente. En segundo lugar, indirectamente, removiendo los obstáculos, en cuanto que por la soberbia el hombre desprecia la ley divina que le impide pecar, según lo que se dice en Jer 2,20: Quebraste tu yugo, rompiste tus coyundas y dijiste: no serviré.

Conviene saber que a esta generalidad de la soberbia pertenece el que de ella nazcan, a veces, todos los vicios, porque, aunque no se pueden transgredir todos los preceptos de la ley por cualquier pecado de desprecio, que es objeto de la soberbia, no toda transgresión de los preceptos divinos se debe a menosprecio, sino que a veces se deben a ignorancia y, otras veces, a flaqueza. De ahí que, como dice San Agustín en De Nat. et Gratia , se cometen muchas faltas sin obrar por soberbia.

A las objeciones:

1. San Agustín pone esas palabras, del libro De Nat. et Gratia, no en su boca, sino en boca de otro con el que discute. Por eso luego las impugna, diciendo que no siempre se peca por soberbia. Puede decirse, no obstante, que esas autoridades se entienden en cuanto al efecto externo de la soberbia, que es la transgresión de los preceptos, lo cual se da en todo pecado; no en cuanto al acto interno de soberbia, que es el desprecio del precepto, puesto que no siempre se comete pecado por desprecio, sino que a veces se hace por ignorancia o flaqueza, como ya dijimos (In corp.).

2. A veces se comete un pecado en cuanto a su efecto, no en cuanto a su afecto: el que mata a su padre sin saberlo comete parricidio según el efecto, pero no según el afecto, porque no pretendía hacerlo. Conforme a esto, decimos que el desobedecer un precepto de Dios es ensoberbecerse contra El, siempre según el efecto, pero no siempre según el afecto.

3. Un pecado puede corromper la virtud de dos modos. En primer lugar, por una oposición directa a la virtud. Bajo este aspecto, la soberbia no corrompe toda virtud, sino únicamente la humildad, al igual que todo pecado especial corrompe una virtud especial opuesta a él haciendo lo contrario a ella.

El pecado corrompe la virtud, también, abusando de ella. En este sentido, la soberbia corrompe cualquier virtud en cuanto que de las mismas virtudes toma ocasión para ensoberbecerse, igual que de cualquiera otra cosa que signifique excelencia. De ahí no se sigue que sea un pecado general.

4. La soberbia considera una razón especial del objeto, la cual, no obstante, puede encontrarse en varias cosas.

Artículo 3

¿Radica la soberbia en el apetito irascible?

Objeciones por las que parece que la soberbia no radica en el apetito irascible.

1. Dice San Gregorio, en XXXIII Moral. , que la hinchazón de la mente es un obstáculo para la verdad, porque el engreírse ciega. Pero el conocimiento de la verdad no pertenece al apetito irascible, sino al entendimiento. Luego la soberbia no reside en el irascible.

2. dice San Gregorio, en XXXIV Moral. , que los soberbios no consideran la vida de aquellos a quienes se someten humillándose, sino la de aquellos sobre los que mandan enorgulleciéndose. Parece, por ello, que la soberbia procede de falta de consideración. Pero la consideración no pertenece al irascible, sino más bien al entendimiento. Luego tampoco la soberbia está en el irascible, sino en el entendimiento.

3. la soberbia busca la excelencia no sólo en las cosas sensibles, sino también en las espirituales y las inteligibles. Ella misma consiste en el desprecio de Dios conforme a lo que leemos en Eclo 10,14: El principio de la soberbia del hombre es apartarse de Dios. Ahora bien: el irascible, al ser parte del apetito sensitivo, no puede abarcar a Dios y a los objetos inteligibles. Luego la soberbia no reside en el irascible.

4. como se dice en el libro de las Sentencias, de Próspero , la soberbia es amor de la propia excelencia. Pero el amor no reside en el irascible, sino en el concupiscible. Luego la soberbia no está en el irascible.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio, en II Moral. , opone a la soberbia el don de temor. Ahora bien: el temor pertenece al irascible. Luego la soberbia está en el irascible.

Respondo: Conviene buscar el sujeto de cualquier virtud o vicio en su propio objeto, porque no puede existir un objeto del hábito o acto que no sea objeto de la potencia que está sometida a los dos. Ahora bien: es objeto propio de la soberbia lo arduo, puesto que es el deseo de la propia excelencia, como ya dijimos (a.1 ad 2; a.2). Por ello es necesario que la soberbia pertenezca, de algún modo, al apetito irascible.

Pero el irascible puede tomarse en dos sentidos. Primero, en un sentido propio, y así es parte del apetito sensitivo, como la ira tomada propiamente es una pasión del apetito sensitivo. En segundo lugar, puede tomarse el apetito irascible de un modo más amplio, de modo que pertenezca también al apetito intelectual, al cual, a veces, también se atribuye la ira, en cuanto que la atribuimos a Dios y a los ángeles, no como pasión, sino como juicio de la justicia. Sin embargo, tomada así, la potencia irascible no es distinta del concupiscible, como es evidente por lo que dijimos en la Primera Parte (q.59 a.4; q.82 a.5).

Por consiguiente, si lo arduo objeto de la soberbia fuera únicamente algo sensible a lo que pudiera tender el apetito sensitivo, sería necesario que la soberbia estuviera en el irascible, que es parte de dicho apetito sensitivo. Pero dado que lo arduo que considera la soberbia se encuentra comúnmente no sólo en las cosas sensibles, sino también en las espirituales, hay que decir que el sujeto de la soberbia es el irascible no sólo tomado propiamente, como parte del apetito sensitivo, sino tomado de un modo común, en cuanto que se halla en el apetito intelectual. Por eso se atribuye la soberbia también a los demonios.

A las objeciones:

1. El conocimiento de la verdad es doble. Uno es puramente especulativo, y éste es impedido por la soberbia al quitar la causa, dado que el soberbio no somete su entendimiento a Dios para conocer la verdad por El, según se dice en Mt 11,25: Escondiste estas cosas a los sabios y prudentes, es decir, a los soberbios, que se creen sabios y prudentes, y las revelaste a los pequeñuelos, es decir, a los humildes. Tampoco se digna aprender de los hombres, aunque se dice en Eclo 6,34: Si inclinas el oído, oyendo con humildad, aprenderás la doctrina.

En segundo lugar, existe otro conocimiento de la verdad, que es el afectivo. La soberbia lo impide directamente, ya que los soberbios, al deleitarse en su propia excelencia, sienten fastidio por la excelencia de la verdad. Así, dice San Gregorio en XXXIII Moral. : Los soberbios perciben ciertos misterios mediante el entendimiento y no pueden experimentar su dulzura; y, si saben cómo son, ignoran qué sabor tienen. Por eso se dice en Prov 11,2: Donde hay humildad, allí hay sabiduría.

2. Como dijimos antes (q.161 a.2.6), la humildad tiene en cuenta la norma de la recta razón, según la cual alguien posee una verdadera estimación de sí mismo. La soberbia, en cambio, no sigue esta norma, sino que se cree más de lo que es. Esto se debe al deseo desordenado de la propia excelencia, porque lo que uno desea ardientemente lo cree con facilidad. Por eso también su apetito se eleva a objetos más altos que los que le convienen. Por lo cual todas las cosas que contribuyan a la sobreestimación de sí mismo llevan al hombre a la soberbia. Una de ellas es el considerar los defectos de los demás, así como, por el contrario, dice San Gregorio en el mismo lugar que los santos se dan mutuamente la preferencia contemplando sus virtudes. Pero de ello no se sigue que la soberbia resida en la potencia racional, sino que está en alguna de sus causas.

3. La soberbia no está en el apetito irascible sólo por ser parte del apetito sensitivo, sino en cuanto que se toma el irascible en un sentido más amplio, como ya dijimos (In corp.).

4. Como dice San Agustín en XIV De Civ. Dei , el amor precede a todos los afectos del alma y es causa de ellos. Por eso puede ponerse en lugar de cualquiera de ellos. Así considerada, se dice que la soberbia es el amor de la propia excelencia en cuanto que del amor nace una desordenada presunción de superar a los otros, lo cual pertenece propiamente a la soberbia.

Artículo 4

¿Están bien señaladas las cuatro especies de soberbia propuestas por San Gregorio?

Objeciones por las que parece que no están bien señaladas las cuatro especies de soberbia que propone San Gregorio en XXXIII Moral, cuando escribe: Cuatro son las manifestaciones que delatan la presencia del arrogante: el creerse que el bien que posee procede de sí mismo; el pensar que los dones concedidos gratuitamente por Dios han sido merecidos por él; el jactarse de poseer lo que no tiene, y el despreciar a los demás, ansioso de que sólo brille el bien suyo.

1. . La soberbia es un vicio distinto de la infidelidad, como también la humildad es una virtud distinta de la fe. Pero el pensar que no viene de Dios algún bien que se posee, o creer que un bien gratuito se debe a sus propios méritos, pertenece a la infidelidad. Luego no deben considerarse como especies de la soberbia.

2. no debe ponerse una misma cosa como especie de varios géneros. Pero

la jactancia se considera especie de la mentira, según vimos (q.110 a.2; q.122). Luego no debe considerarse como especie de la soberbia.

3. parece que pertenecen a la soberbia otros actos que no se enumeran aquí, pues dice San Jerónimo que no hay nada tan soberbio como parecer ingrato. Y San Agustín dice, en XIV De Civ. Dei, que excusarse de un pecado cometido es soberbia. También la presunción, por la que se tiende a conseguir algo que está por encima de uno, parece que pertenece a la soberbia con todo derecho. Luego la división anterior no parece abarcar todas las especies de soberbia.

4. Más todavía: hay otras divisiones de la soberbia, pues San Anselmo divide la exaltación de la soberbia, diciendo que una está en la voluntad, otra en la conversación y otra en el obrar. También San Bernardo pone doce grados de soberbia, que son: curiosidad, ligereza de espíritu, alegría necia, jactancia, singularidad, arrogancia, presunción, defensa de los propios pecados, confesión fingida, rebelión, libertad y costumbre de pecar. Estas no parecen estar incluidas en las especies propuestas por San Gregorio. Luego parece que no están bien señaladas.

Contra esto: está la autoridad de San Gregorio.

Respondo: Como dijimos antes (a.1 ad 2; a.2.3), la soberbia implica un deseo inmoderado de excelencia, que no se acomoda a la recta razón. Hay que tener en cuenta que cualquier excelencia procede de algún bien realmente poseído, lo cual puede ser considerado de un triple modo. Primero, visto en sí mismo, ya que es claro que, cuanto mayor es el bien que alguien posee, tanto mayor excelencia se consigue mediante él. Por eso, cuando alguien se atribuye a sí mismo un bien que no posee, es claro que su apetito tiende a conseguir una excelencia propia más allá de las normas de la prudencia, y así tenemos la tercera especie de soberbia: cuando uno se jacta de poseer lo que no posee.

En segundo lugar, visto en su causa, en cuanto es más excelente poseer un bien por sí mismo que recibido de otro. Por ello, cuando uno considera un bien recibido de otro como si lo poseyera por sí mismo, su apetito se exalta hasta desear su propia excelencia por encima de lo que le corresponde. Uno puede ser la causa de su bien de dos modos: eficiente y meritorio. Conforme a esto, se toman las dos especies de soberbia, a saber: creer que se tiene por sí mismo lo que se ha recibido de Dios o creer que le ha sido dado de arriba por sus propios méritos.

En tercer lugar, por el modo de poseerlo, en cuanto que uno se hace más excelente por el hecho de poseer un bien mejor que los demás. También de este modo puede buscar el apetito, desordenadamente, su propia excelencia, lo cual da lugar a la cuarta especie de soberbia, que tiene lugar cuando uno, despreciando a los demás, desea que todos lo miren.

A las objeciones:

1. La verdadera estimación puede viciarse de dos modos. En primer lugar, de un modo universal. Y así, en lo concerniente a los medios, se vicia por la infidelidad. En segundo lugar, en algún bien particular elegible, lo cual no da lugar a infidelidad, del mismo modo que, el que fornicar, cree que en ese momento su bien está en fornicar, sin ser, no obstante, infiel, como lo sería si dijera, de un modo universal, que la fornicación es buena. Lo mismo se da en nuestro caso, ya que decir, de un modo universal, que existe algún bien que no procede de Dios, o que la gracia se da a los hombres por sus méritos, es caer en la infidelidad. Pero el que alguien, por el apetito desordenado de su propia excelencia, se gloríe de sus bienes como si los tuviera por sí mismo o por sus

propios méritos, es caer, propiamente hablando, en soberbia y no en infidelidad.

2. La jactancia se considera como una especie de mentira en cuanto al acto externo por el que uno se atribuye falsamente lo que no tiene. Pero en cuanto a la arrogancia interior del corazón, San Gregorio la considera como una especie de soberbia.

3. Es ingrato aquel que se atribuye algo que otro le ha dado. De ahí que las dos primeras especies de soberbia pertenezcan a la ingratitud. Pero el excusarse de un pecado que se tiene pertenece a la tercera especie, puesto que es atribuirse algo que no se tiene, cual es el don de inocencia. En cuanto al tender a algo que está por encima de uno, parece que pertenece principalmente a la cuarta especie, que hace que uno pretenda ser preferido a los demás.

4. Esas tres especies que distingue San Anselmo son tres procesos que se dan en cualquier pecado: primero se concibe en el corazón, luego se pronuncia con la boca y después se pone por obra.

En cuanto a las doce que pone San Bernardo, se toman como opuestas a los doce grados de humildad de los que hablamos antes (q.161 a.6). En efecto, el primer grado de humildad es mostrarse siempre humilde de corazón y de cuerpo, con la mirada puesta en el suelo. A éste se opone la curiosidad, que hace que uno mire a todas partes y de un modo desordenado. El segundo grado de humildad consiste en hablar poco, de cosas razonables y en tono sencillo. A él se opone la altanería, por la que el hombre habla de todo con soberbia. El tercer grado de humildad consiste en no ser fácilmente propenso a la risa, y a él se opone la alegría necia. El cuarto grado de humildad consiste en estar callados hasta que se nos pregunte, y a él se opone la jactancia. El quinto grado de humildad es observar lo que manda la regla común del monasterio, y a él se opone la singularidad, por la que uno aparece más santo de lo que es. El sexto grado de humildad consiste en considerarse y tratarse como más vil que los demás, y a él se opone la arrogancia, por la que uno se prefiere a los demás. El séptimo grado de humildad consiste en considerarse inútil e indigno para todo, y a él se opone la presunción, que hace a uno creerse suficiente para cosas más altas. El octavo grado de humildad consiste en confesar los pecados propios, y a él se opone la defensa de los pecados. El noveno grado de humildad consiste en mostrarse paciente en las cosas difíciles y duras, y a él se opone la confesión engañosa, por la que alguien no quiere recibir castigo por pecados que confiesa engañosamente. El décimo grado de humildad es la obediencia, a la que se opone la rebelión. El undécimo consiste en que el hombre no se deleite en hacer su voluntad, y a él se opone la libertad, por la cual el hombre se deleita en hacer lo que quiere. Y el último grado de humildad consiste en el temor de Dios, al que se opone la costumbre de pecar, que implica el desprecio de Dios. En estos doce grados se incluyen no sólo las especies de soberbia, sino también sus causas y consecuencias, como ya dijimos (q.161 a.6) a propósito de la humildad.

Artículo 5

¿Es pecado mortal la soberbia?

Objeciones por las que parece que la soberbia no es pecado mortal.

1. Al comentar el pasaje del salmo 7,4: Señor Dios mío, si hice eso, dice la Glosa : Es decir, el pecado universal, que es la soberbia. Luego si la soberbia fuera pecado mortal, todo pecado lo sería.

2. todo pecado va contra la caridad. Pero el pecado de soberbia no parece que vaya contra la caridad, ni por parte del amor a Dios ni al prójimo, porque la

excelencia que se desea de un modo desordenado por la soberbia no siempre va contra el honor de Dios o la utilidad del prójimo. Luego la soberbia no es pecado mortal.

3. todo pecado mortal va contra la virtud. Ahora bien: la soberbia no va contra la virtud, sino que, más bien, procede de ella, como dice San Gregorio en XXXIV Moral. : a veces el hombre se ensoberbece de las virtudes más excelentes y divinas. Luego la soberbia no es pecado mortal.

Contra esto: está la autoridad de San Gregorio, quien, en la misma obra , dice: La soberbia es un signo evidentísimo de los reprobos; por el contrario, la humildad lo es de los elegidos.

Respondo: La soberbia se opone a la humildad, la cual considera propiamente la sujeción del hombre a Dios, como dijimos antes (q.161 a.1 ad 5). De ahí que, por el contrario, la soberbia considere propiamente la falta de dicha sujeción, en cuanto que alguien se exalta por encima de lo que la regla o medida divina le ha asignado. Contra esto dice el Apóstol: Nosotros no nos gloriamos hasta el infinito, sino según la medida con que Dios nos ha medido. Por eso se dice en Eclo 10,14: El principio de la soberbia humana es apartarse de Dios, es decir, se considera como raíz de la soberbia el hecho de que el hombre, en alguna medida, no se somete a Dios ni a su regla. Ahora bien: es claro que el no someterse a Dios es pecado mortal, porque equivale a apartarse de El. De donde se sigue que la soberbia, en sí misma, es pecado mortal.

Sin embargo, al igual que en otras materias que son en sí mismas pecado mortal, como la fornicación y el adulterio, hay movimientos que son pecados veniales debido a su imperfección, por ser anteriores al juicio de la razón y darse sin consentimiento, también algunos movimientos de la soberbia son pecado venial al no ser consentidos por la razón.

A las objeciones:

1. Como ya apuntamos antes (a.2), la soberbia no es un pecado universal en su esencia, sino por una redundancia, es decir, en cuanto que de la soberbia pueden originarse todos los pecados. De ello no se sigue que todos los pecados sean mortales, sino sólo cuando proceden de la soberbia completa, la cual dijimos (In corp.) que es pecado mortal.

2. La soberbia va siempre contra el amor divino, en cuanto que el soberbio no se somete a la regla divina en la medida en que debe hacerlo. También, a veces, va en contra del amor al prójimo, en cuanto que uno se prefiere al prójimo o se sustrae a la sujeción al mismo. En esto se conculca también la norma divina que estableció un orden entre los hombres, de modo que unos deben estar sometidos a otros.

3. La soberbia no procede de las virtudes como de causa esencial, sino accidental, en cuanto que alguien toma de la virtud motivo para la soberbia. Pero nada se opone a que uno de los contrarios sea causa accidental de otro, como se dice en VIII Phys. . Por eso algunos se ensoberbecen incluso de la humildad.

Artículo 6

¿Es la soberbia el pecado más grave?

Objeciones por las que parece que la soberbia no es el más grave de los pecados.

1. Cuanto más difícil es evitar un pecado, tanto más leve parece. Pero la soberbia se evita muy difícilmente, ya que San Agustín dice en su Regla : Los demás pecados se dan en la ejecución de cosas malas, pero la soberbia vicia

incluso las obras buenas, para que no se realicen. Luego la soberbia no es el pecado más grave.

2. A mayor bien se opone mayor mal, como dice el Filósofo en VIII Ethic. . Ahora bien: la humildad, a la que la soberbia se opone, no es la más excelente de las virtudes, según queda dicho (q.161 a.5). Luego los vicios que se oponen a virtudes más importantes, como la infidelidad, desesperación, odio a Dios, homicidio y otros, son pecados más graves que la soberbia.

3. un mal mayor no se castiga mediante un mal menor. Pero la soberbia, a veces, se castiga mediante otros pecados, como se nos dice en Rom 1,28, donde se afirma que los filósofos, por su dureza de corazón, fueron entregados a un réprobo sentir, que los lleva a cometer torpezas. Luego la soberbia no es el pecado más grave.

Contra esto: está lo que la Glosa comenta a propósito del salmo 118,51: los soberbios obraban mal en todos sus actos: El pecado mayor del hombre es la soberbia.

Respondo: En el pecado se miran dos aspectos: conversión a un bien percedero, que es su aspecto material, y la aversión a un bien infinito, que es su aspecto formal y completivo. Por parte de la conversión, la soberbia no tiene por qué ser el pecado más grave, ya que la grandeza que el soberbio busca de un modo desordenado no expresa, en sí misma, una oposición máxima respecto al bien de la virtud. Pero por parte de la aversión, la soberbia posee la máxima gravedad, porque en otros pecados el hombre se aparta de Dios por ignorancia, por flaqueza o por el deseo de otro bien, pero en la soberbia se aparta de Dios porque no quiere someterse a El o a su norma. Por eso dice Boecio que, aunque todos los vicios rehuyen a Dios, sólo la soberbia se opone a El. Y por ello el apartarse de Dios, que en otros pecados es como una consecuencia, es esencial a la soberbia, y es su acto principal. Y puesto que lo que pertenece a algo por sí mismo es siempre mejor que lo que le viene de otro, sigúese que la soberbia es el pecado más grave en sí mismo, ya que es un exceso en el odio, el cual es el elemento formal del pecado .

A las objeciones:

1. Un pecado puede resultar difícil de evitar por dos motivos. Primero, por la vehemencia de su ataque, como sucede con la ira, y resulta aún más difícil resistir a la concupiscencia, que es más connatural al hombre, como se dice en II Ethic. . Tal dificultad para evitar el pecado puede disminuir, puesto que, cuanto menor es el impulso de la tentación en la que se cae, más gravemente se peca, como dice San Agustín.

En segundo lugar, puede ser difícil evitar un pecado por su carácter oculto. Bajo este aspecto, es difícil evitar la soberbia, porque se aprovecha incluso de los actos buenos, como dijimos antes (a. 5 ad 3). Por eso insiste San Agustín en que la soberbia está al acecho de las obras buenas. Y en los Salmos (Sal 139,6) se dice: En el camino por el que iba, los soberbios me tendieron un lazo. Por eso el movimiento de soberbia que aparece ocultamente no posee la máxima gravedad hasta que el juicio de la mente recae sobre él. Pero después que se da este juicio, se evita fácilmente, bien sea considerando la propia flaqueza, según lo que nos dice Eclo 10,9: ¿por qué se ensoberbece la tierra y el polvo?, o bien considerando la imperfección de los bienes de los que el hombre se ensoberbece, según el testimonio de Is 40,6: Toda carne es paja, y su gloria es como flor del campo. Y más adelante: Nuestra justicia es como vestido inmundo.

2. La oposición del vicio a la virtud se mide por el objeto, que se considera

por parte de la conversión. Conforme a esto, la soberbia no es el mayor de los pecados, como tampoco la humildad es la principal de las virtudes. Pero es el mayor por parte de la aversión, porque aventaja a los demás en magnitud. En efecto, el mismo pecado de infidelidad, si procede de la soberbia, se hace más grave que si procede de ignorancia o de flaqueza. Dígase lo mismo del pecado de desesperación y de otros similares.

3. De igual modo que, en los silogismos que llevan a un imposible, a veces se convence uno por el hecho de ser llevado a la contradicción más manifiesta, así también, para castigar la soberbia de los hombres, Dios castiga a algunos permitiendo que caigan en pecados carnales, que, aunque son menos graves, contienen un género de torpeza más evidente. Por eso dice San Isidoro, en su obra De Summa Bono, que la soberbia es peor que cualquier vicio, bien sea porque puede darse en personas de grado eminente o porque nace de obras de virtud y pasa más inadvertido a la conciencia. La lujuria es un pecado más corriente y de torpeza más clara, pero menos grave que la soberbia. Dios la permite a veces para despertar la conciencia del orgulloso a fin de que, una vez humillado, se levante. De aquí se deduce la gravedad de la soberbia, pues así como el médico sabio, para dar a la enfermedad un remedio más eficaz, deja que el enfermo caiga en una enfermedad más leve, así también se demuestra que el pecado de soberbia es mayor por el hecho de que, para remediarlo, Dios permite que el hombre caiga en otros pecados.

Artículo 7

¿Es la soberbia el primero de todos los pecados?

Objeciones por las que parece que la soberbia no es el primero de todos los pecados.

1. Lo que es primero debe encontrarse en todos los casos posteriores. Pero no todos los pecados van acompañados de soberbia ni nacen de ella, pues dice San Agustín, en su obra De Nat. et Gratia: Se cometen muchos pecados que no proceden de la soberbia. Luego ésta no es el primero de los pecados.

2. en Eclo 10,14 se dice que el comiendo de la soberbia es apartarse de Dios. Luego la apostasía de Dios es anterior a la soberbia.

3. parece que el orden de los pecados corresponde al orden de las virtudes. Ahora bien: no es la humildad la primera virtud, sino que es la fe. Luego la soberbia no es el primero de los pecados.

4. Más incluso: en 2 Tim 3,13 se dice: Los hombres malos y seductores irán de mal en peor. Así, parece que el principio de la malicia humana no procede del mayor de los pecados. Ahora bien: la soberbia es el más grave de los pecados, como ya dijimos (a.6). Por consiguiente, no es el primer pecado.

5. Más todavía: lo que es producto de apariencias y ficción es posterior a lo que es verdadero. Pero el Filósofo dice, en III Ethic., que el soberbio finge fortaleza y audacia. Luego el vicio de la audacia es anterior al de soberbia.

Contra esto: está lo que se dice en Eclo 10,15: La soberbia es el principio de todo pecado.

Respondo: En todo género de cosas, todo aquello que es esencial es lo primero. Pues bien: ya dijimos antes (a.6) que el apartarse de Dios, que es la razón formal del pecado, pertenece de un modo esencial a la soberbia y, como consecuencia, a los demás pecados. De ahí que la soberbia sea el primero y principio de todos los pecados, como dijimos antes (1-2 q.84 a.2), al tratar de las causas del pecado por parte de la aversión, que es lo más importante del pecado.

A las objeciones:

1. Se dice que la soberbia es el principio de todo pecado, no porque todo pecado, en particular, nazca de él, sino porque toda clase de pecados puede nacer de ella.

2. Se considera que el apartarse de Dios es el principio de la soberbia humana, no en cuanto que sea un pecado distinto de la misma soberbia, sino porque es la primera parte de ella, puesto que ya dijimos (a.5) que la soberbia se ocupa principalmente de la sujeción a Dios, a la cual desprecia y, con ella, el someterse a una criatura por Dios.

3. No hace falta que coincidan el orden de las virtudes y el de los vicios, ya que el vicio corrompe a la virtud. Ahora bien: lo que es primero en la generación es lo último en corromperse. Por ello, así como la fe es la primera de las virtudes, así la infidelidad es el último de los pecados, al cual llega el hombre mediante otros. Así, al comentar el pasaje del salmo 136,7: Anonadaos, anonadaos hasta los cimientos, dice la Glosa : De la acumulación de vicios nace la infidelidad. Y el Apóstol dice en 1 Tim 1,19: Algunos, que rechazan la buena conciencia, naufragaron en la fe.

4. Se considera que la soberbia es el pecado más grave por parte de lo que es esencial al pecado y que es motivo de su gravedad. Por eso la soberbia es causa de la gravedad de otros pecados. De ahí que, antes que la soberbia, haya otros pecados más leves, a saber: los que se cometen por ignorancia o flaqueza. Pero, dentro de los pecados graves, la soberbia es el primero, como causa de que los otros se hagan más graves. Y puesto que lo primero en el orden de causalidad es lo último en desaparecer, por eso, al comentar el salmo 18,14: seré limpio del mayor delito, dice la Glosa : Es decir, del delito de soberbia, que es el último en volver a Dios y el primero en apartarse de El.

5. El Filósofo coloca la soberbia junto a la fortaleza fingida, no porque sólo consista en eso, sino porque el hombre cree que puede conseguir la excelencia entre los hombres, sobre todo, aparentando ser audaz y fuerte.

Artículo 8

¿Debe considerarse la soberbia como vicio capital?

Objeciones por las que parece que la soberbia debe considerarse como vicio capital.

1. San Isidoro y Casiano enumeran la soberbia entre los vicios capitales.

2. parece que la soberbia se identifica con la vanagloria, porque ambas buscan la excelencia. Ahora bien: la vanagloria se considera vicio capital. Luego también ha de considerarse como tal la soberbia.

3. dice San Agustín, en su obra De Virginitate , que la soberbia engendra envidia, y nunca va sin tal acompañante. Pero la envidia se considera vicio capital, según dijimos antes (q.36 a.4). Luego con mucho mayor razón lo será la soberbia.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio, en XXXI Moral. , no incluye la soberbia entre los vicios capitales.

Respondo: Como ya expusimos antes (a.2; a.5 ad 1), la soberbia puede considerarse de dos modos. En primer lugar, en sí misma, como pecado especial. En segundo lugar, en cuanto que ejerce un influjo universal sobre todos los pecados. Ahora bien: consideramos vicios capitales a ciertos pecados especiales de los que nacen muchos géneros de pecados. Por eso algunos , considerando la soberbia como un pecado especial, la incluyeron entre los vicios capitales. Pero

San Gregorio, considerando su influjo universal sobre todos los vicios, tal como dijimos (sed cont.), no la incluyó entre los vicios capitales, sino que la consideró reina y madre de todos los vicios. Por eso dice en XXXI Moral. : La soberbia, reina de los vicios, cuando se apodera del corazón lo entrega a los siete vicios capitales como si fueran capitanes de un ejército devastador, de los cuales nacen otros muchos vicios.

A las objeciones:

1. Da respuesta en la solución al problema.
2. La soberbia no se identifica con la vanagloria, sino que es causa de la misma. En efecto, la soberbia busca la excelencia de un modo desordenado, mientras que la vanagloria desea la manifestación de la excelencia.
3. Del hecho de que la envidia, que es vicio capital, proceda de la soberbia, no se sigue que ésta sea también vicio capital, sino que es algo más importante que los mismos vicios capitales.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 162

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 163

Cuestión 163. El pecado del primer hombre

Pasamos ahora a estudiar el pecado del primer hombre, que fue de soberbia . Trataremos, primero, de su pecado, en segundo lugar, de la pena del pecado (q.164) y, en tercer lugar, de la tentación que le indujo a pecar (q.165).

Sobre lo primero se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Fue de soberbia el pecado del primer hombre?
2. ¿Qué buscó el primer hombre al pecar?
3. ¿Fue un pecado más grave que todos los demás?
4. ¿Quién pecó más: el hombre o la mujer?

Artículo 1

¿Fue de soberbia el pecado del primer hombre?

Objeciones por las que parece que el pecado del primer hombre no fue de soberbia.

1. Dice el Apóstol en Rom 5,19: Por la desobediencia de un solo hombre, muchos fueron hechos pecadores. Ahora bien: es el pecado del primer hombre el que hizo que todos los pecadores contrajeran el pecado original. Luego el primer pecado fue de desobediencia y no de soberbia.

2. dice San Ambrosio, en Super Lc. , que el diablo tentó a Cristo en el mismo orden en que hizo caer al primer hombre. Ahora bien: Cristo fue tentado, en primer lugar, por la gula, como aparece en Mt 4,3: Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan. Luego el pecado del primer hombre no fue de soberbia, sino de gula.

3. el hombre pecó por sugestión diabólica. Pero el diablo, al tentar al hombre, le prometió ciencia, como se nos dice en Gen 3,5. Luego el primer desorden del hombre se debió al deseo de ciencia, que pertenece a la curiosidad, y así el primer pecado fue de curiosidad y no de soberbia.

4. al comentar el pasaje de 1 Tim 2,4: la mujer, seducida, incurrió en la transgresión, dice laGlosa : El Apóstol habla de seducción porque la mujer creyó el engaño que se le había propuesto, a saber: que Dios había prohibido tocar el fruto de aquel árbol porque sabía que, si lo tocaban, serían como dioses; como si el que había creado a aquellos hombres se sintiera celoso de la divinidad de ellos. Por consiguiente, el primer pecado de aquellos hombres fue de infidelidad y no de soberbia.

Contra esto: está la afirmación de Eclo 10,15: La soberbia es el principio de todos los pecados. Ahora bien: el pecado del primer hombre fue el principio de todo pecado, según se dice en Rom 5,12: Por un hombre entró el pecado en este mundo. Luego el primer pecado del hombre fue de soberbia.

Respondo: En un pecado pueden concurrir varios movimientos, entre los cuales posee la primacía aquel en el que primero se halla el desorden. Es claro, por otra parte, que el desorden se encuentra en el movimiento interno del alma antes que en el acto externo del cuerpo, porque, como dice San Agustín en I De Civ. Dei , no se pierde la santidad del cuerpo mientras se conserve la del alma. Y, dentro de los movimientos interiores, el apetito es movido a alcanzar el fin antes que los medios. Por eso el primer pecado del hombre se dio allí donde fue posible el primer deseo desordenado del fin. Pero el hombre se hallaba en estado de inocencia, de tal modo que no había ninguna rebelión de la carne contra el espíritu. Por tanto, el primer desorden del apetito humano no pudo consistir en apetecer un bien sensible, al cual la concupiscencia de la carne tiende sin obedecer el orden de la razón. Queda, pues, como única solución, que el primer

desorden del apetito humano consistiera en apetecer, de un modo desordenado, algún bien espiritual. Pero no lo hubiera apetecido de modo desordenado si lo hubiera deseado según la medida establecida por la norma divina. Luego la solución es, en último término, que buscó un bien espiritual por encima de su medida, lo cual es propio de la soberbia. Por consiguiente, el primer pecado del hombre fue de soberbia.

A las objeciones:

1. La desobediencia al precepto divino no fue querida en sí misma, porque no era posible sin suponer un desorden anterior en la voluntad. Por tanto, lo quiso en orden a otra cosa. Pero lo primero que buscó de un modo desordenado fue la propia excelencia; luego la desobediencia fue causada por la soberbia. Esto mismo dice San Agustín en *Ad Orosium* : El hombre, llevado por la soberbia, obedeció a la sugestión de la serpiente y despreció el mandato de Dios.

2. También tuvo lugar la gula en el pecado de los primeros padres, pues en Gén 3,6 se dice: Vio la mujer que el árbol era bueno para comerse, hermoso a la vista y deseable, y cogió de su fruto y comió. Sin embargo, no fue la bondad y belleza del alimento el primer motivo para pecar, sino la insinuación de la serpiente, que dijo (v.5): Se os abrirán los ojos y seréis como dioses. Al desear esto, la mujer incurrió en soberbia. Luego el pecado de gula se derivó del de soberbia.

3. El apetito de ciencia, en los primeros padres, fue efecto del desordenado apetito de excelencia. Por eso la serpiente dijo primero: seréis como dioses, y luego añadió: conocedores del bien y del mal.

4. Como escribe San Agustín en *XI Super Gen. ad litt.* : La mujer no hubiera dado oídos a la voz de la serpiente, llegando a creer que Dios le había prohibido una cosa útil, si en su mente no hubiera existido aquel deseo de propia excelencia y cierta soberbia presunción de sí misma. Esto no quiere decir que la soberbia fuera anterior a la sugestión de la serpiente, sino que, inmediatamente después de esta persuasión, su mente se vio invadida por el orgullo, que le hizo creer que era cierto lo que el demonio decía.

Artículo 2

¿Consistió la soberbia del primer hombre en desear ser semejante a Dios?

Objeciones por las que parece que la soberbia del primer hombre no consistió en desear ser semejante a Dios.

1. Nadie peca deseando lo que es conforme con su naturaleza. Pero la semejanza con Dios es connatural al hombre, pues en Gén 1,26 se dice: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Luego no pecó buscando ser semejante a Dios.

2. Parece que el primer hombre buscaba la semejanza con Dios para poseer la ciencia del bien y del mal, porque esto fue lo que le sugirió la serpiente (Gen 3,5): Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal. Pero el deseo de ciencia es natural al hombre, según dice el Filósofo en *Metaphys.* : Todos los hombres, por naturaleza, buscan saber. Luego no pecó por querer ser semejante a Dios.

3. ningún sabio elige lo imposible. Ahora bien: el primer hombre es-. taba dotado de sabiduría, según aparece en Eclo 17,5: Los llenó de inteligencia. Siendo cierto que todo pecado consiste en un deseo deliberado, que es la elección, parece que el primer hombre no pecó deseando algo imposible. Pero es imposible que el hombre sea semejante a Dios, según se dice en Ex 15,11:

¿Quién es semejante a ti, oh Dios, entre los dioses? Luego el primer hombre no pecó buscando la semejanza con Dios.

Contra esto: está el comentario que hace San Agustín sobre el salmo 68,5, y tengo que pagar lo que nunca tomé: Adán y Eva quisieron robar la divinidad y perdieron la felicidad.

Respondo: Existen dos formas de semejanza. Una es de igualdad absoluta, y esta semejanza con Dios no pudieron buscarla los primeros padres, porque a nadie se le ocurre pensar en ella, y menos a los sabios. Otra es la semejanza de imitación, que es posible en la criatura respecto de Dios, en cuanto que participa, en alguna medida, de la semejanza con El. A este propósito dice Dionisio en el IX De Div. Nom. : Una misma cosa es semejante a Dios y desemejante. Semejante por la imitación del ser divino; desemejante por la inferioridad del ser causado respecto de su causa. Ahora bien: todo bien que existe en las criaturas es una semejanza participada del primer bien. Por eso, al apetecer el hombre algún bien espiritual que lo supere, como ya dijimos (a.1), desea la semejanza con Dios de un modo desordenado.

Pero hay que tener en cuenta que el apetito se dirige principalmente a algo que no se posee. Y el bien espiritual, en cuanto que la criatura racional participa de la semejanza divina, puede considerarse bajo tres aspectos. En primer lugar, en el ser y en la naturaleza, y tal semejanza fue impresa por Dios en el hombre, conforme a Gén 1,2627: Hizo Dios al hombre a su imagen y semejanza, y en el ángel, del que se dice en Ez 28,12: Tú, sello de la semejanza. La segunda es la semejanza por el conocimiento. Esta la recibió también el ángel al ser creado. Por eso, en el texto anterior, después de decir: Tú, sello de la semejanza, añade: lleno de sabiduría. La tercera es la semejanza en cuanto a la potencia operativa. Esta no la poseían ni el ángel ni el hombre, en acto, al principio de su creación, porque ambos tenían que hacer algo para llegar a la bienaventuranza.

Por eso, dado que ambos, el diablo y el primer hombre, desearon de un modo desordenado la semejanza con Dios, ninguno de ellos pecó al desear una semejanza de naturaleza. Pero el primer hombre pecó sobre todo al desear la semejanza con Dios en cuanto al conocimiento del bien y del mal, como la serpiente le sugirió, es decir, el poder determinar, con su propia naturaleza, lo que era bueno o malo que fuera a sucederles. En segundo lugar pecó deseando la semejanza con Dios en cuanto al mismo poder operativo, es decir, el poder según su propia naturaleza, obrar de modo que consiguiera la bienaventuranza. Por eso dice San Agustín en XI Super Gen. ad liti. : Entró en la mente de la mujer el deseo del poder propio. Pero el diablo pecó buscando la semejanza con Dios en cuanto a poder. A propósito de ello dice San Agustín, en De Vera Relig. : Prefirió disfrutar de su poder antes que del de Dios. Sin embargo, ambos quisieron equipararse a Dios en algo: ambos quisieron confiar en sus propias fuerzas despreciando el orden de la norma divina.

A las objeciones:

1. La objeción parte de la semejanza en naturaleza, con cuyo deseo el hombre no pecó, según dijimos (In corp.).

2. No es pecado apetecer la semejanza con Dios absolutamente hablando en cuanto a la ciencia. Pero sí lo es el desearla de un modo desordenado, es decir, por encima de lo conveniente. Por eso, al comentar el salmo 70,19, Oh Dios, ¿quién hay semejante a ti?, dice San Agustín : El que quiere ser Dios mediante sus propias fuerzas quiere ser semejante a Dios de un modo malo, como el diablo, que no quiso estar sometido a El, y el hombre, que no quiso obedecer sus

mandatos.

3. La objeción parte de la semejanza como igualdad absoluta.

Artículo 3

¿Fue el pecado de los primeros padres más grave que los demás?

Objeciones por las que parece que el pecado de los primeros padres fue más grave que los demás.

1. Dice San Agustín en XIV De Civ. Dei : Hubo gran iniquidad en el pecado, donde hubo tanta facilidad para no pecar. Ahora bien: los primeros padres tuvieron la máxima facilidad para no pecar porque no había dentro de ellos nada que los empujara al pecado. Luego su pecado fue más grave que los demás.

2. la pena es proporcionada a la culpa. Pero el pecado de los primeros padres fue castigado con la máxima gravedad, puesto que por él entró la muerte en este mundo, como dice el Apóstol en Rom 5,2. Por tanto, aquel pecado fue más grave que los demás.

3. lo que es primero en cada género parece que es también lo más grande, como se dice en II Metaphys. . Ahora bien: el pecado de los primeros padres fue el primero de entre los pecados de los hombres. Luego fue el más grave.

Contra esto: está el testimonio de Orígenes : No creo que nadie que esté en el más alto grado de perfección caiga de él repentinamente, sino que debe descender de él de un modo paulatino. Pero los primeros padres estaban en un grado de perfección sumo. Luego su pecado no fue el mayor de todos.

Respondo: Podemos distinguir en el pecado una doble gravedad. Una por parte de la especie del pecado mismo; así decimos que el adulterio es un pecado más grave que la fornicación simple. Otra es la gravedad del pecado teniendo en cuenta las circunstancias de lugar, persona o tiempo. La primera es más esencial al pecado y hace que el pecado sea más grave que los otros.

Debemos decir, pues, que el pecado del primer hombre no fue más grave que todos los demás pecados humanos según la especie de pecado porque, si bien la soberbia destaca, de algún modo, sobre los demás, es mayor la soberbia por la que uno niega o blasfema de Dios que aquella por la que se desea de un modo desordenado la semejanza con El, cual fue la que cometieron los primeros padres, como queda dicho (a.2). Pero según la condición de las personas que lo cometieron, aquel pecado revistió máxima gravedad, dada la perfección de su estado. Por eso debe decirse que aquel pecado fue gravísimo por las circunstancias, pero no absolutamente hablando.

A las objeciones:

1. La objeción parte de la gravedad del pecado por parte de la circunstancia del que lo comete.

2. La magnitud de la pena que siguió a ese primer pecado no corresponde a él según la cantidad de la propia especie, sino en cuanto que fue el primero, puesto que por él quedó interrumpida la inocencia del primer estado y la naturaleza humana quedó ya desordenada.

3. En las cosas ordenadas es preciso que la primera sea también la mayor. Pero este orden no se tiene en cuenta en los pecados; antes bien, uno sucede a otro de un modo accidental. Por eso no se sigue que el primer pecado sea el más grande.

Artículo 4

¿Fue el pecado de Adán más grave que el de Eva?

Objeciones por las que parece que el pecado de Adán fue más grave que el de Eva.

1. En 1 Tim 2,14 se dice que Adán no fue seducido, mientras que la mujer sí fue seducida a pecar. Conforme a eso, parece que el pecado de la mujer fue de ignorancia, mientras que el del varón fue de conocimiento. Pero este pecado es más grave, según se dice en Lc 12,47-48: El criado que conoce la voluntad de su amo y no la cumple será azotado más gravemente; el que no la conoce y deja de cumplirla será azotado menos. Por consiguiente, el pecado de Adán fue más grave que el de Eva.

2. dice San Agustín, en De Decem Chordis : Si el varón es la cabeza, debe comportarse mejor y preceder a la esposa en todas las obras buenas, para que ella lo imite. Luego el pecado de Adán fue más grave que el de Eva.

3. El pecado contra el Espíritu Santo. parece ser gravísimo. Adán debió de pecar contra El, pues pecó pensando en la divina misericordia, es decir, con presunción. Luego el pecado de Adán fue más grave que el de Eva.

Contra esto: está el hecho de que la pena corresponde a la culpa. Pero la mujer fue castigada más duramente, como puede verse en Gén 3,16ss. Luego pecó más gravemente que el hombre.

Respondo: Como ya hicimos ver antes (a.3), la gravedad del pecado se mide por la misma especie de pecado más que por la circunstancia de quien lo comete. Hay que decir, por tanto, que, si consideramos la condición de ambas personas, hombre y mujer, es más grave el pecado del varón porque era más perfecto que la mujer .

En cuanto al género de pecado, fueron iguales, porque ambos cometieron pecado de soberbia. Por eso dice San Agustín, en XI Super Gen. ad litt. , que la mujer pecó en sexo más débil, pero con un orgullo igual.

En cuanto a la especie de soberbia, en cambio, pecó más gravemente la mujer , por una triple razón. En primer lugar, porque su engreimiento fue mayor al creer que era cierto lo que le sugirió la serpiente, a saber: que Dios les había prohibido comer del árbol por miedo a que llegaran a ser como El. Por ello, al querer hacerse semejante a Dios comiendo del árbol prohibido, su soberbia fue tan grande que quiso obtener algo contra la voluntad de Dios. El varón, en cambio, no creyó que fuera verdad, por eso no pretendió conseguir la semejanza divina en contra de la voluntad de Dios, aunque cometió pecado de soberbia al querer conseguirla por sí mismo. En segundo lugar, porque la mujer no sólo pecó, sino que indujo a pecar al varón, con lo cual pecó contra Dios y contra el prójimo. En tercer lugar, porque el pecado del hombre fue menor porque consintió en él por benevolencia de amistad, que casi siempre hace que se ofenda a Dios para evitar que el hombre se convierta de amigo en enemigo, aunque no por eso carece de maldad, según declara manifiestamente la sentencia de Dios, como dice San Agustín en XI Super Gen. ad litt. . Queda claro, pues, que el pecado de la mujer fue más grave que el del hombre.

A las objeciones:

1. La seducción de la mujer siguió a su soberbia. Por tanto, tal ignorancia no la excusa, sino que agrava el pecado, en cuanto que, con la ignorancia, aumentó su soberbia.

2. La objeción parte de la circunstancia de la persona, por razón de la cual fue mayor el pecado del hombre.

3. El hombre no pensó en la misericordia divina, hasta el punto de despreciar la justicia divina, como hacen los pecados contra el Espíritu Santo,

sino que, como dice San Agustín en XI Super Gen. ad litt. , sin conocer la severidad de Dios creyó que aquel pecado era venial, es decir, fácilmente perdonable.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 163

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 164

Cuestión 164. La pena del primer pecado

Nos toca ahora tratar de la pena del primer pecado .

Sobre este punto se plantean dos problemas:

1. De la muerte, que es la pena común.
2. De otras penas particulares que se narran en el Génesis.

Artículo 1

¿Es la muerte la pena del pecado de los primeros padres?

Objeciones por las que parece que la muerte no es la pena del pecado de los primeros padres.

1. Lo que es natural al hombre no puede decirse que sea pena de pecado, ya que éste no perfecciona la naturaleza, sino que la vicia. Ahora bien: la muerte es natural al hombre, puesto que su cuerpo se compone de elementos contrarios y, además, mortal es uno de los términos con que se define al hombre. Luego la muerte no es pena del pecado de los primeros padres.

2. la muerte, como otros defectos, se da tanto en el hombre como en los demás animales, según se dice en Ecl 3,19: Una misma es la muerte del hombre y de los animales, y una misma la condición. Ahora bien: la muerte en los animales no es pena de pecado. Por tanto, tampoco lo es en los hombres.

3. el pecado de los primeros padres fue el de unas personas concretas. Sin embargo, la muerte acompaña a toda la naturaleza humana. Luego no parece que sea castigo por el pecado de los primeros padres.

4. Y además: todos, por igual, proceden de los primeros padres. Luego si la muerte fuera pena de su primer pecado, se seguiría que todos los hombres deberían padecer la muerte en iguales circunstancias, lo cual es claramente falso, ya que unos mueren antes que otros y unos con más dolor que otros. Por tanto, la muerte no es la pena del primer pecado.

5. el mal de pena procede de Dios, como ya vimos (q.19 a.1 ad 3; 1 q.48 a.6; q.49 a.1). Pero la muerte no parece venir de Dios, pues se dice en Sab 1,13 que Dios no hizo la muerte. Luego ésta no es pena al primer pecado.

6. Más incluso: parece que las penas no son meritorias, ya que el mérito pertenece al género de bondad, mientras que la pena es mala. Ahora bien: la muerte es a veces meritoria, como aparece claramente en la muerte de los mártires. Por consiguiente, parece que la muerte no es una pena.

7. Más todavía: parece que la pena es aflictiva. Pero parece que la muerte no puede serlo, porque, cuando llega, el hombre no la siente, y cuando no llega, no se puede sentir. Luego no es pena de pecado.

8. si la muerte fuera pena de pecado, hubiera tenido lugar inmediatamente después de éste. Pero eso no es cierto, porque los primeros padres vivieron mucho tiempo después del pecado, como se dice en Gén 4,25; 5,4-5. Por tanto, no parece que la muerte sea pena de pecado.

Contra esto: está lo que dice el Apóstol en Rom 5,12: Por un hombre entró el pecado en este mundo y, con el pecado, la muerte.

Respondo: Si alguien, por su culpa, se ve privado de algún favor que se le ha hecho, la carencia de ese beneficio es una pena a su culpa. Ahora bien: como dijimos en la Primera Parte (q.95 a.1; q.97 a.1), al hombre, en su estado primitivo, se le concedió, por parte de Dios, el privilegio según el cual, mientras su mente estuviera sujeta a Dios, las potencias inferiores de su alma estarían sujetas a su mente racional y el cuerpo al alma. Pero, una vez que la mente humana, por el pecado, se apartó de la sujeción a Dios, la consecuencia fue que ni las fuerzas

inferiores se sometieron totalmente a la razón, de lo cual se derivó una rebelión carnal tan grande del apetito contra la razón, ni tampoco el cuerpo quedó totalmente sujeto al alma, de donde se derivan la muerte y otros defectos corporales. En efecto, la vida y la integridad del cuerpo consiste en que esté sujeto al alma, como lo perfectible a la perfección. De ahí que, por el contrario, la muerte, la enfermedad y todos los otros defectos del cuerpo estén relacionados con la falta de sujeción del cuerpo al alma. Por eso es claro que, así como la rebelión del apetito carnal es un castigo al pecado de los primeros padres, también lo son la muerte y todos los males corporales.

A las objeciones:

1. Es natural lo que está causado por los principios de la naturaleza. Y los principios naturales esenciales son la forma y la materia. La forma del hombre es el alma racional, la cual es esencialmente inmortal. Por tanto, la muerte no es natural al hombre por razón de su forma. En cuanto a la materia del hombre, es su cuerpo, que está compuesto de elementos contrarios entre sí, de lo cual se sigue el que sea naturalmente corruptible. Bajo este aspecto, la muerte es natural al hombre. Pero esta condición del cuerpo del hombre se sigue necesariamente de la materia, ya que era necesario que el cuerpo humano fuera un órgano del tacto y, por consiguiente, medio entre los elementos táctiles, lo cual no era posible a no ser que el cuerpo se compusiera de elementos opuestos, como dice claramente el Filósofo en II De Anima . No es, en cambio, condición para que el cuerpo se adapte al alma, porque, si fuera posible, dado que la forma era incorruptible, sería más conveniente que fuera también materia. Del mismo modo, hace falta que la sierra sea de hierro, por razón de su forma y acción, para que su dureza la haga apta para cortar. Pero el que sea oxidable se sigue necesariamente de esa materia, y no depende de la elección del agente: si el fabricante pudiera, haría la sierra de una materia inoxidable. De modo semejante, Dios, creador de los hombres, es omnipotente, y por su benevolencia anuló en el hombre, en el estado primitivo, la necesidad de morir, que era consecuencia de esa materia. Este privilegio, sin embargo, fue suprimido como consecuencia del pecado de los primeros padres. Así, pues, la muerte es natural por el estado de la materia y es un castigo por la pérdida del favor divino que preservaba de la muerte.

2. La semejanza entre el hombre y los demás animales se considera en cuanto a la condición de la materia, es decir, en cuanto que el cuerpo está compuesto de elementos opuestos, no por la forma, puesto que el alma humana es inmortal, mientras que no lo es la de los animales.

3. Los primeros padres fueron designados por Dios no sólo como personas particulares, sino como principios de toda la naturaleza humana, que debía transmitirse a sus descendientes con el privilegio divino de exención de la muerte. Por eso, a causa de su pecado, toda la naturaleza humana pasó a los descendientes sin ese privilegio y sujeta a la muerte.

4. Un defecto puede ser consecuencia del pecado de dos modos. En primer lugar, como pena señalada por el juez, en cuyo caso tal defecto ha de ser igual en todos aquellos en quienes el pecado es el mismo. Hay otro defecto que se sigue accidentalmente de la pena al mismo, como el que alguien, que se ha quedado ciego por su culpa, se caiga en el camino. Tal defecto no es proporcionado a la culpa ni es tenido en cuenta por el juez, porque no puede juzgar sobre acontecimientos casuales.

Así, pues, la pena impuesta por el primer pecado, proporcional a él, fue el retirar el favor divino por el cual se conservaban la rectitud y la integridad de la

naturaleza humana. Y defectos que acompañaron a la desaparición de ese privilegio son la muerte y otras penalidades de la vida presente. Por ello no es necesario que estas penas sean iguales en aquellos a los que incluye por igual el primer pecado.

Pero, puesto que Dios conoce los acontecimientos futuros, por voluntad de la divina Providencia las penalidades se dan de diversos modos en las distintas personas: no por méritos anteriores a esta vida, como dijo Orígenes, pues esto va contra lo que se dice en Rom 9,11, sin haber hecho todavía nada bueno ni malo, y va también contra lo que dijimos en la Primera Parte (q.90 a.4; q.118 a.3), que el alma fue creada antes que el cuerpo, sino como castigo a los padres posteriores, en cuanto que el hijo es algo del padre, por lo cual los padres son frecuentemente castigados en sus hijos, o también para la salvación de aquel que está sujeto a tales penalidades, es decir, para que se aparte del pecado o para que no se ensoberbezca de las virtudes y sea coronado por la paciencia.

5. Podemos considerar la muerte bajo un doble aspecto. Primeramente, en cuanto que es un mal de la naturaleza humana. En este sentido no proviene de Dios, sino que es un defecto procedente de la culpa del hombre. En segundo lugar, podemos considerarla en cuanto que tiene algo de bueno, es decir, en cuanto que es una pena justa. En este sentido, sí procede de Dios. Por eso dice San Agustín, en sus *Retract.*, que Dios no es autor de la muerte sino en cuanto que ésta es un castigo.

6. Como afirma San Agustín en *XIII De Civ. Dei*, del mismo modo que los injustos hacen mal uso no sólo de las cosas malas, sino también de las buenas, así los justos hacen buen uso no sólo de las buenas, sino también de las malas. De aquí que los malos hagan mal uso de la ley, aunque ésta es una cosa buena, y los buenos mueran bien, aunque la muerte es un mal. Por tanto, la muerte es meritoria para los justos porque mueren bien.

7. Puede considerarse la muerte bajo un doble aspecto. En primer lugar, como privación de la vida. Tomada así, no se puede sentir, puesto que es privación de los sentidos y de la vida. Por ello no es pena de sentido, sino de daño.

En segundo lugar puede considerarse la muerte en cuanto que designa la corrupción que termina en la privación ya dicha. Y de la corrupción, al igual que de la generación, podemos hablar en un doble sentido. Primeramente, como término de alteración, y así, en el mismo instante en que el hombre es privado de la vida, decimos que viene la muerte. También, en este sentido, es la muerte pena de sentido. En segundo lugar, puede considerarse la corrupción como equivalente a la alteración que la precede, del mismo modo que hablamos de generación cuando ésta ya se aproxima. En este sentido, la muerte puede ser aflictiva.

8. Como afirma San Agustín en su obra *Super Gen. ad litt.*, aunque los primeros padres vivieron, empezaron a morir el mismo día en que recibieron la ley de la muerte, con la que envejecieron.

Artículo 2

¿Están bien determinadas en la Sagrada Escritura las penas de los primeros padres?

Objeciones por las que parece que no están bien señaladas en la Sagrada Escritura las penas particulares de los primeros padres.

1. No debe señalarse como pena de pecado algo que existiría también sin él. Pero el dolor al dar a luz parece que se daría igualmente sin el pecado, puesto

que la disposición del sexo femenino requiere que la prole no pueda nacer sin el dolor de la madre. Del mismo modo, la sujeción de la mujer al marido se sigue de la perfección del sexo viril y la imperfección del sexo femenino. En cuanto al nacimiento de espinas y abrojos, es algo natural a la tierra, que también se hubiera dado sin el pecado. Por tanto, estos inconvenientes no son castigo al primer pecado.

2. no parece que sea castigo de uno lo que pertenece a su dignidad. Ahora bien: la multiplicación de la maternidad es algo inherente a la dignidad de la mujer. Luego no debe considerarse como castigo contra la mujer.

3. la pena del pecado de los primeros padres se deriva a todos, como dijimos de la muerte (a.1 ad 3). Pero no se multiplica la maternidad de todas las mujeres ni todos los hombres comen con el sudor de su frente. Luego no parece que estas cosas sean castigo al primer pecado.

4. el lugar del paraíso había sido hecho para el hombre. Pero en el orden natural no debe haber nada sin finalidad. Luego no parece que fuera un castigo adecuado el ser echado del paraíso.

5. se dice que el lugar del paraíso terrenal era inaccesible. Luego fue inútil poner otros obstáculos para impedir que el hombre volviera a él: querubines, espadas de fuego... (Gén 3,24).

6. Más incluso: el hombre sintió la necesidad de morir inmediatamente después de pecar, siendo imposible su restauración ni siquiera por el árbol de la vida. Por ello parece inútil el prohibirles el uso del mismo, como aparece en Gén 3,22: Cuidado, no vaya a comer del árbol de la vida y viva eternamente.

7. . Más todavía: insultar a un pobre parece poco acorde con la misericordia y la clemencia, que se atribuye a Dios de un modo especial en la Escritura, según aparece en el salmo 144,9: Su misericordia supera a todas sus obras. Luego parece inapropiado decir que Dios insultó a los primeros padres, ya reducidos a la miseria por el pecado, cuando dice (Gén 3,22): Mirad a Adán como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal.

8. El vestido y el alimento son necesarios al hombre, según aparece en 1 Tim 6,8: En teniendo con qué alimentarnos y con qué cubrirnos, estemos con esto contentos. Luego, al igual que se dio alimento a los primeros padres antes del pecado, debió dárseles también ropa. Por tanto, no parece correcto el hecho de que, después del pecado, Dios les fabricó túnicas de pieles (Gén 3,21).

9. la pena que se impone a uno por el pecado ha de ser mayor que la ventaja que ha obtenido del pecado; de lo contrario, nadie se arredraría ante el pecado. Pero los primeros padres, por el pecado, consiguieron que se abrieran sus ojos, como se dice en Gén 3,7, un bien superior a todos los males que les fueron impuestos. Luego no están bien determinadas las penas que siguieron al pecado de los primeros padres.

Contra esto: está el hecho de que tales penas fueron impuestas por Dios, el cual hace todas las cosas bien en número, peso y medida, como se dice en Sab 11,21. **Respondo:** Como ya quedó expuesto antes (a.1), los primeros padres, por el pecado, quedaron privados del favor divino por el que se conservaba en ellos la integridad de la naturaleza humana, y que, una vez retirado, dio lugar a que la naturaleza humana quedara sujeta a diversos efectos penales. En primer lugar, la privación de todo lo inherente al primitivo estado de integridad, es decir, del paraíso terrenal, lo cual se indica en Gén 3,23: Dios los echó del paraíso del placer. Y puesto que no podría volver por sí mismo a aquel estado de inocencia primitiva, le opuso los impedimentos adecuados para que no volviera a las cosas

que acompañaban a dicho estado. Por parte del alimento, para que no comieran del árbol de la vida; por parte del lugar, puso Dios delante del paraíso un querubín con una espada de fuego.

En segundo lugar, fueron castigados también con el hecho de aplicarles todas las características propias de la naturaleza privada de tan gran don divino, relativas tanto al cuerpo como al alma. En cuanto al cuerpo, al cual pertenece la diferencia de sexo, se le impuso un castigo a la mujer y otro al varón. A la mujer se le impuso la pena en dos aspectos que la unen al varón: generación de los hijos y los cuidados de la vida doméstica. En la generación de los hijos fue castigada de un doble modo. En primer lugar, en cuanto a las fatigas que tiene que soportar llevando la prole concebida (Gén 3,16): Multiplicaré tus amarguras y concepciones, y en cuanto al dolor que sufre al dar a luz: darás a luz con dolor. En la vida doméstica fue castigada mediante la sujeción al marido: estarás sometida al varón. Y del mismo modo que es propio de la mujer el someterse al marido en lo que se refiere a la vida doméstica, también el varón tiene que procurar lo necesario para la vida. En esto es castigado de tres modos. Primeramente, con la esterilidad de la tierra, al decirsele (Gén 3,17): Maldita sea la tierra en la que trabajas. En segundo lugar, mediante la intensidad del trabajo, sin el cual no saca fruto de la tierra (Gén 3,17): Comerás de tu trabajo todos los días de tu vida. Y en tercer lugar, en los obstáculos que encontrarán los que cultiven la tierra (Gén 3,18): Te dará espinas y abrojos.

También se señala su castigo por parte del alma. Primero con la confusión procedente de la rebelión de la carne contra el espíritu. Por eso dice (Gén 3,19): Se abrieron los ojos de ambos y vieron que estaban desnudos. En segundo lugar, con el remordimiento de la propia culpa (Gén 3,21): He aquí a Adán como uno de nosotros. Y en tercer lugar con la aprehensión de la muerte futura: Eres polvo y volverás al polvo. A lo cual se añade: Dios les hizo unas túnicas de piel, como signo de su mortalidad.

A las objeciones:

1. En el estado de inocencia el parto hubiera tenido lugar sin dolor, pues dice San Agustín en XIV De Civ: Dei : Al acercarse los días de dar a luz no aparecería el dolor, sino que, movidas por el feto, las visceras maternas se dilatarían, así como habían llegado a la concepción no por fuerza de la pasión, sino por un acuerdo voluntario.

En cuanto a la sujeción de la mujer al marido, ha de entenderse que le fue impuesta como pena, no en cuanto al gobierno, porque también sin pecado el varón hubiera sido cabeza de la mujer, sino en cuanto que ésta tiene que obedecer al varón en contra de su voluntad.

También la tierra hubiera dado espinas y abrojos si el hombre no hubiera pecado; pero como alimento para los animales y no como castigo para el hombre, porque del nacimiento de ellos no se hubiera originado ningún trabajo ni dolor para el hombre que la trabajara, como dice San Agustín en Super Gen. ad litt. . Alcuino dice que, antes del pecado, la tierra no daba espinas y abrojos. Pero es más aceptable la opinión de San Agustín .

2. La multiplicación de los hijos se toma como castigo para la mujer, no en cuanto a la misma procreación de los hijos, que hubiera existido también sin el pecado, sino por el cúmulo de aflicciones que se siguen, para la mujer, del hecho de llevar al feto concebido. Por eso se añade: Multiplicaré tus amarguras e hijos.

3. Esas penas se dan, en alguna medida, en todos, puesto que toda mujer que concibe debe padecer aflicciones y dar a luz con dolor, excepto la

Bienaventurada Virgen, que concibió sin corrupción y parió sin dolor, dado que su concepción no siguió las leyes de la naturaleza derivada de los primeros padres. Y si alguna no concibe y pare, padece el defecto de la esterilidad, que es más aflictivo que las penas anteriores.

Es necesario, de igual modo, que todo el que trabaja la tierra coma el pan con el sudor de su frente. Y los que no se dedican al cultivo de la tierra, se ocupan en otros trabajos, puesto que el hombre nace para trabajar, según se dice en Job 5,7, y así comen el pan elaborado con el sudor de la frente de otros.

4. El lugar del paraíso terrenal, aunque no sirva al hombre para hacer uso de él, le sirve de enseñanza, al saber que fue privado de tal lugar por el pecado, y mediante las cosas que hay en él aprende lo que puede haber en el paraíso celestial, cuya entrada es preparada al hombre por Cristo.

5. Sin prejuzgar de los misterios de carácter espiritual, parece que ese lugar era inaccesible sobre todo por el ardor del sol en los lugares intermedios, dada la cercanía de éste. Ello se simboliza por la espada de fuego, que esgira para producir tal intensidad de calor. Y puesto que el movimiento de las criaturas está regido por los ángeles, como dice San Agustín en III De Trin. , se añade a dicha espada un querubín, que vigilara el camino hacia el árbol de la vida. Por eso dice San Agustín en XI Super Gen. ad litt. : Hay que creer que esto se hizo por medio de las potestades celestes también en el paraíso visible, para que ejercieran una guardia permanente en orden a defender el paraíso con espadas de fuego.

6. Aunque el hombre hubiera comido del árbol de la vida después del pecado, no habría recuperado la inmortalidad; pero podría haber prolongado más su vida con aquel alimento. Por eso, en la expresión viva eternamente hay que entender eterno como duradero. Pero no convenía al hombre estar más tiempo en la miseria de esta vida.

7. Como afirma San Agustín en XI Super Gen. ad litt. , las palabras de Dios significan no tanto un insulto contra los primeros padres como un toque de alerta contra nuestra soberbia, para que nos demos cuenta de que Adán no sólo no consiguió lo que buscaba, sino que perdió lo que poseía.

8. El vestido es necesario al hombre para la vida presente por dos motivos. Primeramente, para defenderse de los agentes externos, como son el calor y el frío. En segundo lugar, para cubrir la torpeza de los miembros en los que se manifiesta principalmente la rebelión de la carne contra el espíritu. Estos dos elementos no existían en el estado primitivo. En él, el cuerpo humano no podría sufrir lesión de ningún agente externo, como dijimos en la Primera Parte (q.97 a.2), ni tampoco había en el cuerpo humano ninguna torpeza corporal que le produjera rubor. Por eso se dice en Gén 2,25: Estaban desnudos Adán y su mujer y no sentían pudor.

En cuanto a la necesidad de alimento, es de otra naturaleza, porque éste es necesario para conservar el calor natural y para favorecer el aumento del cuerpo.

9. Como dice San Agustín en XI Super Gen. ad litt. , no parece creíble que los primeros padres fueran creados con los ojos cerrados, sobre todo teniendo en cuenta que de la mujer se dice que vio el árbol, que parecía bello y bueno para comer. Por eso se abrieron los ojos de ambos para intuir y pensar sobre algo que no habían advertido antes, es decir, para sentir la mutua concupiscencia, que antes no habían experimentado.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 164

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 165

Cuestión 165. La tentación de los primeros padres

Corresponde ahora tratar de la tentación de los primeros padres. Sobre ello se plantean dos problemas:

1. ¿Fue conveniente que el hombre fuera tentado por el diablo?
2. ¿Cuál fue el modo y orden de dicha tentación?

Artículo 1

¿Fue conveniente que el hombre fuera tentado por el diablo?

Objeciones por las que parece que no fue conveniente que el hombre fuera tentado por el diablo.

1. La misma pena final se aplica al pecado de los ángeles y del hombre, según se dice en Mt 25,4: Id, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles. Pero el primer pecado de los ángeles no fue causado por ninguna tentación externa. Luego tampoco fue conveniente que ninguna tentación exterior precediera al pecado del hombre.

2. Dios, que conoce el futuro, sabía que el hombre, ante la tentación, caería en pecado, y así sabía perfectamente que no convenía al hombre el ser tentado. Luego parece que no fue conveniente que permitiera el que el hombre fuera tentado.

3. el estar sometido al ataque ajeno parece un castigo, así como, por el contrario, parece un premio el quedar libre de ese ataque, según lo que se dice en Prov 16,7: Cuando agradan al Señor los caminos del hombre, hasta convierte a sus enemigos en amigos. Pero la pena no debe ser anterior a la culpa. Por tanto, fue conveniente que el hombre fuera tentado antes del pecado.

Contra esto: está lo que se dice en Eclo 34,9: ¿Qué sabe el que no es tentado?

Respondo: La divina Providencia dispone todo suavemente, como se dice en Sab 8,1. Es decir, su providencia da a todos lo que les es necesario conforme a su naturaleza, puesto que, como dice Dionisio en De Div. Nom. c.4 , no es providencia corromper la naturaleza, sino salvarla. Ahora bien: es algo inherente a la condición de la naturaleza humana el poder ser ayudada u obstaculizada por las otras criaturas. De ahí que fuera conveniente que Dios permitiera que el hombre en estado de inocencia fuera tentado por los ángeles malos y ayudado por los buenos. Pero un favor especial de la gracia le había concedido el que ninguna criatura ajena a él pudiera hacerle daño contra su voluntad, mediante la cual también podía resistir la tentación del demonio.

A las objeciones:

1. Por encima de la naturaleza humana existe otra naturaleza en la que puede hallarse el mal de la culpa, no por encima de la naturaleza angélica. Y el tentar induciendo al mal sólo es propio de alguien ya manchado por la culpa. Por eso fue conveniente que el hombre fuera tentado por un ángel malo para que pecara, del mismo modo que, también en el orden natural, los ángeles buenos ayudan al hombre en la perfección. Ahora bien: los ángeles pudieron ser promovidos por su superior, Dios, en el bien, pero no ser inducidos al mal, ya que, como se dice en Jds 1,13, Dios no intenta el mal.

2. Del mismo modo que Dios sabía que el hombre, por la tentación, caería en pecado, también sabía que podía resistir al tentador mediante su libre albedrío. Pero la condición de su naturaleza requería que se le dejara a su voluntad, según lo que leemos en Eclo 15,14: Dios dejó al hombre sometido a su propio albedrío. Por eso dice San Agustín en XI Super Gen. ad litt. : No me parecería que el

hombre hubiera de ser digno de gran alabanza si pudiera vivir bien porque nadie le inducía a vivir mal, dado que podía, por su naturaleza y su voluntad, resistir al que le tentaba.

3. El ataque al que no se puede resistir puede considerarse como un castigo. Pero el hombre, en el estado de inocencia, podía resistir fácilmente a la tentación. Por eso el ataque del tentador no fue un castigo.

Artículo 2

¿Fue conveniente el modo y el orden en que tuvo lugar la tentación?

Objeciones por las que parece que no fue conveniente el modo y orden de la primera tentación.

1. Así como, en el orden de la naturaleza, el ángel era superior al hombre, también éste era superior a la mujer. Pero el pecado vino desde el ángel al hombre. Por consiguiente, también debió pasar del hombre a la mujer, es decir, debió ser tentada la mujer por el hombre y no al revés.

2. la tentación de los primeros padres fue una sugestión. Pero el diablo puede sugerir al hombre sin necesidad de recurrir a una criatura sensible externa. Dado, pues, que los primeros padres estaban dotados de una mente espiritual y eran menos accesibles a lo sensible que a lo espiritual, habría sido preferible que la tentación fuera sólo espiritual y no externa.

3. no se puede sugerir propiamente una cosa mala si no aparece como buena bajo algún aspecto. Ahora bien: muchos otros animales tienen más apariencia de bien que la serpiente. Luego no fue acertado el que el hombre fuera tentado por una serpiente.

4. Y además: la serpiente es un animal irracional. Pero un animal irracional no tiene sabiduría ni locución ni le compete una pena. Luego se dice impropriamente que la serpiente era más astuta que todos los animales (Gén 3,1), o la más prudente de todos los animales, según otra traducción. También es impropio que hablara a la mujer y que fuera castigada.

Contra esto: está el hecho de que lo primero en cualquier género debe ser proporcionado a aquellos que lo siguen en ese mismo género. Pero en todo pecado se encuentra un orden de primera tentación, en cuanto que el deseo de pecado aparece antes en la sensualidad, representada por la serpiente: el deleite de la razón inferior, representada por la mujer, y el consentimiento en el pecado en la razón superior, representada por el hombre, como dice San Agustín en XII De Trin. .

Respondo: El hombre está compuesto de una doble naturaleza, intelectual y sensitiva. Por eso el diablo le incitó al pecado de dos modos. Primeramente contra el entendimiento, prometiendo la semejanza con Dios mediante la adquisición de la ciencia, cosa que el hombre desea. En segundo lugar, contra los sentidos, y así hizo uso de las cosas más afines al hombre: en parte, en la misma especie, tentando al hombre por medio de la mujer; en parte, en el mismo género, tentando a la mujer por medio de la serpiente, y en parte, por el género próximo, proponiendo la manzana del árbol prohibido para que la comieran.

A las objeciones:

1. En el acto de la tentación el diablo actuaba como agente principal, pero la mujer figuraba como instrumento de tentación para hacer caer al hombre. Puesto que ella era más débil que el varón, podía ser seducida más fácilmente. Y, por su unión al varón, era el mejor instrumento para hacerle caer. Pero no son iguales el agente principal y el instrumento: el primero es más importante.

2. La sugestión del diablo al hombre demuestra que el diablo posee sobre el hombre un poder mayor que una sugerencia exterior, porque, mediante la sugerencia interior, el diablo cambia, por lo menos, la imaginación del hombre, mientras que la sugestión externa sólo cambia en la criatura en su aspecto exterior. Pero el diablo no tenía sobre el hombre ningún poder en orden al pecado. Por eso no pudo tentarlo mediante una sugestión interior, sino sólo mediante la exterior.

3. Como dice San Agustín en XI Super Gen. ad litt. , no debemos pensar que el diablo escogió a la serpiente para tentar mediante ella, sino que, existiendo en él el deseo de hacer caer, no se le permitió hacerlo mediante ningún otro animal.

4. Como dice San Agustín en XI Super Gen. ad litt., se dice que la serpiente es astuta, o prudente, por la astucia del diablo que preparaba el engaño en ella, del mismo modo que decimos que es prudente o astuta la lengua que el prudente o el astuto usan para persuadir a hacer algo con prudencia o con astucia . Tampoco la serpiente entendía los sonidos que salían de su boca hacia la mujer, ni que su alma se convirtiera en racional. A veces, ni los hombres, cuya naturaleza es racional, saben lo que dicen cuando el demonio habla en ellos. Por eso, la serpiente habló al hombre del mismo modo que el asno en la que iba sentado Balaán habló al hombre, con la única diferencia consistente en que en aquel caso era obra del diablo, mientras que en éste fue de un ángel. Por tanto, no fue preguntada la serpiente por qué había hecho aquello, puesto que no lo había hecho por sí misma, sino el diablo en ella, el cual ya había sido destinado al fuego eterno por su pecado. Y lo que se dice a la serpiente se refiere al que se valió de ella para actuar .

Y como dice San Agustín en su obra Super Gen. contra Manichaeos , ahora se nos habla de su pena, es decir, de la del diablo, de la cual debemos guardarnos; no de la que queda reservada al juicio final. En efecto, con las palabras (Gén 3,14) Maldita eres entre todos los animales y bestias de la tierra se indica que todos los animales son más nobles que ella, no en poder, sino en cuanto a la conservación de su naturaleza, puesto que los animales no han perdido la gloria del cielo, la cual nunca poseyeron, sino que viven en la naturaleza en la que fueron creados. Se le dice también: Te arrastrarás sobre tu pecho y tu vientre, según otra versión. Bajo la palabra pecho se indica la soberbia, y con la palabra vientre se expresa el deseo carnal, porque esta parte es la más blanda del cuerpo, y mediante esos elementos va caminando hacia aquellos a los que desea seducir. Con las palabras comerás tierra todos los días de tu vida (Gén 3,14) pueden significarse dos cosas. O los pecadores engañados por los placeres que ella presenta, o la curiosidad, pues quien come tierra penetra en lugares profundos y tenebrosos . Al decir que pondrá enemistades entre ella y la mujer, da a entender que no podemos ser tratados por el diablo sino mediante aquella parte animal de la que es símbolo la mujer. La obra del diablo es la sugestión perversa; la de la mujer, el fruto de las buenas obras que resisten a tal sugestión. Por eso la serpiente observa la planta de la mujer, a fin de que, cuando obre ilícitamente, el deleite se apodere de ella. Y la mujer espía, también, la cabeza del animal, para rechazar todo conato de sugestión maligna .

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 165

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 166

Cuestión 166. La studiosidad

Viene a continuación el tema de la studiosidad y el de la curiosidad, opuesta a ella (q.167).

Acerca de la studiosidad se plantean dos preguntas:

1. ¿Cuál es la materia de la studiosidad?
2. ¿Es parte de la templanza?

Artículo 1

¿Es el conocimiento la materia propia de la studiosidad?

Objeciones por las que parece que la materia de la studiosidad no es propiamente el conocimiento.

1. Llamamos studioso al que pone afán en algo. Pero en todas las materias debe el hombre afanarse para hacer rectamente lo que debe hacer. Luego no parece que el conocimiento sea materia especial de la studiosidad.

2. la studiosidad se opone a la curiosidad. Pero la curiosidad, que se deriva de cuidado, puede tener por objeto también el adorno del vestido y otras materias relativas al cuerpo, por lo que dice el Apóstol en Rom 13,4: No tengamos especial cuidado de la carne. Luego la studiosidad no se refiere sólo al conocimiento.

3. leemos en Jer 6,13: Todos, desde el más pequeño al mayor, se aplican con studiosidad a la avaricia. Pero la avaricia se preocupa más de la posesión de riqueza, como dijimos antes (q.118 a.2). Luego la studiosidad, que se deriva de estudio, no tiene por objeto propio el conocimiento.

Contra esto: está lo que se dice en Prov 27,11: Dedícate con studiosidad, hijo mío, a la sabiduría, y compláceme, para que puedas responder a quien me moteja. Luego el objeto de la studiosidad es el conocimiento.

Respondo: El estudio lleva consigo, principalmente, una aplicación intensa de la mente a algún objeto. Ahora bien: la mente no se aplica a una cosa sin conocerla. Luego la mente considera primero el conocimiento y, de un modo secundario, se aplica a las materias a las cuales se dirige el hombre mediante el conocimiento. Por eso el estudio requiere, en primer lugar, conocimiento y, posteriormente, todo lo demás que necesitamos para obrar bajo la dirección del conocimiento. Pero las virtudes toman como objeto propio la materia sobre la que tratan de un modo principal: la fortaleza, los peligros de muerte; la templanza, los deleites del tacto. Por eso la studiosidad tiene por objeto propio el conocimiento.

A las objeciones:

1. En cualquier materia se requiere un conocimiento previo y recto para obrar bien. Por eso la studiosidad tiene por objeto principal el conocimiento, cualquiera que sea la materia a la que se aplica.

2. El afecto humano arrastra a la mente hacia la consecución de aquello hacia lo cual se siente atraída, según se dice en Mt 6,2: Donde está tu tesoro, está también tu corazón. Y puesto que el hombre se siente atraído de manera especial hacia aquello que halaga a la carne, es natural que su pensamiento se dirija principalmente a esto, es decir, que busque el modo de dar gusto a su carne por cualquier medio. Por eso la curiosidad tiene por objeto principal la carne desde el punto de vista del conocimiento.

3. La avaricia desea siempre conseguir un lucro, para lo cual es sumamente necesario un conocimiento especial de las cosas materiales. Por eso el estudio tiene por objeto lo concerniente a la avaricia.

Artículo 2

¿Es la estudiosidad parte de la templanza?

Objeciones por las que parece que la estudiosidad no es parte de la templanza.

1. Llamamos estudiosos a los nombres que practican la estudiosidad. Pero, de un modo general, a todo hombre virtuoso se le llama estudioso, como dice el Filósofo, que usa en este sentido el término estudioso. Luego la estudiosidad es una virtud general, y no una parte de la templanza.

2. la estudiosidad pertenece al conocimiento, como vimos antes (a.1). Pero el conocimiento no es objeto de las virtudes morales, que residen en la potencia apetitiva del alma, sino de las intelectuales, que residen en la parte cognoscitiva. Así, la solicitud es un acto de la prudencia, como ya dijimos (q.47 a.9). Luego la estudiosidad no es parte de la templanza.

3. la virtud que se señala como parte de una virtud principal se asemeja a ella en el modo. Pero la estudiosidad no se asemeja a la templanza en el modo, ya que el nombre de templanza responde a un freno, por lo cual se opone más bien al vicio por exceso. Por el contrario, el nombre de estudiosidad se toma de la aplicación del alma a algo, por lo cual parece oponerse más al vicio por defecto, es decir, a la negligencia, que al vicio por exceso, que es la curiosidad. Debido a esta semejanza dice San Isidoro, en sus Etimologías, que estudioso equivale a curioso en el estudio. Luego la curiosidad no es parte de la templanza.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín, quien dice en De Moribus Eccles. : Se nos prohíbe ser curiosos, lo cual exige gran dosis de templanza. Pero la curiosidad se reprime por medio de una estudiosidad moderada. Por consiguiente, la estudiosidad es una parte de la templanza.

Respondo: Como observamos antes (q.141 a.3, 4 y 5), es propio de la templanza el moderar el movimiento del apetito, para que no tienda de una manera exagerada hacia aquello que se desea naturalmente. Ahora bien: de la misma manera que el hombre, por su naturaleza corporal, desea los deleites del alimento y del placer venéreo, así desea, según su naturaleza espiritual, conocer algo. De ahí que diga el Filósofo, en I Metaphys., que todos los hombres, por naturaleza, desean saber. Ahora bien: la moderación de este apetito es propia de la estudiosidad. Por ello es natural que sea parte potencial de la templanza, como virtud secundaria y adjunta a una virtud principal. También queda comprendida bajo la modestia, por lo que antes dijimos (q.160 a.2).

A las objeciones:

1. La prudencia es una virtud que perfecciona a todas las virtudes morales, tal como se dice en V Ethic. . Luego en la medida en que el conocimiento de la prudencia se extiende a todas las virtudes, en esa misma medida la estudiosidad, que se ocupa propiamente del conocimiento, alcanza a todas las virtudes.

2. El acto de la facultad cognoscitiva es imperado por la potencia apetitiva, que mueve todas las potencias, como dijimos antes (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1). Por tanto, podemos distinguir un doble bien en el conocimiento. Uno en cuanto al acto mismo de conocer. En ese caso, el bien pertenece a las virtudes intelectuales y consiste en que el hombre posea una voluntad recta para aplicar la potencia cognoscitiva, de un modo o de otro, a un objeto o a otro. Esto es propio de la virtud de la estudiosidad, la cual, por consiguiente, forma parte de las virtudes morales.

3. Como observa el Filósofo en II Ethic., para que el hombre sea virtuoso debe guardarse de todo aquello a lo cual la naturaleza inclina preferentemente.

Por eso, supuesto que la naturaleza inclina preferentemente a temer los peligros de muerte y a seguir los deleites de la carne, el mayor mérito de la fortaleza está en resistir a estos peligros con firmeza, y el de la templanza está en refrenar en contra de los deleites de la carne. Pero en cuanto al conocimiento, hay en el hombre una inclinación opuesta. Por parte del alma, el hombre se inclina a desear conocer las cosas, y por eso le conviene refrenar este apetito, para no desear ese conocimiento de un modo inmoderado. Pero por parte de su naturaleza corpórea, el hombre tiende a evitar el trabajo de buscar la ciencia. Por tanto, en lo que se refiere a lo primero, la estudiosidad consiste en un freno, y en este sentido es parte de la templanza. Pero, respecto de lo segundo, el mérito de esta virtud consiste en estimular con vehemencia a participar de la ciencia de las cosas, y esto es lo que le da nombre, ya que el deseo de conocer se refiere, esencialmente, al conocimiento, al cual se ordena la estudiosidad. Pero el trabajo en aprender es un cierto obstáculo para el conocimiento, por lo cual viene a ser objeto accidental de esta virtud, en cuanto que quita los obstáculos.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 166

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 167

Cuestión 167. La curiosidad

Pasamos ahora a tratar de la curiosidad .

Sobre ella se plantean dos preguntas:

1. ¿Puede consistir la curiosidad en el conocimiento intelectual?
2. ¿Reside la curiosidad en el conocimiento sensitivo?

Artículo 1

¿Puede la curiosidad ocuparse del conocimiento intelectual?

Objeciones por las que parece que la curiosidad no puede tratar del conocimiento intelectual.

1. Según el Filósofo, en II Ethic. , en cosas que son esencialmente buenas o malas no podemos distinguir medios y extremos. Pero el conocimiento intelectual es bueno en sí mismo, porque la perfección del hombre parece que consiste en que su inteligencia pase de la potencia al acto, lo cual se da en el conocimiento de la verdad. Dionisio dice también que el bien del alma humana está en la razón, cuya perfección consiste en el conocimiento de la verdad. Luego el vicio de la curiosidad no puede tener por materia propia el conocimiento intelectual.

2. aquello por lo que el hombre se asemeja a Dios y procede de El no puede ser malo. Ahora bien: cualquier grado de conocimiento viene de Dios, según se dice en Eclo 1,1: Toda sabiduría viene de Dios. Y en Sab 7,17 se dice: El nos da la denda verdadera de las cosas, y el conocer la constitución del universo y la fuerza de los elementos... También el conocer la verdad hace al hombre semejante a Dios, porque todas las cosas son desnudas y manifiestas a sus ojos, como se dice en Heb 4,13. Y también en 1 Re 2,3 se dice que Dios es el Señor de la ciencia. Por tanto, cualquiera que sea el grado de conocimiento de la verdad, no es malo, sino bueno. Pero el deseo del bien no es vicioso. Luego el vicio de la curiosidad no puede tener por objeto el conocimiento intelectual.

3. si el vicio de la curiosidad pudiera tener por materia algún conocimiento intelectual, éste sería, principalmente, las ciencias filosóficas. Pero no parece que un vicioso se ocupe de ellas, pues dice San Jerónimo al comentar Dan 1,8 : Si quienes se negaron a tomar del vino y de los manjares de la mesa del rey por temor a mancillarse hubieran creído que habían pecado en estudiar la sabiduría y ciencia de los hombres de Babilonia, jamás hubieran consentido en estudiarla. Y San Agustín dice, en el II De Doct. Chríst. , que, si algo de verdad hay en su filosofía, debemos reclamarla como se reclama a un injusto poseedor. Luego la curiosidad viciosa no puede ocuparse del conocimiento intelectual.

Contra esto: está lo que dice San Jerónimo : ¿No os parece que el dialéctico, al que su arte tortura día y noche, y el físico, que levanta sus ojos deseoso de penetrar los cielos, están llenos de pensamientos vanos y de oscuridad mental? Pero los pensamientos vanos y la oscuridad mental son viciosos. Luego la curiosidad viciosa puede tener por objeto las ciencias intelectuales.

Respondo: Como ya expusimos antes (q.166 a.2 ad 2), la estudiosidad no dice una relación directa con el conocimiento, sino con el apetito y el interés por adquirirlo. En efecto, debemos pensar de distinta manera sobre el mismo conocimiento de la verdad y sobre el deseo y el interés en conocerla. El conocimiento de la verdad es esencialmente bueno, pero puede ser accidentalmente malo por razón de algo que se siga de él, bien porque alguno se ensoberbece del conocimiento de la verdad, según lo que se dice en 1 Cor 8,1: la ciencia hincha, o bien porque el hombre usa la verdad para pecar.

En cuanto al deseo o interés por conocer la verdad, puede ser recto o perverso. En primer lugar, puede haber quien al deseo de conocer la verdad ve algún aspecto malo, como sería el caso del que se aplicara al conocimiento de la verdad para luego ensoberbecerse. Es lo que dice San Agustín en su libro *De Moribus Eccles.* : Hay quienes, abandonando la virtud y sin saber quién es Dios y cuán grande es la majestad de la naturaleza inmutable, creen que hacen algo grande cuando estudian esta masa universal de materia que llamamos mundo. De esto les nace una soberbia tan grande que les hace creer que viven en el mismo cielo, sobre el cual discuten con frecuencia. De igual manera, aquellos que tienen interés en aprender algo para pecar poseen un interés vicioso, según nos muestra Jer 9,5: Enseñaron a su lengua a decir mentiras y se preocuparon de trabajar para obrar con iniquidad.

Puede haber vicio también en el mismo desorden del apetito y deseo de aprender la verdad. Esto puede darse de cuatro modos. En primer lugar, en cuanto que por el estudio menos útil se retraen del estudio que les es necesario. A eso alude San Jerónimo cuando escribe : Vemos que los sacerdotes, dejando a los evangelistas y los profetas, leen comedias y cantan palabras amatorias de los versos bucólicos. En segundo lugar, en cuanto que uno se afana por aprender de quien no debe: los que preguntan a los demonios algunas cosas futuras, lo cual es curiosidad supersticiosa. De ellos dice San Agustín en *De Vera Relig.* : No sé si los filósofos viven privados de la fe por el vicio de la curiosidad en consultar a los demonios. En tercer lugar, deseando conocer la verdad sobre las criaturas sin ordenarlo a su debido fin, es decir, al conocimiento de Dios. Por eso dice San Agustín, en *De Vera Relig.* , que, al considerar las criaturas, no debemos poner una curiosidad vana y perecedera, sino que debemos utilizarlas como medios para elevarnos al conocimiento de las cosas inmortales. En cuarto lugar, aplicándose al conocimiento de la verdad por encima de la capacidad de nuestro ingenio, lo cual da lugar a que los hombres caigan fácilmente en errores. Por eso leemos en Eclo 3,22: Atente a lo que está a tu alcance y no te inquietes por lo que no puedes conocer. Y sigue poco después (v.26): A muchos extravió su temeridad, y la presunción pervirtió su pensamiento.

A las objeciones:

1. El bien del hombre consiste en conocer la verdad. Pero el sumo bien del hombre no consiste en conocer cualquier verdad, como dice el Filósofo en *X Ethic.* . Puede, por ello, existir vicio en el conocimiento de algunas cosas verdaderas, en cuanto que tal deseo no se ordena debidamente al conocimiento de la suprema verdad, en el cual consiste la suprema felicidad.

2. La objeción demuestra que el conocimiento de la verdad es en sí mismo bueno, pero no se excluye el que se pueda abusar de este conocimiento usándolo para el mal, o desear desordenadamente el conocimiento de la verdad, porque es preciso también que el deseo del bien esté debidamente regulado.

3. El estudio de la filosofía es bueno y loable en sí mismo, debido a la verdad que los filósofos encontraron mediante la revelación divina, como se nos dice en Rom 1,19. Pero, dado que algunos filósofos la usan para impugnar la fe, dice el Apóstol en Col 2,8: Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas, en los elementos del mundo y no en Cristo. Y Dionisio habla, en su Carta a Policarpo , de que algunos filósofos usan las cosas divinas para tratar de destruir la veneración que les debemos.

Artículo 2

¿Es el conocimiento sensitivo el objeto de la curiosidad?

Objeciones por las que parece que el conocimiento sensitivo no es el objeto de la curiosidad.

1. Así como algunas cosas se conocen por el sentido de la vista, otras se conocen por el del tacto y el del gusto. Pero no se asignan al vicio de la curiosidad las cosas objeto del tacto ni del gusto, sino más bien al vicio de la lujuria o al de la gula. Luego parece que tampoco los objetos conocidos por la vista son objeto del vicio de la curiosidad.

2. parece que la curiosidad consiste en la asistencia a juegos. Por eso dice San Agustín, en VI Confess. , que, en cierta ocasión en que había lucha, cuando la multitud se unió en un clamor impresionante, la curiosidad hizo a Alipio abrir los ojos. Pero no parece que el asistir a los juegos sea algo vicioso, porque tal asistencia se hace deleitable por la representación, en la cual el hombre se deleita naturalmente, como dice el Filósofo en su Poética . Luego no parece que la curiosidad tenga por objeto el conocimiento de lo sensible.

3. Parece que es propio de la curiosidad el investigar los actos del prójimo, como dice Beda. Pero no parece que esto sea vicioso, ya que, como se dice en Eclo 7,12: Tenga cada cual cuidado de su prójimo. Luego la curiosidad se ocupa de conocer estas singularidades sensibles.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en De Vera Relig. : La concupiscencia de la vista hace curiosos a los hombres. Y, como dice Beda , la concupiscencia de la vista se da no sólo en el aprendizaje de artes mágicas, sino también en la asistencia a espectáculos, en averiguar y fustigar los vicios ajenos, que son objetos particulares sensibles. Siendo, pues, la concupiscencia de los ojos un vicio, al igual que la soberbia de la vida y la concupiscencia de la carne, de las cuales se distingue según 1 Jn 2,16, parece que el vicio de la curiosidad tiene por materia el conocimiento de lo sensible.

Respondo: El conocimiento sensible se ordena a un doble fin. En primer lugar, tanto en el hombre como en los demás animales, se ordena al sustento del cuerpo, puesto que, por medio de él, tanto el hombre como los demás animales evitan lo nocivo y buscan lo que es necesario para sustentar el cuerpo. En segundo lugar se ordena, especialmente en el hombre, al conocimiento intelectual, sea especulativo o práctico. Luego el poner empeño en el conocimiento de lo sensible puede ser vicioso por doble capítulo. En primer lugar, en cuanto que el conocimiento sensitivo no se ordena hacia algo útil, sino que, más bien, aparta al hombre de alguna consideración útil. Sobre ello dice San Agustín, en X Confess. : Yo no voy al circo para ver a un perro correr detrás de una liebre; pero, si me encuentro con ese espectáculo en el campo, me hace salir de mis pensamientos más profundos, a no ser que tú, Dios mío, conociendo mi debilidad, me sostengas. En segundo lugar, si el conocimiento sensitivo se ordena a algo malo, como el ver a una mujer para desearla o el interesarse por la vida de los demás para denigrarlos.

Pero el dedicarse al conocimiento de lo sensible por necesidad de sustentar la naturaleza, o por afán de comprender la verdad, es una studiosidad virtuosa acerca del conocimiento sensible.

A las objeciones:

1. Tanto la lujuria como la gula tienen como materia deleites de cosas tangibles. Pero el deleite del conocimiento de todos los objetos sensibles es materia de curiosidad, y se llama concupiscencia de los ojos, porque éstos son los más importantes en el conocimiento sensitivo, por lo cual se dice que todas las

cosas sensibles se ven, como dice San Agustín en X Confess. . Y como añade también San Agustín en el mismo pasaje, distinguir si nuestros sentidos obran a impulsos de la voluptuosidad o de la curiosidad, no es difícil. La voluptuosidad busca objetos hermosos, suaves, sonoros, sabrosos, blandos; la curiosidad, por el contrario, busca incluso objetos contrarios a los que acabamos de describir, no por sufrir la molestia que expresan, sino por el placer de experimentarla o conocerla.

2. El presenciar espectáculos viciosos se hace vicioso en cuanto que el hombre se vuelve propenso a los vicios de la lascivia o de la crueldad al ver lo que se representa. San Juan Crisóstomo dice que tales representaciones hacen a los hombres adúlteros y desvergonzados.

3. El ver los hechos de los demás con buen espíritu, o para la utilidad propia, es decir, para que las buenas obras del prójimo nos animen a ser mejores, o incluso para utilidad de ellos, en cuanto que puede corregirse lo que haya de vicioso en ellas según las reglas de la caridad y guardando el orden debido, es loable, según se dice en Heb 10,24: Miraos mutuamente como modelos que copiar. Pero mirar los hechos del prójimo para menospreciarlo o difamarlo, o para inquietarle inútilmente, es vicioso. Por eso se dice en Prov 24,15: No estés acechando ni busques iniquidad en casa del justo, ni molestes su reposo.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 167

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 168

Cuestión 168. La modestia en cuanto que se ocupa de los movimientos externos del cuerpo

Corresponde ahora tratar de la modestia en cuanto que se ocupa de los movimientos externos del cuerpo.

Sobre esto se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Puede haber en los movimientos del cuerpo, hechos con seriedad, virtud o vicio?
2. ¿Puede haber alguna virtud que se ocupe del juego?
3. ¿Qué pecado existe en el exceso de juego?
4. ¿Qué pecado existe en la carencia de juego?

Artículo 1

¿Existe alguna virtud en los movimientos del cuerpo?

Objeciones por las que parece no hay virtud ninguna en los movimientos externos del cuerpo.

1. Toda virtud hace referencia al ornato espiritual del alma, según se dice en el salmo 46,14: Toda la gloria de la hija del rey es interior, que comenta la Glosa : Es decir, en la conciencia. Pero los movimientos del cuerpo no son internos, sino externos. Luego no puede haber una virtud que se ocupe de ellos.

2. las virtudes no existen en nosotros por naturaleza, como dice el Filósofo en II Ethic. . Pero los movimientos corporales están en el hombre por naturaleza, lo cual hace que unos sean rápidos y otros lentos, y lo mismo puede decirse de otras diferencias de los movimientos externos. Luego no hay una virtud que tenga por objeto tales movimientos.

3. todas las virtudes morales tienen por objeto acciones que dicen orden a otro, como la justicia, o pasiones, como son la templanza y la fortaleza. Pero los movimientos corporales no pueden incluirse en ninguno de estos dos grupos: ni dicen orden a otro ni son pasiones. Luego no hay ninguna virtud que se ocupe de ellos.

4. Más todavía: en toda obra virtuosa hay que emplear un cuidado especial, como dijimos antes (q.166 a.1 obj.1; a.2 ad 1). Pero emplear un cuidado especial en la disposición de los movimientos externos es reprochable, pues dice San Ambrosio en I De Offic. : Hay un modo de andar que merece nuestra aprobación; denota autoridad, gravedad y tranquilidad, pero sin afectación. Es un movimiento sencillo y delicado. Parece, pues, que no hay ninguna virtud que se ocupe del orden de los movimientos exteriores.

Contra esto: está el hecho de que el decoro de la honestidad es objeto de virtud. Pero el orden en los movimientos externos pertenece al decoro de la honestidad, pues dice San Ambrosio en I De Offic. : No apruebo en las palabras o gestos nada afectado o lánguido, pero tampoco nada agreste o rústico. Imitemos a la naturaleza, que es ejemplo de disciplina y modelo de honestidad. Luego puede haber una virtud que se ocupe del orden de los movimientos exteriores.

Respondo: Es propio de la virtud moral el ordenar, mediante la razón, las cosas propias del hombre. Ahora bien: es claro que los movimientos externos del hombre pueden ser ordenados mediante la razón, porque los miembros externos se mueven con el imperio de la razón. Por ello, es claro que una virtud moral se ocupa de la ordenación de estos movimientos.

En cuanto a la ordenación de estos movimientos, puede considerarse bajo dos aspectos: según la conveniencia de la persona y según la conveniencia respecto de las personas externas, negocios o lugares. Por eso dice San Ambrosio

en I De Offic. : Respetar la belleza de la vida es conceder a cada sexo y cada persona lo que le conviene, lo cual pertenece al primer orden. En cuanto al segundo, añade : Este es el modo más perfecto que debemos observar en los gestos; éste es el ornato ajustado a todas las acciones.

Por eso Andrónico pone dos virtudes para ocuparse de los movimientos externos: el ornato, que tiene en cuenta la conveniencia de la persona, y que es, por tanto, la ciencia de lo que dice bien en el movimiento y costumbres, y el buen orden, que se ocupa de los diversos negocios y factores concomitantes, y que es, por ello , espíritu de discernimiento, es decir, de distinción, de las acciones.

A las objeciones:

1. Los movimientos externos son signos de la disposición interna, según se dice en Eclo 19,27: El vestido del hombre, su risa, su modo de caminar, nos hablan de su personalidad. Y San Ambrosio dice, en I De Offic. , que el estado de la mente se conoce en la compostura del cuerpo y que el movimiento del cuerpo es una voz del alma.

2. Aunque el hombre, por naturaleza, posee mayor aptitud para unos movimientos que para otros, lo que falta a la naturaleza puede suplirse con el esfuerzo de la razón. Por eso dice San Ambrosio en I De Offic. : La naturaleza modela sus movimientos; si hay algo de defectuoso en ella, lo enmienda la industria humana.

3. Como ya observamos antes (ad 1), los movimientos externos son signos de la disposición interior, que se mira principalmente en las pasiones del alma. Por eso la moderación de los movimientos externos requiere la moderación de las pasiones internas. Y así dice San Ambrosio, en I De Offic. , que de aquí, es decir, de los movimientos externos, juzgamos que el hombre escondido en lo profundo del corazón es ligero, jactancioso, torpe, constante, puro o de madurez racional.

También en los movimientos exteriores se basan los demás para emitir un juicio sobre nosotros, según lo que se dice en Eclo 19,26: Por su aspecto se descubre el hombre y por su semblante el prudente. Por eso la moderación de los movimientos exteriores se ordena, de algún modo, a los otros, según lo que dice San Agustín en la Regla : Procurad que en vuestros movimientos no ofendáis a nadie, sino que os comportéis en todo como conviene a los santos.

Por tanto, la moderación de los movimientos exteriores puede reducirse a dos virtudes, de las que el Filósofo habla en IV Ethic. . En efecto, en cuanto que nos ordenamos hacia otros por medio de los actos exteriores, la moderación de los movimientos exteriores pasa a ser objeto de la amistad o afabilidad, que se ocupa de los gozos y tristezas de las palabras o de los hechos en orden a los otros con los que el hombre convive. Pero en cuanto que estos movimientos exteriores son signos de la disposición interior, su moderación pertenece a la virtud de la verdad, por la cual nos mostramos, en las palabras y en las acciones, como somos interiormente.

4. En la composición de los movimientos externos es reprochable el interés de que se valen algunos para fingir en ellos, si no corresponden a la disposición interna. Pero debe mostrarse para que, si hay en ellos algo desordenado, se corrija. A este propósito dice San Ambrosio en I De Offic. : Que falte el arte, pero que no falte la corrección.

Artículo 2

¿Puede existir alguna virtud que se ocupe del juego?

Objeciones por las que parece que no puede existir ninguna virtud en el

juego.

1. Dice San Ambrosio en I De Offic. : El Señor dice: Ay de vosotros que reís, porque lloraréis. Creo que hay que prescindir no sólo de los excesos, sino de todos los juegos. Pero no puede realizarse virtuosamente aquello que hay que abandonar. Por tanto, no puede haber ninguna virtud que se ocupe del juego.

2. La virtud es algo mediante lo cual Dios obra en nosotros sin nosotros, según dijimos antes (1-2 q.55 a.4). Pero San Juan Crisóstomo dice : El juego no lo da Dios, sino el diablo: Oye lo que hicieron los que jugaban: se sentó el pueblo para comer y beber y se levantó para jugar. Luego no puede haber una virtud que se ocupe del juego.

3. dice el Filósofo en X Ethic. : Las operaciones del juego no se ordenan a ningún otro fin. Ahora bien: para que exista virtud es preciso que se obre por un fin, como dice el Filósofo en II Ethic. . Luego no puede existir ninguna virtud que se ocupe del juego.

Contra esto: está la autoridad de San Agustín, quien dice en II Musicae : Quiero que seas indulgente contigo mismo, porque conviene que el sabio relaje de vez en vez el rigor de su aplicación a las cosas que debe hacer. Ahora bien: esta relajación del ánimo respecto de las cosas que deben hacerse se realiza mediante palabras y acciones de recreo. Luego conviene que el sabio y el virtuoso recurran a ellas alguna vez. El Filósofo , por su parte, pone una virtud que se ocupa de los juegos, que él llama eutrapelia y que nosotros podemos llamar alegría.

Respondo: De igual modo que el hombre necesita del descanso corporal para reconfortar el cuerpo, que no puede trabajar incesantemente porque su capacidad es finita y limitada a ciertos trabajos, eso pasa también en el alma, cuya capacidad es también limitada y determinada a ciertas operaciones. Por eso, cuando ejerce algunas operaciones por encima de su capacidad, se fatiga, sobre todo porque en las operaciones del alma trabaja también el cuerpo, ya que el alma, incluso la intelectual, hace uso de fuerzas que operan por medio de órganos del cuerpo. Por otra parte, los bienes sensibles son connaturales al hombre. Por ello, cuando el alma se eleva sobre lo sensible mediante obras de la razón, aparece un cansancio en el alma, bien sea porque el hombre practica obras de la razón práctica o bien de la especulativa. En ambos casos sufre un cansancio del alma, tanto mayor cuanto mayor es el esfuerzo con el que se aplica a las obras de la razón. Y del mismo modo que el cansancio corporal desaparece por medio del descanso corporal, también la agilidad espiritual se restaura mediante el reposo espiritual. Ahora bien: el descanso del alma es deleite, como ya dijimos (1-2 q.25 a.2; q.31 a.1 ad 2). Por eso es conveniente proporcionar un remedio contra el cansancio del alma mediante algún deleite, procurando un relajamiento en la tensión del espíritu. Así leemos, en las Colaciones de los Padres , que el evangelista San Juan, cuando algunos se escandalizaron al encontrarlo jugando con sus discípulos, mandó a uno de ellos, que tenía un arco, que tensara una flecha. Después de haberlo hecho muchas veces, le preguntó si podía hacerlo ininterrumpidamente, a lo que el otro respondió que, si lo hiciera así, se rompería el arco. San Juan hizo notar, entonces, que se rompería también el alma humana si se mantuviera siempre en la misma tensión.

Estos dichos o hechos, en los que no se busca sino el deleite del alma, se llaman diversiones o juegos. Por eso es necesario hacer uso de ellos de cuando en cuando para dar algo de descanso al alma. Esto es lo que dice el Filósofo en IV Ethic. : En la conservación de esta vida se necesita descansar mediante el juego.

Hay que hacer uso de él, por tanto.

En cuanto a los juegos, hay que evitar tres cosas. La primera y principal, que este deleite se busque en obras o palabras torpes o nocivas. Al respecto dice Cicerón, en I De Offic. , que hay juegos que son groseros, insolentes, disolutos y obscenos. En segundo lugar, hay que evitar que la gravedad del espíritu se pierda totalmente. Por eso dice San Ambrosio en I De Offic. : Cuidémonos de que, aligerando el peso del espíritu, no vayamos a perder la armonía formada por el concierto de las buenas obras. Y también Cicerón dice a este respecto, en I De Offic. , que así como no permitimos a los niños cualquier clase de juegos, sino sólo una recreación honesta, procuremos también que en nuestro juego haya una chispa de ingenio. En tercer lugar hay que procurar, como en todos los demás actos humanos, que el juego se acomode a la dignidad de la persona y al tiempo, es decir, que sea digno del tiempo y del hombre, como dice Cicerón en el mismo pasaje.

Todo esto se ordena mediante las reglas de la razón. Ahora bien: el hábito que obra según la razón es la virtud moral. Por consiguiente, puede existir una virtud que se ocupe de los juegos, virtud a la que el Filósofo llama eutrapelia. Al que la practica lo llamamos eutrapélico, derivado de buen cambio, porque convierte dichos o hechos en motivo de recreo. Y en cuanto que esta virtud hace que el hombre se refrene de la falta de moderación en el juego, pertenece a la modestia.

A las objeciones:

1. Como expusimos antes (In corp.), los actos jocosos deben ser proporcionados a las personas y a la materia. Cicerón dice a este respecto, en I Rhet. , que, cuando los oyentes están cansados, no es inútil que el orador empiece con algo nuevo incluso ridículo, a no ser que la seriedad del tema no aconseje la broma, como sucede con la doctrina sagrada, que trata de temas sumamente serios, como se nos recuerda en Prov 8,6: Oíd, que voy a hablar de cosas grandes. San Ambrosio no excluye la broma, de un modo general, de la conversación humana, sino de la doctrina sagrada. Por eso dice antes : Aunque los juegos son, a veces, honestos e inofensivos, sin embargo desdican de la norma eclesiástica: si no los encontramos en las Santas Escrituras, ¿cómo pretendemos introducirlos?

2. Debemos interpretar las palabras de San Juan Crisóstomo como referidas a los que usan el juego de un modo desordenado, sobre todo aquellos que buscan en él el deleite, como se dice de algunos en Sab 15,2: Creyeron que nuestra vida era un juego. Contra esto dice Cicerón en I De Offic. : La naturaleza no nos ha engendrado de modo que parezca que estamos destinados al juego y a la diversión, sino más bien a la austeridad y a preocupaciones más serias e importantes.

3. Los actos del juego, en sí mismo, no se ordenan a un fin. Pero la expansión que en ellos se da se ordena a una expansión y descanso del alma. Conforme a esto, es lícito hacer uso del juego siempre que se haga con moderación. He aquí las palabras de Cicerón, en I De Offic. , a este respecto: Está permitido el uso del juego y de la broma; pero, como cuando se trata del sueño y de otros descansos, sólo cuando hemos cumplido con nuestras obligaciones graves y serias.

Artículo 3

¿Puede haber pecado en el exceso de juego?

Objeciones por las que parece que no puede haber pecado en el exceso de

juego.

1. No parece que sea pecado aquello que excusa de pecado. Pero el juego lo hace a veces, ya que muchas cosas, si se realizaran en serio, serían pecado, mientras que, hechas en broma, no son pecado en absoluto o son pecado leve. Luego parece que el exceso en el juego no es pecado. ML 32,1116. 20. ARISTÓTELES, II Ethic. lect.7 n.13 (BK 1108a24); 4 lect.8 n.3 (BK 1128a10): S. TH., lect.16. 21. CASIANO, col.24 c.21: ML 49,1312. 22. ARISTÓTELES, lect.8 n.1 (BK 1127b33): S. TH., lect.6. 23. C.29: ML 16,53. 24. C.20. ML 16,53. 25. L.1 c.29: DD IV 449. 26. De Offic. l.1 c.29: DD IV 449. 27. II Ethic. lect.7 n.13 (BK 1108a24); 4 lect.8 n.3. 28. C.17: DD I 99. 29. De Offic. Ministr. l.1 c.23: ML 16,58. 30. C.29: DD IV 449. 31. C.29: DD IV 449. 2. todos los vicios se reducen a los siete vicios capitales, como dice San Gregorio en XXXI Moral. . Pero el exceso en el juego no parece que se reduzca a ningún vicio capital. Luego parece que no es pecado.

3. quienes hacen uso del juego con mayor exceso son los comediantes, que ordenan a él toda su vida. Por tanto, si el exceso en el juego fuera pecado, todos los comediantes estarían en pecado, y con ellos todos cuantos se valen de sus servicios o les dan algo como colaboradores en el pecado. Esto parece que es falso, pues leemos en Vitis Patrum que al santo varón Pafnucio le fue revelado que cierto comediante había de estar con él en la gloria futura.

Contra esto: está el comentario que sobre Prov 14,13: La risa se mellará con el llanto y el gozo termina en luto, hace la Glosa : el luto es eterno. Pero en el exceso en el juego hay risa y gozo desordenados. Luego hay en él pecado mortal, pues sólo a él corresponde duelo eterno.

Respondo: En todo aquello que es controlable por la razón, se dice que hay exceso en todo lo que sobrepasa la regla de ésta, y hay defecto cuando no la alcanza. Ahora bien: ya dijimos (a.2) que las palabras y acciones jocosas son controlables por la razón. Luego se considera exceso en el juego todo cuanto sobrepasa la norma de la razón. Esto puede suceder de dos modos. En primer lugar, por la misma clase de acciones que se realizan en el juego, cuando es, según Cicerón , grosero, insolente, disoluto y obsceno; es decir, cuando, con ocasión del juego, tienen lugar palabras o acciones torpes o que hacen daño al prójimo en materia grave. En estos casos, el exceso en el juego es claramente pecado mortal.

En segundo lugar, puede haber exceso en el juego por falta de las debidas circunstancias, como el hacer uso de él en lugar o tiempo indebido o en forma que desdice de la dignidad de la persona o de su profesión. Esto puede ser, en algún caso, pecado mortal por el exceso de pasión puesto en el juego, cuyo placer se prefiere al amor a Dios, yendo, por tanto, contra los preceptos de Dios o de la Iglesia. A veces, en cambio, es pecado venial, cuando la afición al juego no es tan grande que pueda llevar a cometer alguna acción contraria a Dios.

A las objeciones:

1. Hay cosas que son pecado sólo por la intención con que se hacen, que es la injuria contra alguien. El juego excluye esta intención, ya que sólo se ordena al deleite y no a la injuria de otro. En tales casos no hay pecado, o su maldad queda disminuida. Pero hay acciones que son pecado por su misma especie: el homicidio, la fornicación y actos semejantes. Estas acciones no eximen de pecado, sino que, al contrario, hacen al juego indecente y obsceno.

2. El exceso en el juego cae dentro de la alegría necia, de la cual dice San Gregorio que es hija de la gula. Por eso se dice en Ex 32,6: Se sentó el pueblo a

comer y a beber, y se levantó a jugar.

3. Tal como indicamos (a.2), el juego es necesario para la vida humana. Ahora bien: a todas las cosas útiles para la vida humana pueden asignárseles ciertos oficios lícitos. Incluso el de comediante, que se ordena al solaz de los hombres, no es ilícito en sí mismo, mientras emplee el juego moderadamente, es decir, sin mostrar palabras o acciones ilícitas y mientras no se use el juego en fines y tiempos indebidos. Y aunque, en el orden humano, no desempeñen otro oficio relacionado con los hombres, desempeñan otras actividades serias respecto de Dios: a veces oran, tratan de dominar sus pasiones y su modo de obrar o, incluso, dan limosna a los pobres. Por eso, los que les pagan con moderación no pecan, sino que realizan acciones justas al pagar sus servicios.

Pero los que gastan sus recursos inútilmente en el juego, o mantienen a los comediantes que practican juegos ilícitos, pecan por favorecerles en el pecado. De ellos dice San Agustín en *Super Ioannem* : Dar sus cosas a los comediantes es un vicio atroz. Esto sería lícito cuando un comediante estuviera en extrema necesidad, en cuyo caso habría que ayudarlo, pues dice San Ambrosio en *De Offic.* : Da de comer al moribundo, pues si puedes salvar a un hombre dándole de comer y no lo haces, lo has matado.

Artículo 4

¿Se puede pecar por defecto en el juego?

Objeciones por las que parece que no puede haber defecto en el juego.

1. A nadie se le pone como penitencia un pecado. Pero San Agustín dice , al hablar de la penitencia: Absténgase de juegos y de espectáculos mundanos el que quiera conseguir la gracia perfecta del perdón. Luego no hay pecado en la falta de juego.

2. Andrónico dice que la austeridad, que es una virtud para él, es el hábito que ni ofrece a los demás placer alguno ni lo recibe de otros. Luego la falta de juego es virtud más que vicio.

Contra esto: está el testimonio del Filósofo, quien, en *II Ethic.* y *IV* , afirma que la falta de juego constituye un vicio.

Respondo: Todo cuanto, en el orden humano, va contra la razón, es vicioso. Ahora bien: va contra la razón el mostrarse oneroso para con los otros, es decir, el no proporcionarles nada agradable e impedir los deleites de los otros. Sobre ello dice Séneca : Compórtate sabiamente, de modo que nadie te considere áspero ni te desprecie por vil. Pero pecar por defecto en el juego es no proferir ni un chiste ni conseguir que los demás bromeen por el hecho de no aceptar ni siquiera los juegos moderados de los demás. Los que así se comportan son duros y rústicos, según dice Aristóteles en *IV Ethic.* .

Pero, puesto que el juego es útil por el deleite y descanso que proporciona, y el deleite no se busca por sí mismo en la vida humana, sino en orden a la acción, como se dice en *IX Ethic.* , la falta de juego es menos viciosa que el exceso en el mismo. Por eso dice el Filósofo, en *IX Ethic.* , que hay que tener pocos amigos para deleitarse, porque en la vida basta un poco de deleite como condimento, del mismo modo que un poco de sal es suficiente en la comida.

A las objeciones:

1. Puesto que a los penitentes se les impone el llanto por sus pecados, se les prohíbe el juego. Y esto no es un vicio de falta de juego, porque está de acuerdo con la razón, ya que el juego les domina.

2. Jeremías, en el texto aducido, habla conforme a la conveniencia del

tiempo que más requería el llanto. Por eso añade: Estaba sentado solo, porque me llenaste de amargura. En cuanto al pasaje de Tob 3,5, se refiere al juego excesivo, como puede verse por lo que sigue: Ni me hice compañero de los que andan en ligereza.

3. La austeridad, como virtud, no excluye todos los deleites, sino sólo los excesivos y desordenados. Por eso parece que pertenece a la afabilidad, a la que el Filósofo llama amistad, o a la eutrapelia o alegría. Sin embargo, la nombra y la define por su similitud con la templanza, de la que es propio reprimir los deleites.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 168

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 169

Cuestión 169. La modestia en cuanto que consiste en el ornato exterior

Pasamos ahora a tratar de la modestia en cuanto que se ocupa del ornato externo .

Sobre ella se formulan dos preguntas:

1. ¿Puede haber virtud y vicio en el ornato externo?
2. ¿Pecan mortalmente las mujeres que se adornan excesivamente?

Artículo 1

¿Puede haber virtud y vicio en el ornato externo?

Objeciones por las que parece que no puede haber virtud ni vicio sobre el ornato externo.

1. El ornato externo no se nos da con la naturaleza, por lo cual varía con el tiempo y los lugares. Dice San Agustín en III De Doct. Christ. : Entre los antiguos romanos era una infamia llevar túnicas largas y con mangas, mientras que hoy sería una deshonra para hijos de familia distinguida el no llevarlas así. Y como, según el Filósofo en II Ethic. 2 , hay en nosotros una natural aptitud para la virtud, no hay virtud ni vicio que se ocupen de esta materia.

2. si existiera alguna virtud o vicio acerca del ornato exterior, el exceso y el defecto en él serían viciosos. Pero no parece que el exceso sea vicioso, ya que incluso los sacerdotes y los ministros del altar usan vestidos preciosos. Tampoco el defecto en ese ornato externo parece que sea vicioso, porque como alabanza de algunos se dice en Heb 11,37: Se vistieron de pieles y pelo de cabra. No parece, pues, que pueda existir virtud ni vicio sobre esta materia.

3. toda virtud es o teológica, o moral, o intelectual. Ahora bien: sobre esta materia no existe ninguna virtud intelectual, la cual perfecciona el conocimiento de la verdad. Tampoco es posible una virtud teológica, cuyo objeto es Dios. Ni tampoco una virtud moral de las que señala el Filósofo. Luego parece que no puede haber virtud ni vicio que se ocupe del ornato externo.

Contra esto: está el hecho de que la honestidad forma parte de la virtud. Ahora bien: en el ornato externo se tiene en cuenta cierta honestidad, ya que dice San Ambrosio en I De Offic. : El ornato del cuerpo no debe ser afectado, sino natural; sea sencillo, con más descuido que esmero; no con preciosos y deslumbradores vestidos, sino corrientes, de modo que no falte nada a la honestidad ni a la necesidad ni haya nada de lujo. Luego puede haber virtud y vicio en el ornato exterior.

Respondo: En las cosas externas que usa el hombre no hay vicio ninguno, a no ser por parte del hombre que las usa inmoderadamente. Esa falta de moderación puede darse de dos modos. En primer lugar, con relación a la costumbre de los hombres con los que se convive. Por eso dice San Agustín en III Confess. : Los delitos contrarios a las costumbres particulares y usos locales deben evitarse en fuerza de esa misma costumbre. Un convenio establecido en una ciudad o en un pueblo, sea por el uso o por ley, no puede ser pisoteado por el capricho de un ciudadano o de un extranjero. Toda parte que se desarticula del cuerpo es deforme.

Puede haber falta de moderación en el uso de estas cosas por el desordenado afecto del que las usa, bien porque lo hace de un modo excesivamente libidinoso, o por la costumbre de aquellos que conviven con él, o contra esa costumbre. San Agustín, en III De Doct. Christ. , dice al respecto: En el uso de las cosas no debe intervenir la pasión, que no sólo abusa descaradamente de la práctica de aquellos entre quienes se vive, sino que con

frecuencia, rompiendo todo dique, muestra con cínico descaro su torpeza, oculta antes bajo el velo de costumbres autorizadas.

Esta pasión desordenada puede darse de tres formas en lo que se refiere al exceso. En primer lugar, cuando se busca la vanagloria humana mediante el excesivo ornato en los vestidos y otros objetos. Sobre esto dice San Gregorio en una Homilía : Para algunos no es pecado el uso de vestidos suaves y preciosos. Si realmente no hubiera pecado en ese modo de obrar, no habría Dios descrito al rico que ardía en el infierno vestido de púrpura y seda. Nadie se procura vestidos preciosos, es decir, que excedan la condición de su estado, si no es por vanagloria. En segundo lugar, cuando el hombre busca las delicias de su cuerpo mediante el excesivo cuidado en el vestir, en cuanto que los vestidos son un atractivo para tal goce. En tercer lugar, por la excesiva solicitud empleada en el cuidado del vestido, aunque no exista ningún desorden por parte del fin.

Según estas tres consideraciones, Andrónico asigna tres virtudes al ornato externo. La primera es la humildad, que excluye la intención de vanagloria. Por eso dice que la humildad no se excede en gastos ni en preparativos. La segunda consiste en contentarse con poco, que excluye la intención de regalar. Y dice : El contentarse con poco es el hábito por el que nos contentamos con lo conveniente, y que señala lo que necesitamos para vivir (según lo que dice el Apóstol en 1 Tim: Teniendo alimento y con qué vivir, estemos satisfechos). La tercera es la sencillez que excluye la excesiva solicitud, diciendo que la sencillez es el hábito por el que recibimos las cosas tal como vienen.

El desorden por defecto puede ser, también, doble, según el afecto. Primero, por negligencia del hombre, que no pone el cuidado y empeño necesario en usar el ornato externo conveniente. Al respecto, dice el Filósofo, en VII Ethic. , que es molición el dejar que el vestido arrastre por tierra sin levantarlo. En segundo lugar, cuando se ordena a la vanagloria el mismo defecto en el ornato exterior. De ello dice San Agustín, en De Serm. Dom. in Monte : No sólo en el esplendor y pompa corporal, sino en los vestidos más viles y degradantes, se puede buscar vanidad. Y este segundo defecto es más peligroso por presentarse con capa de virtud. Y el Filósofo dice, en IV Ethic. , que tanto la superabundancia como la deficiencia desordenada pertenecen al mismo género de jactancia.

A las objeciones:

1. Aunque no es natural el mismo ornato externo, pertenece a la razón natural el moderarlo. Según esto, somos naturalmente inclinados a exigir esta virtud que modera el ornato externo.

2. Las personas constituidas en dignidad, como también los ministros del altar, usan vestidos más elegantes que los demás, no por vanagloria, sino para dar a conocer la excelencia de su ministerio o del culto divino. Por eso no es vicioso en ellos, y San Agustín dice en III De Doct. Christ. : Cuando alguien utiliza las cosas externas de una forma que se sale de una buena costumbre, o lo hace por exigencia de su dignidad o busca satisfacer su vanidad, es decir, la ostentación o la sensualidad.

También se puede pecar por defecto, pero no peca todo aquel que usa vestidos peores que los demás. Si lo hace por jactancia o soberbia, para sobresalir de entre los demás, cae en el vicio de superstición. Si lo hace, en cambio, para mortificar su carne o humillar su espíritu, es obra de la templanza. Pero dice San Agustín en III De Doct. Christ. : Quien usa las cosas externas de forma más restringida que los hombres con los que vive, o lo hace por templanza o por

superstición. De un modo especial, el usar vestidos de baja calidad es propio de aquellos que, con su palabra, exhortan a los demás a practicar la penitencia, como fueron los profetas, de los que habla el Apóstol. Al respecto dice una Glosa : El que predica la penitencia debe llevar un hábito de penitencia.

3. Este ornato exterior es indicio de la condición humana. Así pues el exceso, el defecto y el medio puede reducirse en tales cosas a la virtud de la verdad a la cual el Filósofo atribuye el arreglo de los hechos y dichos, por los que se significa algo del estado del hombre.

Artículo 2

¿Existe pecado mortal en el ornato de las mujeres?

Objeciones por las que parece que el ornato de las mujeres siempre va acompañado de pecado mortal.

1. Es pecado mortal todo aquello que va contra un precepto de la ley divina. Pero el ornato de las mujeres va contra un precepto de la ley divina, puesto que se dice en 1 Pe 3,3: Cuyo ornato, es decir, el de las mujeres, no ha de ser el exterior de rizado de los cabellos, del ataviarse con joyas de oro o el de la compostura de los vestidos. Y la Glosa de San Cipriano dice: Quienes se visten de púrpura y de seda no pueden revestirse de Cristo; quienes se adornan con oro, margaritas y collares, pierden la belleza de su espíritu y de su cuerpo. Pero esto sólo sucede por el pecado mortal. Luego el adorno de las mujeres no puede darse sin pecado mortal.

2. dice San Cipriano en su obra De Habit. Virg. : Creo que hay que amonestar no sólo a las vírgenes y las viudas, sino a las casadas y a todas las mujeres, para que no adulteren la obra y la criatura de Dios usando colores rojos, polvos negros o carmín o cualquier otro emplasto que altere las formas naturales del cuerpo. Obran contra Dios, destruyendo su obra; impugnan su poder, prevaricando contra la verdad. No podrás ver a Dios si tus ojos no son los que El formó. Si te adornas con tu enemigo, con él arderás también. Pero todo esto no se da sino en el pecado mortal. Luego no se puede dar ornato de la mujer sin pecado mortal.

3. del mismo modo que no pega a la mujer el usar ropa de varón, tampoco le va bien el usar un ornato desordenado. Lo primero es pecado, ya que se advierte en Dt 22,5: No vista la mujer ropa de varón, ni el varón ropa de mujer. Luego parece que también el excesivo ornato de las mujeres es pecado mortal.

Contra esto: está el hecho de que, según esto, también pecarían mortalmente los artistas que preparan estos adornos.

Respondo: Sobre el ornato de las mujeres hay que decir lo mismo que dijimos antes (a.1), en general, sobre el ornato externo y, además, algo especial, es decir, que el ornato de la mujer provoca en los hombres la lascivia, según lo que se dice en Prov 7,10: Y he aquí que le sale al encuentro una mujer con atavío de ramera para seducir a las almas. Sin embargo, la mujer puede preocuparse, lícitamente, de agradar a su marido, para evitar que, despreciándola, caiga en adulterio. Por eso leemos en 1 Cor 7,34: La mujer casada piensa en las cosas del mundo, en agradar a su marido. Por eso, si la mujer casada se adorna para agradar a su esposo, puede hacerlo sin pecado. Y si se adorna con la intención de provocarlo a la concupiscencia, peca mortalmente. Pero si lo hace por ligereza, por vanidad o por jactancia, no siempre será mortal el pecado, sino a veces venial. Lo mismo puede decirse de los hombres. A propósito de esto dice San Agustín, en la Epistola ad Possidium : No quisiera que te precipitaras en emitir

un juicio de condenación sobre el uso de adornos de oro y vestidos, a no ser contra aquellos que, no estando casados ni deseando hacerlo, tienen obligación de pensar en agradar a Dios. Los demás tienen pensamiento de mundo: los maridos tratan de agradar a sus esposas, y las esposas a sus maridos. Pero ni siquiera a las casadas se les permite descubrir sus cabellos, según la doctrina de San Pablo.

En todo esto algunas podrían quedar exentas de pecado si no lo hacen por vanidad, sino por una costumbre contraria, aunque tal costumbre no es recomendable.

A las objeciones:

1. Como dice la Glosa al mismo pasaje, las mujeres de quienes estaban en tribulación los despreciaban, y, deseando agradar a otros, se adornaban. Esto es lo que condena el Apóstol. También San Cipriano habla de esto mismo. Pero no prohíbe a las casadas adornarse para agradar a sus maridos, para no darles ocasión de pecar con otras. Por eso dice el Apóstol en 1 Tim 2,9: Las mujeres vistán con decencia y adórnense con sobriedad, pero no entrecruzando sus cabellos ni ataviándose con oro, margaritas y vestidos preciosos, dando a entender que no se prohíbe a las mujeres un ornato moderado, sino el excesivo, desvergonzado e impúdico.

2. Los afeites de que habla San Cipriano suponen una especie de ficción, que no puede darse sin pecado. Por eso dice San Agustín en su Epístola ad Possidium: En cuanto a los afeites que utilizan las mujeres para dar mayor blancura o color a su rostro, es una falsificación y engaño. Sus maridos, creo yo, no desean ser engañados de ese modo, y son ellos el motivo por el que se puede permitir, no mandar, ese adorno. Tales afeites, sin embargo, no siempre son pecado mortal, sino sólo cuando se hace por lascivia o por desprecio hacia Dios, que son los casos de que habla San Cipriano.

Conviene tener en cuenta, no obstante, que no es lo mismo fingir una belleza que no se posee que ocultar un defecto que procede de otra causa, como puede ser una enfermedad o algo semejante. Esto segundo es lícito porque, según dice el Apóstol en 1 Cor 12,13, a los que parecen más viles los rodeamos de mayor honor, y a los que tenemos por indecentes los tratamos con mayor decencia.

3. Como ya hicimos notar antes (a.2), el ornato externo debe corresponder a la condición de la persona según la costumbre común. Por eso es, de suyo, vicioso el que la mujer use ropa de varón y viceversa, principalmente porque esto puede ser causa de lascivia. De un modo especial está prohibido por la ley, porque los gentiles usaban este cambio para la superstición idolátrica. Sin embargo, puede hacerse alguna vez sin pecado debido a la necesidad: para ocultarse a los enemigos, por falta de ropa o por una circunstancia parecida.

4. Si hay otro modo de realizar algunas cosas de las que los hombres no pueden hacer uso sin pecado, los artistas pecarían si las hicieran, por dar ocasión directa de pecar, como, por ejemplo, el fabricar ídolos u otros objetos pertenecientes al culto de idolatría. Pero si existe un arte del que los hombres pueden hacer buen o mal uso, como pueden ser las espadas, flechas y objetos semejantes, el uso de tales artes no es pecado, y para esto hay que reservar el arte. Por eso dice San Juan Crisóstomo al comentar a Mt: Debemos llamar artes sólo a aquellas que son necesarias o útiles para la vida. Pero si sucediera que la mayor parte de las veces se hace mal uso de ellas, debe el príncipe extirparlas, según Platón.

Por consiguiente, dado que las mujeres pueden adornarse lícitamente para conservar la elegancia de su estado, e incluso añadir algo para agradar a sus maridos, sigúese que los artífices que hacen tales ornatos no pecan al hacer uso de sus artes, a no ser que inventen modas superficiales y tontas. Por ello dice San Juan Crisóstomo, Super Mt. , que en el arte de hacer zapatos y tejidos hay mucho que corregir, ya que se orienta a la lujuria, se corrompe su fin y se mezcla un arte útil con un arte depravado.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 169

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 170

Cuestión 170. Los preceptos de la templanza

Nos toca ahora tratar de los preceptos de la templanza:

1. Preceptos de la templanza misma
2. Preceptos de sus partes.

Artículo 1

¿Están bien señalados en la ley divina los preceptos referentes a la templanza?

Objeciones por las que parece que los preceptos de la templanza no están bien señalados en la ley divina.

1. La fortaleza es una virtud más importante que la templanza, como ya dijimos (q.123 a.12; q.141 a.8; 1-2 q.66 a.4). Pero no hay ningún precepto sobre la fortaleza entre los del decálogo, que son los preceptos más importantes de la ley. Luego no está bien puesta, entre los preceptos del decálogo, la prohibición del adulterio, el cual se opone a la templanza, como vimos antes (q.154 a.1.8).

2. la templanza no sólo se ocupa de lo venéreo, sino también de los deleites de la comida y la bebida. Pero en los preceptos del decálogo no hay nada que prohíba ningún vicio sobre los placeres de la comida y la bebida ni sobre ninguna otra especie de lujuria. Por tanto, tampoco debe ponerse un precepto que prohíba el adulterio, el cual pertenece al deleite venéreo.

3. en la intención del legislador está antes el fomentar la virtud que el prohibir los vicios, ya que la prohibición de éstos tiene por finalidad el quitar los impedimentos para la virtud. Ahora bien: los preceptos del decálogo son principales en la ley divina. Luego en ellos debería figurar algún precepto afirmativo, que indujera directamente hacia la virtud de la templanza, antes que el precepto negativo prohibiendo el adulterio, que se opone directamente a ella.

Contra esto: está la autoridad de la Sagrada Escritura (Ex 20,1.17).

Respondo: Tal como dice el Apóstol en 1 Tim 1,5, el fin del precepto es la caridad, hacia la cual se nos anima con los preceptos pertenecientes al amor a Dios y al prójimo. Por eso se incluyen en el decálogo los preceptos que se ordenan más directamente a ese amor a Dios y al prójimo. Y entre los vicios opuestos a la templanza parece que el que más se opone al amor al prójimo es el adulterio, mediante el cual se usurpa algo ajeno abusando de la mujer del prójimo. De ahí que, entre los preceptos del decálogo, sobresalga la prohibición del adulterio, no sólo llevado a la acción, sino también deseado interiormente.

A las objeciones:

1. Entre las especies de vicios que se oponen a la fortaleza no hay ninguno que se oponga al amor al prójimo tan directamente como el adulterio, especie de lujuria que se opone a la templanza. Sin embargo, el vicio de la audacia, que se opone a la fortaleza, es, a veces, causa de homicidio, el cual se prohíbe en los preceptos del decálogo, ya que se dice en Eclo 8,18: No camines con el audaz no sea que agrave sus males en ti.

2. Ni la gula ni las otras especies de lujuria se oponen al amor al prójimo directamente, como lo hace el adulterio. En efecto, no se causa una injuria tan grande al padre por el estupro de una virgen, que no está unida en matrimonio, como la que se causa por el adulterio al marido, que es quien tiene poder sobre el cuerpo de la mujer, y no ella misma.

3. Los preceptos del decálogo, como ya dijimos antes (q.122 a. 1.4), son principios universales de la ley divina; por eso conviene que sean comunes. Pero no fue posible dar preceptos comunes afirmativos sobre la templanza, porque el

uso de la misma cambia con los distintos tiempos, como dice San Agustín en De Bono Coniug. , y con las leyes y costumbres humanas.

Artículo 2

¿Están bien señalados en la ley divina los preceptos sobre las virtudes anejas a la templanza?

Objeciones por las que parece que no están bien señalados en la ley divina los preceptos referentes a las virtudes anejas a la templanza.

1. Los preceptos del decálogo, como ya vimos (a.1 ad 3), son principios universales de toda la ley divina. Pero la soberbia es el principio de todo pecado, como se dice en Eclo 10,15. Luego entre los preceptos del decálogo debería figurar alguno prohibiendo la soberbia.

2. en el decálogo deben figurar, ante todo, los preceptos que animen al hombre a cumplir la ley. Ahora bien: la humildad, por la que el hombre se somete a Dios, parece ser la que mejor dispone al hombre para observar la ley divina. Por eso la obediencia se considera como uno de los grados de la humildad, según vimos antes (q.161 a.6). Cabe decir lo mismo de la mansedumbre, que logra que el hombre no se vuelva contra la ley divina, como dice San Agustín en II De Doct. Christ. . Luego parece que debería haberse puesto en el decálogo algún precepto sobre la humildad y la mansedumbre.

3. ya dijimos (q.168 a.1 ad 1.3) que en el decálogo se prohíbe el adulterio porque se opone al amor al prójimo. Pero también el desorden de los movimientos externos, que es contrario a la modestia, se opone al amor al prójimo. De ahí que San Agustín diga en su Regla : En vuestros actos externos no haya nada que ofenda a nadie. Por tanto, parece que también este desorden debió haberse prohibido mediante algún precepto del decálogo.

Contra esto: está la autoridad de la Sagrada Escritura (Ex 20,1; Dt 5,6).

Respondo: Las virtudes anejas a la templanza pueden considerarse de dos modos: en sí mismas y en sus efectos. En sí mismas no están directamente relacionadas con el amor a Dios o al prójimo, sino que, más bien, consideran cierta moderación en las cosas pertenecientes al hombre mismo. En cuanto a sus efectos, pueden relacionarse con el amor a Dios o al prójimo. Bajo este aspecto, hay en el decálogo algunos preceptos relativos a la prohibición de los efectos de los vicios opuestos a las partes de la templanza, como son: por ejemplo, de la ira, que se opone a la mansedumbre, se pasa a veces al homicidio, que está prohibido en el decálogo, o a negar a los padres el honor debido. Puede suceder lo mismo con la soberbia, la cual da lugar a que muchos transpasen los preceptos de la primera tabla del decálogo.

A las objeciones:

1. La soberbia es fuente de pecados, pero en cuanto está oculta en el interior, cuyo desorden no perciben comúnmente todos. Por eso no fue necesario que su prohibición figurara entre los preceptos del decálogo, que se refieren a primeros principios conocidos por sí mismos.

2. Los preceptos que animan al cumplimiento de la ley suponen ya la ley misma. Por eso no pueden ser los principios primarios de la misma, como son los del decálogo.

3. El desorden de los movimientos externos no supone ofensa contra el prójimo por la misma especie del acto, como lo son el homicidio, el adulterio y el hurto, que están prohibidos en el decálogo, sino sólo en cuanto que son signos de un desorden interno, como ya dijimos antes (q.168 a.1 ad 1.3).

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 170
Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 171

Cuestión 171. La profecía

Después de haber tratado de cada una de las virtudes y vicios pertenecientes a todas las condiciones y estados del hombre, vamos a estudiar ahora los que pertenecen especialmente a algunos hombres. Existe una triple diferencia entre los hombres por razón de los hábitos y actos del alma racional. La primera proviene de las gracias gratis dadas, ya que, como se dice en 1 Cor 12,4ss, hay división de gracias, y a uno se le da, por el Espíritu, la palabra de sabiduría, a otro la palabra de ciencia, etcétera. La segunda diferencia se toma de los diversos géneros de vida, es decir, activa y contemplativa (q.179), que se distinguen por los diversos ejercicios en que cada uno se ocupa. Por eso, en el mismo pasaje (v.6), se dice que hay diversidad de operaciones. En efecto, son distintas las actividades de Marta, que se preocupaba y andaba afanosa en los oficios de la casa, lo cual pertenece a la vida activa, y las de María, la cual, sentada a los pies del Señor, escuchaba sus palabras, lo cual pertenece a la vida contemplativa, tal como leemos en Lc 10,39ss. La tercera diferencia se toma de los diversos oficios y estados (q.183), conforme a lo que se dice en Ef 4,11: Y El constituyó a los unos apóstoles, a los otros profetas, a éstos evangelistas, a aquéllos pastores y doctores. Esto pertenece a los diversos ministerios, de los cuales se dice en 1 Cor 12,5: Hay diversidad de ministerios.

Sobre las gracias gratis dadas, de las que hablamos en primer lugar, hay que tener en cuenta que algunas pertenecen al conocimiento, otras a la locución (q.176) y otras a la operación (q.178). Pero todo lo referente al conocimiento puede englobarse bajo el nombre de profecía, ya que la revelación profética se extiende no sólo a los sucesos futuros de los hombres, sino también a las cosas divinas, tanto por parte de las cosas que se proponen a todos para que las crean, y que pertenecen a la fe, como de los misterios más altos para los más perfectos, que pertenecen a la sabiduría. Existe también la revelación profética de cosas pertenecientes a las sustancias espirituales que nos llevan al bien o al mal, y que pertenece a la discreción de espíritus. Y se extiende también a la dirección de los actos humanos, que incumbe a la ciencia, como veremos más adelante (a.3). Por eso hemos de tratar primeramente de la profecía y del raptó (q.175), que es un grado de la misma.

Sobre la profecía debemos considerar cuatro materias: su esencia, la causa de la misma (q.172), el modo del conocimiento profético (q.173) y la división de la profecía (q.174).

Sobre lo primero se plantean seis preguntas:

1. ¿Pertenece la profecía al conocimiento?
2. ¿Es la profecía un hábito?
3. ¿Se refiere exclusivamente a los futuros contingentes?
4. ¿Conoce el profeta todo cuanto es objeto de la profecía?
5. ¿Distingue el profeta lo que entiende por el don de profecía de lo que entiende naturalmente?
6. ¿Cabe error en la profecía?

Artículo 1

¿Pertenece la profecía al conocimiento?

Objeciones por las que parece que la profecía no pertenece al conocimiento.

1. En Eclo 48,14 se dice que el cadáver de Eliseo profetizó. Y más adelante, en 49,18, se dice de José que sus huesos fueron trasladados y profetizó

después de muerto. Ahora bien: ni en el cuerpo ni en los huesos queda nada de conocimiento después de la muerte. Luego la profecía no pertenece al conocimiento.

2. Aún más: en 1 Cor se dice: El que profetiza habla a los hombres para su edificación. Pero la locución es efecto del conocimiento, no el conocimiento mismo. Por tanto, parece que la profecía no pertenece al conocimiento.

3. toda perfección cognoscitiva excluye la necedad y la locura. Pero éstas pueden darse con la profecía, puesto que en Os 9,7 se dice: Sábete, Israel, que el profeta es un insensato y un loco. Luego la profecía no es una perfección cognoscitiva.

4. del mismo modo que la revelación pertenece al entendimiento, parece que la inspiración pertenece al afecto, puesto que lleva consigo una moción. Pero, según Casiodoro, la profecía es inspiración o revelación. Luego parece que la profecía no es más propia del entendimiento que del afecto.

Contra esto: está lo que se dice en 1 Re 9,9: El que hoy es llamado profeta se llamaba en otros tiempos vidente. Ahora bien: la visión pertenece al conocimiento. Luego la profecía pertenece al conocimiento.

Respondo: La profecía consiste principalmente en conocimiento, porque los profetas conocen cosas que están lejos del conocimiento humano. Por eso podemos decir que profeta se deriva de , que significa aparición, ya que se les aparecen algunas cosas lejanas. De ahí que San Isidoro diga en sus Etymol. : En el Antiguo Testamento se llamaban videntes, porque veían lo que los demás no veían y contemplaban las cosas que estaban ocultas en el misterio. Y así los gentiles los llamaban vates, debido a la virtud de su mente.

Pero ya que, como se dice en 1 Cor 12,7, a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad. Y más adelante, en 14,12, se dice: Procurad abundar en ellos para edificación de la Iglesia. De lo cual se deduce que la profecía consiste, secundariamente, en una locución, en cuanto que los profetas anuncian, para edificación de los demás, las cosas que conocen por revelación de Dios, conforme a lo que se dice en Is 21,10: Os he anunciado lo que oí al Señor de los Ejércitos y Dios de Israel. Según esto, como dice San Isidoro en sus Etymol., pueden llamarse profetas como prae-fatores, es decir, que hablan de lejos y predicen verdades futuras.

Las cosas reveladas divinamente, y que están por encima del conocimiento humano, no pueden ser confirmadas por la razón humana, porque ésta no las alcanza sino por obra del poder divino, según lo que se dice en Mc 16,20: Ellos se fueron, predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con los signos consiguientes. De ahí que, en tercer lugar, pertenezca a la profecía la realización de milagros, como confirmación del anuncio profético. Por eso se dice en Dt 34,10-11: No ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés, con quien cara a cara tratase Yahveh, ni en cuanto a las maravillas y portentos.

A las objeciones:

1. Los textos aducidos hablan de la profecía tomada en el tercer aspecto, que se ocupa de la comprobación de la misma.

2. El Apóstol, en el texto aducido, habla del anuncio profético.

3. Los que son tenidos por profetas locos y necios no son auténticos, sino falsos profetas, de los cuales se dice en Jer 23,16: No escuchéis lo que os profetizan los profetas: os engañan. Lo que os dicen son visiones suyas, no procede de la boca de Yahveh. Y en Ez 13,3 se dice también de ellos: Así dice el

Señor: ¡Ay de los profetas insensatos que andan en su propio camino, sin haber visto nada!

4. En la profecía es preciso que la mente se eleve a la percepción de las cosas divinas. Por eso se dice en Ez 2,1: Hijo de hombre, ponte en pie, que voy a hablarte. Y esta elevación de la atención se realiza bajo la moción del Espíritu Santo. Por eso añade en el v.2: Y entró dentro de mí el Espíritu, que me puso en pie. Después de que la mente se ha elevado hacia lo alto, percibe las cosas divinas. Y así leemos a continuación: Y escuché al que hablaba. Por consiguiente, en la profecía se requiere inspiración en cuanto a la elevación de la mente, de acuerdo con lo que se dice en Job 32,8: La inspiración del Omnipotente da inteligencia. La revelación se requiere para la percepción divina, en lo cual consiste la perfección de la profecía, y mediante ella se corre el velo de la oscuridad y de la ignorancia, según lo que se dice en Job 12,22: El es quien revela lo oculto en las tinieblas.

Artículo 2

¿Es la profecía un hábito?

Objeciones por las que parece que la profecía es un hábito.

1. Como se dice en II Ethic. , hay tres cosas en el alma: potencias, pasiones y hábitos. Pero la profecía no es una potencia. Si lo fuera, se daría en todos los hombres, porque todos tienen potencias en su alma. Tampoco es una pasión, ya que las pasiones pertenecen a la potencia apetitiva, como dijimos antes (1-2 q.22 a.2), mientras que la profecía pertenece principalmente al conocimiento, como también ya quedó dicho (a.1). Luego la profecía es un hábito.

2. toda perfección del alma que no está siempre en acto es un hábito. Ahora bien: la profecía es una perfección del alma que no está siempre en acto. De lo contrario, no podría decirse que el profeta está dormido. Luego parece que la profecía es un hábito.

3. la profecía se enumera entre las gracias gratis dadas. Pero la gracia es algo habitual en el alma, como ya dijimos (1-2 q.109 a.6.9; q.110 a.2). Por consiguiente, la profecía es un hábito.

Contra esto: está el hecho de que el hábito es algo con lo que uno obra cuando quiere, como dice el Comentarista en III De Anima . Pero hay quien no puede hacer uso de la profecía cuando quiere, como se nos cuenta en 4 Re 3,15 de Elíseo, que, habiéndole interrogado Josafat sobre un suceso futuro, y no teniendo entonces el espíritu de profecía, hizo llamar a un arpista para que el espíritu de profecía descendiera sobre él mediante la alabanza de la sabiduría y llenara su mente del conocimiento de las cosas futuras, como dice San Gregorio en Super Ez. . Luego la profecía no es un hábito.

Respondo: Como dice el Apóstol en Ef 5,13, cuanto se da a conocer es por la luz, porque, así como la manifestación de la visión corporal se hace mediante la luz corpórea, así la manifestación de la visión intelectual se hace mediante una luz intelectual. Luego es preciso que haya proporción entre la manifestación y la luz que la origina, como entre el efecto y la causa. Dado, pues, que la profecía pertenece al conocimiento que supera el orden natural, como ya dijimos (a.1), síguese que para la profecía se requiere una luz inteligible superior a toda luz de la razón natural. Por eso se dice en Miq 7,8: Cuando me halle sentado en las tinieblas, el Señor será mi luz. Ahora bien: la luz puede darse en alguien de dos modos: como una forma permanente, tal como se da la luz corpórea en el sol y en el fuego, y como una pasión o impresión transeúnte, como se da la luz en el aire.

En cuanto a la luz profética, no está en la mente del profeta de un modo permanente. De lo contrario, el profeta estaría siempre profetizando, lo cual es falso, como dice San Gregorio en Super Ez : A veces carecen del espíritu de profecía, el cual no está siempre presente en su mente, de modo que, cuando no lo poseen, comprendan, por esto, que es un don de Dios cuando lo tienen. Por eso dijo Eliseo de la mujer de Sunam: Su alma está sumida en la tristeza, y el Señor me lo ocultó y no me lo dio a conocer. La razón de esto es que la luz intelectual que está en un sujeto de forma permanente y perfecta perfecciona el entendimiento principalmente con el conocimiento del principio de aquellas cosas que se dan a conocer mediante esa luz. Así, por la luz del entendimiento agente, el entendimiento conoce principalmente los primeros principios de todas las cosas que se conocen naturalmente. Ahora bien: el principio de las cosas pertenecientes al conocimiento sobrenatural, que se dan a conocer por la profecía, es el mismo Dios, al que los profetas no ven en su esencia. Pero lo ven en el cielo los bienaventurados, en los cuales esta luz está como una forma permanente y perfecta, según lo que se dice en el salmo 35,10: En tu luz veremos la luz.

Por tanto, la luz profética reside en el alma del profeta como una pasión o impresión pasajera. Esto es lo que se nos dice en Ex 33,22: Y cuando pase mi gloria te meteré en el hueco de la roca. Y en 3 Re 19,11 se dice a Elias: Sal fuera y ponte en el monte delante del Señor, porque va a pasar el Señor. De ahí que, así como el aire necesita siempre una nueva iluminación, así también la mente del profeta necesita una nueva revelación, como el discípulo que todavía no ha aprendido los principios del arte necesita ser instruido en cada caso. Por eso se dice en Is 50,4: Cada mañana despierta mis oídos, para que oiga como discípulo. Con este modo de hablar indica la profecía. Y así decimos que habló el Señor a tal o cual profeta, o que le fue dirigida la palabra del Señor, o que la mano del Señor se posó sobre él. Queda claro, así, que la profecía, propiamente hablando, no es un hábito.

A las objeciones:

1. Esa división del Filósofo no abarca todo lo que hay en el alma, sino las cosas que pueden ser principios de actos morales, que son, a veces, producidos por la pasión, otras veces por un hábito y otras por una potencia sola, como aparece claro en aquellos que, debido al juicio de la razón, realizan algo antes de poseer un hábito. Sin embargo, la profecía puede reducirse a pasión, tomando como pasión toda recepción, en el sentido en el que el Filósofo habla de ella en III De Anima , al escribir que el entender es una pasión. En efecto, de igual modo que, en el conocimiento natural, el entendimiento posible recibe la luz del entendimiento agente, también en el conocimiento profético el entendimiento humano recibe la ilustración de la luz divina.

2. Al igual que, en el orden humano, al desaparecer la pasión queda cierta disposición para volver a recibir lo mismo, como la leña que, una vez encendida, se enciende de nuevo más fácilmente, así también en el entendimiento del profeta, una vez que desaparece la ilustración actual, queda cierta disposición para recibir nuevamente la ilustración divina. Así es también como la mente, una vez movida a devoción, vuelve más fácilmente a ella. De ahí que San Agustín, en De Orando Deum , diga que es necesario orar con frecuencia para que no se apague del todo la devoción adquirida.

Puede decirse, no obstante, que uno es llamado profeta por su misión divina incluso cuando se ha terminado su actual ilustración profética, según lo

que se dice en Jer 4,5: Te he constituido profeta para las gentes.

3. Todo don de la gracia eleva al hombre hacia algo superior a la naturaleza humana. Esto sucede de dos modos. En primer lugar, en cuanto a la sustancia del acto, como son el hacer milagros y el conocer las cosas inciertas y ocultas de la sabiduría divina. Para estos actos el hombre no recibe una gracia habitual. En segundo lugar, se dice que algo es superior a la naturaleza humana en cuanto al modo del acto, no en cuanto a la sustancia del mismo: el amar a Dios y conocerlo en el espejo de las criaturas. Para esto sí se da una gracia habitual.

Artículo 3

¿Son los futuros contingentes el único objeto de la profecía?

Objeciones por las que parece que la profecía trata únicamente de los futuros contingentes.

1. Dice Casiodoro que la profecía es una inspiración y revelación divina que anuncia los sucesos de las cosas con verdad incommovible. Pero los sucesos pertenecen a los futuros contingentes. Luego la revelación profética se ocupa sólo de los futuros contingentes.

2. la gracia de la profecía se distingue de la sabiduría y de la fe, las cuales tienen por objeto cosas divinas; de la discreción de espíritus, que trata de los espíritus creados, y de la ciencia, que trata de las cosas humanas, como aparece claramente en 1 Cor 12,8ss. Pero el hábito y el acto se distinguen por sus objetos, como es claro por lo que ya dijimos (1-2 q.18 a.5; q.54 a.2). Luego parece que la profecía no trata de ninguna de estas cosas y que, por consiguiente, su único objeto son los futuros contingentes.

3. la diversidad de objetos da lugar a diversidad de especies, como es evidente por lo dicho antes (1-2 q.18 a.5; q.54 a.2). Luego si una profecía se refiere a los futuros contingentes y otra profecía se ocupa de otras cosas, parece que no se trata de la misma especie de profecía.

Contra esto: está lo que dice San Gregorio en Super Ez. : que unas profecías se ocupan de lo futuro, como la que aparece en Is 7,14: he aquí que una virgen concebirá y dará a luz a un hijo; otras del pasado, como lo que se dice en Gén 1: en el principio creó Dios el cielo y la tierra; y otras del presente, como se dice en 1 Cor 14,24-25: Pero si profetizando todos entrare algún infiel o no iniciado, se sentirá argüido de todos, juzgado por todos. Por tanto, la profecía no tiene por único objeto los futuros contingentes.

Respondo: La manifestación hecha por medio de una luz puede extenderse a todas aquellas cosas que están sujetas a dicha luz. Así, la visión corporal se extiende a todos los colores, y el conocimiento natural se extiende a todas las cosas que están bajo la luz del entendimiento agente. Ahora bien: el conocimiento profetice tiene lugar mediante una luz divina, con la que pueden conocerse todas las cosas, sean divinas o humanas, espirituales o corporales. Y así, la revelación profética se extiende a todas estas cosas. Por el ministerio de los espíritus celestes fue hecha la revelación de lo perteneciente a la excelencia de Dios y de los ángeles. Así se dice en Is 6,1: Vi al Señor sentado sobre un trono excelso y elevado. También se anuncian las cosas tocantes a los cuerpos naturales, según leemos en Is 40,12: ¿Quién midió las aguas con el hueco de la mano? También habla de las costumbres de los hombres, conforme a lo que leemos en Is 58,7: Parte tu pan con el hambriento. Y, finalmente, se refiere también a los sucesos futuros, según se dice en Is 47,9: Ambas cosas te vendrán juntas el mismo día: la esterilidad y la viudez.

Hay que tener en cuenta, no obstante, que, dado que la profecía tiene por objeto cosas que están lejos de nuestro conocimiento, una cosa será tanto más propia de la profecía cuanto más lejos esté del conocimiento humano. En esto distinguimos tres grados. El primero es el de las cosas que están lejos del conocimiento de un hombre en particular, bien se trate de conocimiento sensitivo o intelectual, pero no lejos del conocimiento de todos los hombres. Por ejemplo, uno conoce por medio de los sentidos las cosas que tiene a la vista, mientras que otro no las conoce porque están lejos de él. Así, Eliseo supo, proféticamente, lo que había hecho Giezi, su discípulo, en su ausencia, como se narra en 4 Re 5,26. De igual modo, incluso lo que uno sabe por demostración puede revelarse proféticamente a otro.

El segundo grado es el de aquellas cosas que están por encima del conocimiento de todos los hombres, no porque no sean cognoscibles en sí mismas, sino por la limitación del conocimiento humano, como sucede con el misterio de la Trinidad, que fue revelado por los serafines al decir: Santo, Santo, Santo, como leemos en Is 6,3. El último grado es el de las cosas que están lejos del conocimiento de todos los hombres porque no son cognoscibles en sí mismas, como son los futuros contingentes, cuya verdad no está determinada. Y puesto que aquello que es universal y existe por sí mismo es más importante que lo que es particular y existe por razón de otro, por eso pertenece a la profecía principalmente la revelación de los sucesos futuros, de donde se toma el nombre de profecía. A este respecto dice San Gregorio, al comentar a Ezequiel : Dado que se llama profecía por el hecho de predecir las cosas futuras, cuando habla de cosas pasadas o presentes deja de serlo.

A las objeciones:

1. En la objeción se define la profecía por lo que significa propiamente el nombre de profecía.

2. Tomada así, la profecía se distingue de otras gracias gratis dadas. Con esto respondemos a la objeción segunda.

No obstante, puede decirse que todas las cosas que son objeto de profecía coinciden en no ser cognoscibles por el hombre sin una revelación divina. Por el contrario, las cosas que pertenecen a la sabiduría, a la ciencia y a la interpretación de la palabra pueden ser conocidas por la razón natural, si bien la ilustración de la luz divina las da a conocer de un modo más sublime. En cuanto a la fe, aunque su objeto lo constituyen cosas que el hombre no puede ver, no es propio de ella conocer las cosas que se creen, sino que el hombre asienta con certeza a aquello que otros conocen.

3. Lo formal en el conocimiento profético es la luz divina, cuya unidad da a la profecía la unidad de especie, aunque sean diversas las cosas que se dan a conocer proféticamente mediante la luz divina.

Artículo 4

¿Conoce el profeta, por inspiración divina, todo cuanto se puede conocer proféticamente?

Objeciones por las que parece que el profeta conoce, por inspiración divina, todo cuanto puede conocerse proféticamente.

1. En Am 3,7 se dice: No hace nada el Señor Dios sin revelar su designio a sus siervos, los profetas. Ahora bien: todo cuanto es revelado proféticamente se refiere a obras ejecutadas por Dios. Por consiguiente, ninguna de estas obras deja de ser revelada a los profetas.

2. Las obras de Dios son perfectas, como se dice en Dt 32,4. Pero la profecía es una revelación divina, como dijimos (a.1 obj.4; a.3 obj.1). Luego es perfecta, y no lo sería si no fuera revelado al profeta todo cuanto puede ser objeto de profecía, ya que es perfecto aquello a lo que no falta nada, como se dice en III Physic. . Luego al profeta se le revela todo cuanto puede ser objeto de profecía.

3. la luz divina, que es causa de la profecía, es más fuerte que la luz de la razón natural, que da lugar a la ciencia humana. Ahora bien: el hombre que posee una ciencia conoce todo lo referente a ella. Así, el gramático conoce todo lo referente a la gramática. Por tanto, parece que el profeta ha de conocer todo lo que puede ser objeto de profecía.

Contra esto: está la autoridad de San Gregorio, quien dice, en el Comentario a Ezequiel , que a veces el espíritu de profecía da a conocer al profeta las cosas presentes y no las futuras, mientras que otras veces le da a conocer las futuras y no las presentes.

Respondo: No es preciso que cosas distintas se den juntamente, a no ser en algo común que las une y de lo cual dependen, como ya dijimos antes (1-2 q.65 a.1.2) sobre las virtudes: todas han de estar juntas por causa de la prudencia y de la caridad. Ahora bien: todas aquellas cosas que son consideradas por medio de un principio se hallan unidas en él y dependen también de él. Por eso, quien conoce perfectamente un principio en toda su virtualidad, conoce, a la vez, todas aquellas cosas cuyo conocimiento es posible mediante el mismo. Por el contrario, si se desconoce, o sólo se conoce parcialmente ese principio, ya no es necesario conocer todas las cosas por él, sino que cada una de ellas ha de darse a conocer por sí misma, y, por consiguiente, es posible conocer unas cosas e ignorar otras. Pero el principio mediante el cual se conocen las cosas manifestadas proféticamente por la luz divina es la verdad primera, que no es vista en sí misma por los profetas. Por eso no es preciso que conozcan todas las cosas que pueden alcanzarse mediante la profecía, sino que cada uno de ellos conoce algunas de ellas según la revelación especial que se le da de una cosa o de otra.

A las objeciones:

1. El Señor revela a los profetas todas las cosas necesarias para la instrucción del pueblo fiel; pero no a todos ellos, sino parte de ellas a unos y parte a otros.

2. La profecía puede considerarse como algo imperfecto en el orden de la revelación divina. Por eso en 1 Cor 13,8-9 se dice que las profecías se acabarán, y que profetizamos en parte, es decir, de un modo imperfecto. La perfección de la revelación divina se logrará en el cielo; de ahí que podamos leer a continuación (v.10): cuando llegue lo perfecto se acabará lo que es parcial. Por tanto, no es necesario que no se le escape nada al profeta, sino que no se le escape nada de aquello a lo que se ordena la profecía.

3. Quien posee una ciencia conoce los principios de la misma, de los cuales depende todo lo perteneciente a ella. Por ello, el que posee perfectamente el hábito de una ciencia conoce todo cuanto a ella pertenece. Pero mediante la profecía no se conoce en sí mismo el principio de todas las cosas que pueden conocerse mediante la profecía, puesto que es el mismo Dios. Por consiguiente, no vale la comparación.

Artículo 5

¿Distingue el profeta, siempre, lo que dice por su cuenta y lo que dice movido por el espíritu profético?

Objeciones por las que parece que el profeta distingue siempre lo que dice movido por su propio espíritu de lo que dice por el espíritu de profecía.

1. Según atestigua San Agustín en VI Confess. , su madre decía que ella podía distinguir, por no sé qué gusto que no podía explicar con palabras, la diferencia entre las revelaciones de Dios y los sueños de su alma. Ahora bien: la profecía es una revelación divina, según dijimos antes (a.1 obj.4; a.3 obj.1). Luego el profeta distingue siempre entre lo que dice por espíritu profético y lo que dice por espíritu propio.

2. Dios no manda nada imposible, según dice San Jerónimo. Pero, según leemos en Jer 23,28, se manda a los profetas: El profeta que tenga un sueño, que lo cuente como sueño; el que reciba palabra mía, que pregone fielmente mi palabra. Por tanto, el profeta distingue siempre entre lo que dice por el espíritu profético y lo que dice por su propio espíritu.

3. la certeza proporcionada por la luz divina es mayor que la que proporciona la luz de la razón natural. Pero aquel que posee una ciencia mediante la luz de la razón natural sabe ciertamente que la posee. Luego el que posee la profecía mediante la luz divina estará mucho más seguro de que la posee.

Contra esto: está la autoridad de San Gregorio, quien escribe en el Comentario a Ez. : Conviene tener en cuenta que, a veces, los santos profetas, cuando se les consulta, dada la gran práctica que tienen de profetizar, dicen cosas por espíritu propio y creen que están hablando bajo el espíritu profético.

Respondo: La mente del profeta es ilustrada por Dios de un doble modo: mediante una revelación expresa y mediante cierto instinto, que, a veces, recibe la mente humana sin saberlo, tal como dice San Agustín en II Super Gen. ad litt. . Por consiguiente, el profeta posee máxima certeza sobre cosas que conoce expresamente por el espíritu profético y está seguro de las que ha recibido por revelación divina. Por eso se dice en Jer 26,15: El Señor me ha enviado en verdad a vosotros, para que hiciera llegar a vuestros oídos todas estas palabras. De lo contrario, si el mismo profeta no tuviera certeza, dejaría de ser cierta la fe que se basa en la enseñanza de los profetas. Pero tenemos un ejemplo de la certeza profética en el hecho de que Abrán, avisado en una visión profética, se dispuso a inmolar a su unigénito, lo cual no habría hecho si no hubiera estado sumamente seguro de la revelación divina.

En cuanto a las cosas que conoce por instinto, a veces es incapaz de distinguir adecuadamente si las ha pensado por instinto divino o por su propio espíritu, puesto que no todo lo que conocemos por espíritu divino se nos manifiesta con certeza profética, porque ese instinto es algo imperfecto en el orden de la profecía. Así hay que entender las palabras de San Gregorio. Sin embargo, para que no puedan incurrir en error, advertidos pronto por el Espíritu Santo, reciben de El la verdad y se corrigen a sí mismos por haber dicho cosas falsas, como dice San Gregorio más adelante.

A las objeciones: Las primeras se basan en las cosas recibidas por el espíritu profético. Por ello son manifiestas las respuestas a todas las objeciones.

Artículo 6

¿Pueden ser falsas las cosas que se conocen o anuncian proféticamente?

Objeciones por las que parece que las cosas conocidas o anunciadas proféticamente pueden ser falsas.

1. La profecía tiene por objeto futuros contingentes, como dijimos antes (a.3). Pero éstos pueden no suceder, ya que, de lo contrario, sucederían

necesariamente. Luego cabe el error en la profecía.

2. Isaías anunció proféticamente a Ezequías al decirle (Is 38,1): Dispon de tu casa, porque vas a morir, no curarás. Sin embargo, se le concedieron luego quince años más, como leemos en 4 Re 20,6 y en Is 38,5. Igualmente, dice el Señor en Jer 18,7-8: De pronto decidiré yo arrancar, destruir y hacer perecer a un pueblo y a un reino. Pero si este pueblo se convierte, arrepentido de las maldades por las que yo le he amenazado, también yo me arrepiento de las maldades que había determinado hacerle. Esto aparece también en el caso de los ninivitas, según se dice en Jon 3,10: El Señor se arrepintió del mal que les dijo que había de hacerles, y no lo hizo. Luego la profecía puede estar sujeta a error.

3. toda proposición condicional, si el antecedente es absolutamente necesario, tiene también un consiguiente necesario, ya que existe entre uno y otro la misma relación que entre la conclusión y las premisas en el silogismo, y de premisas necesarias no puede deducirse sino una conclusión necesaria, como se demuestra en I Posteriorum . Ahora bien: si la profecía no pudiera estar sujeta a error, se seguiría que es cierta esta proposición: Si una cosa está profetizada, sucederá, ya que el antecedente es absolutamente necesario por ser de algo pasado, y lo será, también, el consiguiente. Pero, de ser esto cierto, la profecía dejaría de referirse a hechos contingentes. Luego es falso que la profecía no pueda estar sometida a error.

Contra esto: está el testimonio de Casiodoro, según el cual la profecía es la inspiración o revelación divina que anuncia con verdad inmutable los acontecimientos de las cosas. Ahora bien: no podría ser inmutable una verdad si la profecía pudiera estar sometida a error. Luego no cabe error en ella.

Respondo: Como se deduce de lo ya dicho (a.2), la profecía es un conocimiento intelectual impreso en la mente del profeta a modo de enseñanza por la revelación divina. Ahora bien: la verdad del conocimiento en la mente del discípulo es idéntica a la que existe en la mente del maestro, de igual modo que, en el orden natural, la forma del engendrado es una semejanza con la del que engendra. En este sentido dice también San Jerónimo que la profecía es un signo de la presciencia divina. Por eso conviene que sean la misma verdad la del conocimiento profético y la de la enunciación debida del conocimiento divino, en el cual no cabe error, como vimos en la Primera Parte (q.16 a.8). Por consiguiente, en la profecía no cabe error.

A las objeciones:

1. Como ya vimos en la Primera Parte (q.14 a.13), la certeza de la presciencia divina no excluye la contingencia de cada uno de los futuros, porque se refiere a ellos como presentes y determinados ad unum. Por eso también la profecía, que es una semejanza de la presciencia divina impresa en la mente del profeta o un signo de la misma, no excluye, en su verdad inconmutable, la contingencia de los futuros.

2. La presciencia divina mira los futuros de dos modos: considerados en sí mismos, en cuanto que los ve como presentes, y en sus causas, en cuanto que considera el orden de la causa a los efectos. Y si bien, en cuanto futuros, están determinados ad unum, no lo están si se les considera en sus causas, dado que las cosas pueden suceder de otro modo. Y aunque estos dos modos de conocer están siempre unidos en el conocimiento divino, no lo están siempre en la revelación profética, porque la impresión del agente no siempre alcanza toda la virtualidad de éste. De ahí que, a veces, la revelación profética sea una semejanza impresa de la presciencia divina en cuanto que considera los futuros contingentes en sí

mismos. En ese caso, los hechos suceden tal como han sido profetizados, como con el texto de Is 7,14: He aquí que una virgen concebirá. Pero otras veces la revelación profética es una semejanza impresa de la presciencia divina en cuanto que conoce el orden de las causas a los efectos, y entonces los hechos no suceden tal como han sido profetizados. Ello no obstante, no quiere decir que haya falsedad en la profecía, ya que el sentido de la profecía es que la disposición de las causas inferiores, sean naturales o actos humanos, es tal que lo anunciado haya de suceder. En este sentido hay que entender las palabras de Isaías: Morirás y no sanarás. Es decir, la disposición de tu cuerpo acabará con la muerte; al igual que las palabras de Jon 3,4: Dentro de cuarenta días Nínive será destruida, es decir, sus méritos exigen que sea destruida. Y se dice que Dios se arrepintió, de un modo metafórico, en cuanto que se comporta como uno que se arrepiente, es decir, cambia la sentencia, aunque no muda el consejo.

3. Son una misma la verdad de la profecía y la de la presciencia divina, según dijimos antes (In corp.). De este modo es verdadera la condicional: si algo está profetizado, sucederá, del mismo modo que esta otra: si una cosa es conocida de antemano, sucederá. En efecto, en ambas es imposible que no exista el antecedente. Por eso el consiguiente es necesario, no en cuanto que es futuro para nosotros, sino en cuanto que se considera como presente por estar sometido a la presciencia divina, como dijimos en la Primera Parte (q.14 a.13 ad 2).

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 171

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 172

Cuestión 172. La causa de la profecía

Nos toca ahora hablar de la causa de la profecía. Sobre dicho tema se plantean seis problemas:

1. ¿Es natural la profecía?
2. ¿Procede la profecía de Dios, mediante los ángeles?
3. ¿Se requiere una disposición natural para la profecía?
4. ¿Se requieren buenas costumbres?
5. ¿Puede proceder de los demonios alguna profecía?
6. ¿Dicen la verdad, alguna vez, los profetas del demonio?

Artículo 1

¿Puede ser natural la profecía?

Objeciones por las que parece que la profecía puede ser natural.

1. Según San Gregorio, en IV Dialog. , a veces la misma fuerza de las almas, con su penetración, prevé alguna cosa. Y San Agustín dice, en XII Super Gen. ad litt. , que es propio del alma humana, abstraída de los sentidos, prever el futuro. Como esto es, precisamente, la profecía, sigúese que el alma puede naturalmente alcanzar la profecía.

2. el conocimiento por parte del alma humana es más poderoso en la vigilia que en el sueño. Ahora bien: hay quienes, durante el sueño, prevén naturalmente hechos futuros, como demuestra el Filósofo en su obra De Somno et Vigil. Luego con mayor razón puede el hombre conocer naturalmente el futuro.

3. el hombre es, por naturaleza, más perfecto que los animales brutos. Pero hay animales brutos que prevén hechos futuros que les conciernen. Así, las hormigas conocen de antemano las lluvias futuras, lo cual es evidente por el hecho de que antes de que llueva empiezan a amontonar el trigo en sus graneros. Igualmente, los peces conocen con anterioridad las tempestades que van a sucederse, como se deduce del hecho de que se mueven para alejarse de los lugares afectados por ellas. Luego con mucha mayor razón pueden los hombres conocer con anterioridad, de un modo natural, los hechos futuros que les atañen, y que son el objeto de la profecía. Por consiguiente, ésta es natural.

4. se dice en Prov 29,18: Cuando falte la profecía, se disipará el pueblo, lo cual quiere decir que la profecía es necesaria para la conservación del hombre. Ahora bien: la naturaleza no falta en lo necesario. Por tanto, parece que la profecía es natural.

Contra esto: está lo que se dice en 2 Pe 1,21: La profecía no ha sido proferida por humana voluntad; antes bien, movidos del Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios. Luego la profecía no proviene de la naturaleza, sino que es un regalo del Espíritu Santo.

Respondo: Como ya observamos antes (q.171 a.6 ad 2), la profecía puede ser un conocimiento previo de los hechos futuros bajo dos aspectos: en sí mismos y en sus causas. Lo primero es propio del entendimiento divino, a cuya eternidad están presentes todas las cosas, como dijimos en la Primera Parte (q.14 a.13; q.57 a.3; q.86 a.4). Tal conocimiento previo de lo futuro no puede proceder, pues, de la naturaleza, sino sólo de la revelación divina.

Ahora bien: los hechos futuros en sus causas pueden ser conocidos de antemano también por el hombre de un modo natural. Así, el médico conoce de antemano si el enfermo va a curarse o a morir en algunas causas cuyo orden a determinados efectos conoce por experiencia. Tal conocimiento de los hechos futuros puede venir al hombre de la naturaleza de dos modos. Según el primero,

el alma, por su misma naturaleza, puede conocer al instante los hechos futuros. Así, según San Agustín en XII Super Gen. ad litt. , algunos pretendieron que el alma poseía en sí misma un poder de adivinación. Esto parece responder a la doctrina de Platón, según el cual las almas conocen todas las cosas por participación de las ideas, pero este conocimiento queda oscurecido al unirse ellas al cuerpo, en unos más que en otros, según la distinta pureza del cuerpo. Según eso, podría decirse que los hombres cuyas almas no están muy oscurecidas por su unión al cuerpo pueden conocer de antemano esas cosas por ciencia propia. Contra esta teoría objeta San Agustín : ¿Por qué no puede el alma tener siempre esa capacidad adivinatoria, aunque quiere tenerla siempre?

Pero, como parece más cierto, el conocimiento viene al alma a través de los objetos sensibles, conforme a la opinión de Aristóteles, que expusimos en la Primera Parte (q.84 a.6). Diremos, pues, con más propiedad que los hombres no poseen conocimiento previo de tales hechos futuros, sino que pueden adquirirlo por vía experimental, la cual se ve ayudada en ellos por la disposición natural, según la cual se halla en él la perfección de la facultad imaginativa y la claridad de la inteligencia.

Sin embargo, este conocimiento previo es distinto del primero, que se obtiene por revelación divina bajo dos aspectos. En primer lugar, porque aquél puede tener por objeto toda clase de acontecimientos y es infalible, mientras que este conocimiento previo que puede adquirirse por vía natural se limita a ciertos efectos a los que puede extenderse la experiencia humana. En segundo lugar, porque el conocimiento profético propiamente tal posee una verdad inmutable; no así el conocimiento previo natural, que puede estar sujeto a error.

El primer conocimiento previo pertenece propiamente a la profecía; pero no el segundo, porque, como ya dijimos (q.171 a.3 corp.), el conocimiento profético tiene por objeto aquellos hechos que exceden totalmente el conocimiento humano. Por eso podemos afirmar que la profecía propiamente dicha no puede proceder de la naturaleza, sino únicamente de la revelación divina.

A las objeciones:

1. El alma, mediante la abstracción de las cosas corpóreas, se hace más apta para percibir el influjo de las sustancias espirituales y también de los sutiles movimientos causados en la imaginación humana por la impresión de las causas naturales, cuya percepción le es difícil cuando se halla ocupada en cosas sensibles. Por eso dice San Gregorio que el alma, cuando se acerca a la muerte, conoce con anterioridad algunos hechos futuros, debido a su agudeza natural, en cuanto que percibe aun las más pequeñas impresiones. También pueden conocerse los hechos futuros mediante revelación de un ángel. Pero eso no se debe a su propia virtud, ya que, como dice San Agustín en XII Super Gen. ad litt. , de ser así, podría conocer por su propia virtud los hechos futuros siempre que quisiera, lo cual es evidentemente falso.

2. El conocimiento previo de los hechos futuros que tiene lugar en los sueños tiene su origen o en la revelación de las sustancias espirituales, o por una causa corpórea, como dijimos antes (q.95 a.6), al tratar de la adivinación. En ambos casos se realiza mejor en sueños que en la vigilia, ya que el alma en estado de vigilia está más pendiente de las cosas externas sensibles, por lo cual es menor su poder para percibir las impresiones de las sustancias espirituales e, incluso, de las causas naturales. Pero en cuanto a la percepción del juicio, la mente está más dispuesta en la vigilia que durante el sueño.

3. Tampoco los animales conocen con anterioridad los efectos futuros, a no ser en cuanto que ello es posible por sus causas, que mueven su fantasía. En esto incluso aventajan al hombre, cuya fantasía, sobre todo en estado de vigilia, se mueve más por la razón que por la impresión de las causas naturales, y la razón actúa en el hombre con más fuerza lo que en los animales hace la impresión de las causas naturales. Y ayuda al hombre, aún más, la gracia divina que inspira a los profetas.

4. La luz profética se extiende también a la dirección de los actos humanos, y por eso la profecía es necesaria para el gobierno del pueblo, sobre todo en orden al culto divino, para el cual no basta la naturaleza, sino que es necesaria la gracia.

Artículo 2

¿Se realiza la revelación profética por medio de los ángeles?

Objeciones por las que parece que la revelación profética no se hace por medio de los ángeles.

1. En Sab 7,27 se dice: La sabiduría de Dios se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas. Ahora bien: hace amigos de Dios de un modo inmediato. Luego también hace a los profetas de un modo inmediato, y no por medio de los ángeles.

2. la profecía se cuenta entre las gracias gratis dadas. Pero dichas gracias proceden del Espíritu Santo, según el texto que dice (1 Cor 12,4): Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Por tanto, la profecía no se realiza por medio de ángeles.

3. dice Casiodoro que la profecía es una revelación divina. Pero, si se realizara por mediación de los ángeles, se diría que es una revelación angélica. Por tanto, no se realiza por medio de los ángeles.

Contra esto: está el testimonio de Dionisio, quien dice en IV Cael. Hier. : Nuestros gloriosos padres recibieron las visiones por medio de las virtudes celestes. Luego la revelación profética se realiza por mediación de los ángeles.

Respondo: Como afirma el Apóstol en Rom 13,1, las cosas que proceden de Dios están ordenadas. Y, según dice Dionisio , este orden de la divinidad consiste en gobernar las cosas inferiores por las de grado medio. Ahora bien: los ángeles ocupan un lugar intermedio entre Dios y los hombres. Por eso las iluminaciones y revelaciones divinas son transmitidas por Dios a los hombres por medio de los ángeles. Y, realizándose el conocimiento profético mediante una iluminación y revelación divina, sigúese que se realiza por medio de los ángeles.

A las objeciones:

1. La caridad, por la cual el hombre se hace amigo de Dios, es una perfección de la voluntad, en la cual sólo Dios puede actuar. Pero la profecía es una perfección del entendimiento, en la cual puede actuar también el ángel, como dijimos en la Primera Parte (q.111 a.1). Por ello, la razón no es la misma en ambos casos.

2. Las gracias gratis dadas se atribuyen al Espíritu Santo como principio primero, el cual, sin embargo, las produce en los hombres mediante el ministerio de los ángeles.

3. La operación de un instrumento se atribuye al agente principal, en virtud del cual actúa. Y dado que un ministro es como un instrumento, por eso se dice que es divina la revelación profética, que se realiza mediante el ministerio de los ángeles.

Artículo 3

¿Se precisa una disposición natural para la profecía?

Objeciones por las que parece que se requiere una disposición natural para la profecía.

1. La profecía es recibida en el profeta por una disposición de quien la recibe. En efecto, a propósito de Am 1,2: El Señor rugirá en Sión, dice la Glosa de San Jerónimo: Es natural que quienes hacen una comparación la tomen de aquellas cosas que les son familiares por conocerlas. Así, por ejemplo, los marineros comparan a sus enemigos con los vientos, y a los daños con un naufragio. Así también Amos, que fue pastor de ganado, compara el temor de Dios con el rugido del león. Ahora bien: todo cuanto es recibido en un sujeto según el modo del que lo recibe requiere una disposición natural. Luego la profecía exige una disposición natural.

2. la especulación profética es más elevada que la de la ciencia adquirida. Pero la falta de disposición natural es un obstáculo para la especulación de la ciencia adquirida, ya que muchos, por falta de disposición natural, no pueden llegar a la especulación científica. Luego con mucho mayor motivo se requerirá una disposición natural para la contemplación profética.

3. la falta de disposición natural es un obstáculo mayor que un impedimento accidental. Pero una indisposición accidental que sobreviene impide la especulación profética, puesto que San Jerónimo, al comentar a San Mateo, dice que en el tiempo en que se realiza el acto conyugal no se da la presencia del Espíritu Santo, aunque parezca profeta el que está realizando la generación. Por consiguiente, con mucha mayor razón, es un obstáculo para la profecía la falta de disposición natural, con lo cual parece que es un requisito para la profecía una buena disposición natural.

Contra esto: está el testimonio de San Gregorio, quien dice en la Homilía de Pentecostés[^]: Llena el Espíritu Santo a un joven citarista y lo convierte en salmista; a un pastor de ganados que prepara los higos del sicómoro y lo hace profeta. Por tanto, no es necesaria una disposición previa para la profecía, sino que depende exclusivamente de la voluntad del Espíritu Santo, del que se dice en 1 Cor 12,11: Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere.

Respondo: Como apuntamos antes (a.1), la profecía propiamente dicha procede de inspiración divina, mientras que la que proviene de una causa natural se llama profecía impropia. Ahora bien: hay que tener en cuenta que, así como Dios, al ser causa universal en el obrar, no necesita una materia ni disposición de la materia misma en los efectos corpóreos, sino que puede proporcionar, a la vez, la materia, la disposición y la forma, tampoco exige una disposición previa en los efectos espirituales, sino que puede proporcionar, junto con el efecto espiritual, la disposición conveniente que el orden natural requiere. Más aún: podría, mediante la creación, producir a la vez el mismo sujeto, de modo que en la creación dispusiera al alma para la profecía y le diera la gracia profética.

A las objeciones:

1. Es indiferente a la profecía con qué semejanzas se exprese. Por eso la operación divina no causa en esto ningún cambio en el profeta, sino que únicamente suprime lo que sea contrario a la profecía.

2. La especulación científica es producto de una causa natural. Ahora bien: la naturaleza no puede operar si falta una disposición previa en la materia. Pero

esto no puede decirse de Dios, que es causa de la profecía.

3. Alguna mala disposición natural, si no se quita, podría impedir la revelación profética. Por ejemplo, si uno estuviera totalmente privado del sentido común. También sería un obstáculo para profetizar el que uno estuviera bajo el influjo de una pasión fuerte de ira o de concupiscencia, como sucede con el coito o con cualquiera otra pasión. Pero esta falta de disposición natural es removida por la virtud divina, que es la causa de la profecía.

Artículo 4

¿Se requiere la rectitud de costumbres para la profecía?

Objeciones por las que parece que se requiere rectitud de costumbres para la profecía.

1. En Sab 7,27 se dice que la Sabiduría de Dios, a través de las edades, se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas. Pero no puede existir santidad sin rectitud de costumbres y sin una gracia que nos hace gratos a Dios. Luego no puede darse profecía sin rectitud de costumbres y sin gracia, que nos hace gratos a Dios.

2. sólo a los amigos se revelan los secretos, según se dice en Jn 15,15: Os he llamado amigos porque os he comunicado todo cuanto oí a mi Padre. Ahora bien: Dios revela sus secretos a los profetas, tal como se dice en Am 3,7. Luego parece que los profetas son amigos de Dios. Y como esto no es posible sin la caridad, parece que no puede haber profecía sin caridad, la cual tampoco se da sin la gracia, que nos hace gratos a Dios.

3. leemos en Mt 7,15: Cuidado con los falsos profetas, que vienen a vosotros vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. Pero todos cuantos carecen de gracia interior parecen ser lobos rapaces y son, por consiguiente, falsos profetas. Por tanto, nadie es profeta verdadero si no es bueno por la gracia.

4. el Filósofo, en su obra De Somn. et Vigil. , dice que, si la adivinación de los sueños es un don divino, no es conveniente otorgarla a cualquiera, sino sólo a los hombres óptimos. Ahora bien: consta que la profecía es un don de Dios. Luego el don de profecía sólo se concede a los hombres óptimos.

Contra esto: está el pasaje de Mt 7,22-23, donde a los que habían dicho: Señor, ¿no hemos profetizado en tu nombre?, se les responde: Nunca os conocí. Pero el Señor conoce a los que son suyos, tal como se dice en 2 Tim 2,19. Por tanto, la profecía puede darse en aquellos que no son de Dios por la gracia.

Respondo: La rectitud de costumbres puede considerarse de dos modos. Primeramente, en su raíz interna, que es la gracia que hace grato. En segundo lugar, en cuanto a las pasiones internas del alma y a las acciones externas. La gracia se concede principalmente para que el alma humana se una a Dios por la caridad. Por eso dice San Agustín en XV De Trínit. : A no ser que se le conceda a uno el Espíritu Santo, que le haga amar a Dios y al prójimo, no es trasladado de la izquierda a la derecha. Luego todo aquello que puede darse sin caridad puede existir sin gracia, que nos hace gratos, y, por consiguiente, sin rectitud de costumbres. Ahora bien: la profecía puede darse sin caridad, como demuestra un doble argumento. En primer lugar, por el acto de cada uno: la profecía pertenece al entendimiento, cuyo acto es anterior al de la voluntad, a la cual perfecciona la caridad. Por eso el Apóstol, en 1 Cor 13,1-2, incluye la profecía entre las gracias pertenecientes al entendimiento y que pueden existir sin la caridad. En segundo lugar, por el fin de cada una: la profecía, al igual que otras gracias gratis dadas,

se concede para utilidad de la Iglesia, conforme se dice en 1 Cor 12,7: A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad, y no se ordena directamente a unir con Dios los afectos del profeta, como hace la caridad. Por ello, la profecía puede darse sin rectitud de costumbres en cuanto a la raíz primera de esta rectitud.

Pero, si consideramos la rectitud de costumbres según las pasiones del alma y las acciones externas, la maldad de costumbres supone un impedimento para la profecía, porque para ésta se requiere la elevación de la mente a la contemplación de lo espiritual, y la mente queda impedida por una pasión vehemente y por una dedicación desordenada a las cosas externas. Por eso se dice de los hijos de los profetas, en 4 Re 4,38, que vivían con Eliseo, llevando una vida solitaria para no verse privados del don de profecía a causa de ocupaciones mundanas.

A las objeciones:

1. El don de profecía se concede, a veces, tanto para utilidad de los demás como para ilustración de la propia mente. Es en el alma de los profetas donde la Sabiduría divina se comunica por la gracia que nos hace gratos, haciéndolos amigos de Dios y profetas. Otros, por el contrario, reciben el don de profecía sólo para utilidad de los demás, siendo una especie de instrumentos de la obra divina. Por eso dice San Jerónimo en el Comentario a Mt. : Profetizar, hacer milagros y arrojar demonios no es, a veces, mérito de quien lo realiza, sino que es la invocación de Cristo la que los obra, o se concede bien para condenación de los que lo invocan o bien para utilidad de aquellos que ven u oyen tales prodigios.

2. San Gregorio dice, al exponer esto : Cuando amamos las cosas celestiales que hemos oído, ya conocemos lo que amamos, porque el amor mismo ya es un conocimiento. Luego El ya les había dado a conocer todas las cosas, por cuanto que, purificados de los deseos terrenos, ardían en llamas del sumo amor. De este modo, no siempre eran revelados a los profetas los secretos divinos.

3. No todos los malos son lobos rapaces, sino únicamente aquellos que se proponen hacer daño a los demás, ya que, según dice el Crisóstomo al comentar a San Mateo , los doctores católicos, cuando sean pecadores, serán esclavos de la carne, pero no lobos rapaces, porque no se proponen perder a los cristianos. Y puesto que la profecía se ordena a la utilidad de los demás, es claro que esos tales son falsos profetas, porque no son enviados por Dios para esto.

4. Los dones divinos no siempre se otorgan a los mejores esencialmente, sino, a veces, a los mejores en cuanto a la percepción de un don determinado. Y así, Dios concede el don de profecía a aquellos a quienes El juzga bueno dárselo.

Artículo 5

¿Procede de los demonios alguna profecía?

Objeciones por las que parece que ninguna profecía viene de los demonios.

1. La profecía es una revelación divina, como dice Casiodoro. Ahora bien: no es divino lo que hace un demonio. Luego ninguna profecía procede de los demonios.

2. para el conocimiento profético se requiere una iluminación, como dijimos antes (q.171 a.2.3). Pero los demonios no iluminan el entendimiento humano, como dijimos en la Primera Parte (q.109 a.3). Luego ninguna profecía puede proceder de los demonios.

3. no es eficaz el signo que puede valer para cosas contrarias. Pero la

profecía es un signo de confirmación en la fe. Por eso, al comentar Rom 12,6: Ya sea profecía, según la medida de la fe, dice la Glosa : Nótese que en la enumeración de las gracias empieza por la profecía, que es el primer argumento a favor de que nuestra fe es racional, ya que los creyentes profetizaban una vez recibido el Espíritu Santo. Luego la profecía no puede ser otorgada por los demonios.

Contra esto: está lo que se dice en 2 Re 18,19: Júntame a todo Israel en el monte Carmelo, a los trescientos cincuenta profetas del Baal y a los cuatrocientos profetas de los bosques que comen a la mesa de Jezabel. Pero éstos eran profetas de los demonios. Por consiguiente, parece que también de los demonios procede alguna profecía.

Respondo: Como hicimos notar antes (q.171 a.1), la profecía implica un conocimiento de cosas alejadas del conocimiento humano. Ahora bien: es evidente que un entendimiento de orden superior puede conocer algunas cosas que están lejos del conocimiento de un entendimiento inferior. Pero sobre el entendimiento humano está no sólo el entendimiento divino, sino también el de los ángeles buenos y malos, por razón de su naturaleza. Por eso los demonios, incluso por conocimiento natural, saben algunas cosas que no están al alcance del conocimiento humano y pueden revelarlas a los hombres. Sólo Dios conoce las cosas que se hallan absolutamente alejadas, y por eso la profecía propia y esencialmente dicha es únicamente producto de la revelación divina. Pero también la revelación hecha a través de los demonios puede llamarse profecía en cierto sentido. De ahí que aquellos a los que es revelado algo por los demonios no sean llamados, en la Escritura, profetas propiamente dichos, sino con alguna adición: por ejemplo, falsos profetas o profetas de los ídolos. Por eso escribe San Agustín en XII Super Gen. ad litt. : Cuando un espíritu malo arrebató a algunos hombres a éstas, es decir, a percibir visiones, los hace o demoníacos, o posesos, o falsos profetas.

A las objeciones:

1. Casiodoro, en ese pasaje, define la profecía propiamente dicha.
2. Los demonios comunican a los hombres las cosas que saben, no mediante una iluminación del entendimiento, sino por alguna visión imaginativa o hablándoles sensiblemente. En esto se distingue la falsa profecía de la verdadera.
3. La profecía divina puede distinguirse de la diabólica mediante algunos signos, incluso externos. Por eso el Crisóstomo dice, al comentar a San Mateo , que algunos profetizan con espíritu diabólico, como los adivinos; pero pueden distinguirse porque el diablo dice, a veces, cosas falsas, lo cual no hace nunca el Espíritu Santo. Y así leemos en Dt 18,21-22: Y si te dices en tu corazón: ¿cómo voy a conocer la palabra que ha dicho el Señor?, ten esto por señal: Cuando un profeta te hable en nombre del Señor, si lo que dijo no se cumple, es algo que no ha dicho el Señor.

Artículo 6

¿Predicen los profetas del demonio, alguna vez, cosas verdaderas?

Objeciones por las que parece que los profetas de los demonios nunca predican cosas verdaderas.

1. Dice San Ambrosio que todo lo verdadero, quienquiera que sea el que lo diga, proviene de Dios. Pero los profetas de los demonios no hablan movidos por el Espíritu Santo, porque no existe concordia entre Cristo y Belial, tal como

leemos en 2 Cor 6,15. Luego parece que éstos nunca predican cosas verdaderas.

2. así como los profetas verdaderos son inspirados por el Espíritu de la verdad, así los profetas de los demonios son inspirados por el espíritu de la mentira, según se dice en 3 Re 22,22: Saldré, y seré espíritu mentiroso en boca de todos sus profetas. Pero los profetas inspirados por el Espíritu Santo nunca dicen mentira, como antes observamos (a.5 ad 3; q.171 a.6). Luego los profetas de los demonios nunca dicen la verdad.

3. en Jn 8,44 se dice del diablo: Cuando habla la mentira, habla de lo suyo propio, porque él es mentiroso y padre de ella, es decir, de la mentira. Ahora bien: cuando inspira a sus profetas, el diablo no habla sino de lo suyo propio, puesto que no ha sido constituido ministro de Dios para anunciar la verdad, ya que no hay concordia entre la luz y las tinieblas, como se dice en 2 Cor 6,14. Luego los profetas de los demonios nunca predican cosas verdaderas.

Contra esto: está el hecho de que, sobre Núm 22,14, cierta Glosa comenta que Balaam era adivino, hablaba por ministerio de los demonios y a veces conocía las cosas futuras por arte de magia. Ahora bien: él anunció muchas cosas verdaderas, como lo que leemos en Núm 24,17: Saldrá una estrella de Jacob y se levantará la vara de Israel. Por tanto, también los profetas de los demonios anuncian cosas verdaderas.

Respondo: La misma relación que entre la bondad y las cosas existe entre la verdad y el conocimiento. Pero es imposible encontrar en las cosas algo que esté totalmente privado del bien. De igual modo, también es imposible que exista un conocimiento totalmente falso sin mezcla de algo de verdad. Por eso dice Beda que no hay ninguna doctrina falsa en la que no vaya mezclado, a veces, algo de verdad con la falsedad. Por eso incluso la doctrina de los demonios, con la que instruyen a sus profetas, contiene algo de verdad, que la hace aceptable, pues el entendimiento es llevado a lo falso por la apariencia de verdad del mismo modo que la voluntad es conducida al mal mediante la apariencia de bondad. Por eso dice el Crisóstomo en Super Mt. : Al diablo le ha sido otorgado decir a veces la verdad, para recomendar con esta rara verdad sus mentiras.

A las objeciones:

1. Los profetas de los demonios no hablan siempre por revelación de éstos, sino que lo hacen, a veces, bajo inspiración divina, como vemos claramente en el caso de Balaam, del que en Núm 22,8ss se dice que le habló Dios, aunque era un profeta demoníaco, ya que Dios utiliza también a los malos para utilidad de los buenos. De ahí que anuncie algunas verdades por medio de los profetas de los demonios, bien para que la verdad aparezca más digna de crédito, al contar incluso con el testimonio de los enemigos, o también porque, cuando los hombres dan crédito a éstos, son llevados a la verdad por sus palabras. Y por eso también las Sibilas predijeron cosas ciertas sobre Cristo.

Pero, incluso cuando los profetas de los demonios son instruidos por éstos, predican algunas cosas ciertas. Unas veces en virtud de su propia naturaleza, cuyo autor es el Espíritu Santo, y a veces también por revelación de los espíritus buenos, como observa San Agustín en XII Super Gen. ad litt. . Así, incluso lo verdadero que anuncian los demonios procede del Espíritu Santo.

2. El profeta verdadero es inspirado por el Espíritu de verdad, en el que no hay falsedad, y por ello no dice mentira. Por el contrario, el profeta de la falsedad no siempre es instruido por el espíritu de la falsedad, sino que a veces el espíritu de la mentira dice cosas verdaderas, y otras veces cosas falsas, como ya dijimos (In corp.; ad 1).

3. Parece que es propio de los demonios lo que tienen de sí mismos: mentiras y pecados. Pero lo que les pertenece por naturaleza no les viene de sí mismos, sino de Dios, y en virtud de su propia naturaleza anuncian, a veces, cosas verdaderas, como ya dijimos antes (ad 1). Dios se sirve también de ellos para manifestar la verdad que ha de ser ejecutada por ellos, cuando les son revelados los misterios divinos por mediación de los ángeles, como ya dijimos (ad 1; q.109 a.4 ad 1).

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 172

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 173

Cuestión 173. El modo del conocimiento profético

Pasamos ahora a estudiar el modo del conocimiento profético.

Sobre esto se plantean cuatro preguntas, a saber:

1. ¿Ven los profetas la esencia de Dios?
2. ¿Se realiza la revelación profética por influjo de algunas especies, o sólo mediante el influjo de una luz?
3. ¿Se realiza la revelación profética con enajenación de los sentidos?
4. ¿Lleva consigo siempre la profecía el conocimiento de aquello que se profetiza?

Artículo 1

¿ Ven los profetas la esencia de Dios?

Objeciones por las que parece que los profetas ven la esencia de Dios.

1. Sobre Is 38: pon en orden tu casa..., dice la Glosa : Los profetas pueden leer en el libro de la presciencia de Dios, en el que todo está escrito. Pero la presciencia de Dios es su misma esencia. Luego los profetas ven la esencia de Dios.

2. San Agustín, en IX De Trin. , dice que en aquella eterna verdad, según la cual fueron hechas todas las cosas temporales, vemos con la mirada de la mente la forma a la que debemos la existencia y en virtud de la cual obramos. Pero los profetas poseen un conocimiento de las cosas divinas más alto que los demás hombres. Luego ven en alto grado la esencia divina.

3. los futuros contingentes son conocidos por los profetas según la verdad inmutable. Ahora bien: de este modo sólo se hallan en Dios. Luego los profetas ven al mismo Dios.

Contra esto: está el hecho de que la visión de la esencia divina es algo reservado al cielo, mientras que la profecía cesa, según se dice en 1 Cor 13,8ss. Luego la profecía no se realiza mediante la visión de la esencia divina.

Respondo: La profecía lleva consigo un conocimiento divino de las cosas lejanas. Por eso se dice de los profetas, en Heb 11,13, que miraban de lejos. En cambio, los que están en el cielo no ven las cosas como lejanas, sino de cerca, según lo que se nos dice en el salmo 139,14: Los justos habitarán en tu presencia. Es claro, pues, que el conocimiento profético es distinto del conocimiento perfecto que se tendrá en el cielo, y se distingue de él como lo imperfecto de lo perfecto, desapareciendo cuando llegue el conocimiento perfecto, como se dice en 1 Cor 13. Hubo quienes , queriendo distinguir el conocimiento profético del de los bienaventurados, dijeron que los profetas vieron la esencia divina, a la que llaman espejo de la eternidad, pero no como objeto de los bienaventurados, sino en cuanto que en ella están las razones de los hechos futuros. Esto es imposible, puesto que Dios es objeto de la bienaventuranza según su misma esencia, conforme a lo que dice San Agustín en V Confess. : Bienaventurado quien te conoce, aunque las ignore, es decir, a las criaturas. Y no es posible que alguien vea las razones de las criaturas en la esencia divina sin ver la esencia divina misma, ya porque la misma esencia divina es la razón de todo lo que sucede, y la razón ideal no añade nada a la esencia divina excepto la relación con las criaturas, o bien porque es anterior el conocer algo en sí mismo, como es conocer a Dios como objeto de la bienaventuranza, a conocerlo por comparación con otro, como sería conocerlo por las razones de las cosas que hay en El. Por eso es imposible que los profetas vean a Dios según las razones de las criaturas sin conocerlo como objeto de la bienaventuranza.

Por consiguiente, hemos de decir que la visión profética no es visión de la esencia divina, ni ven en ella lo que Dios les da a conocer sino en ciertas semejanzas infundidas por la ilustración de la luz divina. Por eso dice Dionisio en IV Cael. Hier. , al hablar de las visiones proféticas, que el teólogo sabio llama divina a la visión que se realiza mediante una semejanza de las cosas que no tienen forma corpórea y que los videntes elevan a cosas divinas. Estas semejanzas, ilustradas por la luz divina, tienen más razón de espejo que la esencia divina, puesto que en un espejo se reflejan las imágenes de las cosas, lo cual no puede decirse de Dios. Pero esta ilustración profética de la mente puede decirse que es un espejo en cuanto que aparece en ella la semejanza de la presciencia de la verdad divina. Por eso se dice que es espejo de la eternidad, como si representara la presciencia de Dios, que ve como presentes en la eternidad todas las cosas, como dijimos antes (q.172 a.1).

A las objeciones:

1. Se dice que los profetas ven en el libro de la presciencia de Dios en cuanto que de ésta proviene la verdad a la mente del profeta.
2. Se dice que el hombre ve en la verdad primera la propia forma, en la cual existe, en cuanto que la semejanza de la primera verdad resplandece en la mente humana, la cual hace que el alma se conozca a sí misma.
3. Puesto que los futuros contingentes están en Dios como verdad inmutable, puede Dios imprimir un conocimiento semejante en la mente del profeta sin que éste le vea en su esencia.

Artículo 2

¿Imprime Dios, mediante la revelación profética, nuevas especies de las cosas, o sólo una nueva luz, en la mente del profeta?

Objeciones por las que parece que Dios no imprime en la mente del profeta nuevas especies de las cosas, sino sólo una luz nueva.

1. Tal como dice la Glosa de San Jerónimo sobre Am 1,2, los profetas se sirven de las semejanzas de las cosas con las que están familiarizados. Pero si la visión profética se realizara mediante especies impresas de nuevo, la vida anterior no intervendría para nada. Por consiguiente, no se imprimen en el alma del profeta nuevas especies, sino sólo una luz profética.

2. como dice San Agustín en XII Super Gen. ad litt. , no es la visión imaginativa, sino la visión intelectual, la que hace al profeta. Por eso se dice en Dan 10,1 que es precisa la inteligencia en la visión. Ahora bien: la visión intelectual, como se dice en la misma obra , que no es producida por semejanzas, sino por la misma verdad de las cosas. Luego parece que la revelación profética no se realiza por medio de la impresión de especies.

3. mediante el don de profecía, el Espíritu Santo muestra al hombre lo que supera a la facultad natural. Pero el hombre puede formar, por su misma naturaleza, algunas especies de las cosas. Por tanto, parece que en la revelación profética no se infunden especies de las cosas, sino una luz inteligible.

Contra esto: está el pasaje de Os 12,10, donde se dice: Yo multipliqué la visión y por los profetas recibí semejanzas. Pero la multiplicación de la visión no se hace mediante una luz inteligible, la cual es común a toda visión profética, sino sólo por la diversidad de especies, según las cuales se da también la semejanza. Por consiguiente, parece que en la visión profética se imprimen nuevas especies de las cosas y no sólo una luz inteligible.

Respondo: Conforme al testimonio de San Agustín en XII Super Gen. ad

litt. , el conocimiento profético es propio principalmente de la mente. Ahora bien: acerca del conocimiento de la mente humana conviene que consideremos dos cosas: la recepción o representación de las cosas y el juicio sobre las cosas representadas. Algunas cosas son representadas a la mente en especies. Y, según el orden natural, es preciso que estas especies se presenten primeramente a los sentidos; después, a la imaginación, y después, al entendimiento posible, el cual es afectado por las especies de las imágenes sensibles conforme a la ilustración del entendimiento agente. Y en la imaginación están no sólo las formas de las cosas sensibles en cuanto recibidas por los sentidos, sino que son transformadas de diversas maneras, bien a causa de alguna transmutación corporal, como sucede en los que duermen y en los furiosos, o bien en cuanto que el imperio de la razón dispone las representaciones en orden a lo que ha de ser comprendido. En efecto, así como de la distinta colocación de las letras resultan palabras nuevas, también de la distinta disposición de las representaciones resultan diversas especies inteligibles en el entendimiento. Por su parte, el juicio de la mente humana se produce mediante la luz intelectual.

Ahora bien: por medio del don de profecía se confiere a la mente humana algo superior a su facultad humana en ambos casos, es decir, en cuanto al juicio, mediante el influjo de la luz intelectual, y en cuanto a la recepción o representación de las cosas, que se realiza mediante algunas especies. En cuanto a esto segundo, la doctrina humana puede parecerse a la revelación profética, pero no en cuanto a lo primero, puesto que el hombre representa a su discípulo algunas cosas mediante signos del lenguaje, pero no puede iluminarle, como hace Dios. De estas dos cosas, la primera es la principal en la profecía, porque el juicio completa el conocimiento. Por ello, si Dios ofrece a alguien la representación de cosas mediante semejanzas imaginativas, como hizo con el Faraón y con Nabucodonosor, o mediante semejanzas corpóreas, como hizo con Baltasar, no ha de ser éste considerado como profeta a no ser que su mente sea iluminada en orden a emitir un juicio, sino que tal aparición es algo imperfecto en el orden de la profecía; por eso algunos la llaman éxtasis profético, como la adivinación de los sueños. Sin embargo, será profeta con que tan sólo sea iluminado para juzgar incluso sobre las visiones imaginativas de otros, como en el caso de José, que explicó el sueño del Faraón. Pero, como dice San Agustín en *Super Gen. ad litt.* , es profeta por antonomasia aquel que destaca en ambas cosas, de modo que vea en espíritu las semejanzas significativas de las cosas corpóreas y las entienda con la agudeza de su mente.

Dios ofrece a la mente del profeta, a veces mediante los sentidos externos, algunas formas sensibles. Así, Daniel vio la escritura en la pared, según leemos en Dan 5,17ss. Otras veces, en cambio, lo hace mediante formas imaginarias, bien sean éstas totalmente impresas por El y no recibidas por los sentidos, como sería el caso de imprimir en la imaginación de un ciego de nacimiento, o bien ordenadas por Dios de las cosas recibidas por los sentidos, como es el caso de Jeremías, que vio una olla al fuego del lado del aquilón, como se nos narra en Jer 1,13. A veces, también, imprimiendo en la misma mente especies inteligibles, como sucede en aquellos que reciben la ciencia o la sabiduría infusa, como Salomón (3 Re 3,15) o los Apóstoles (Act 2).

A veces se imprime una luz inteligible en la mente humana para que juzgue de un modo divino lo que otro ha visto, como se dice de José y como aparece claramente en los Apóstoles, a los que el Señor abrió el sentido para que entendieran las Escrituras, como leemos en Lc 24,45, y a este don pertenece la

interpretación de las palabras. También se concede para juzgar, a la luz de la verdad divina, las cosas que el hombre percibe naturalmente, o bien para juzgar rectamente y con eficacia lo que ha de hacerse, según se dice en Is 63,14: El Espíritu del Señor fue su guía.

Queda claro, por consiguiente, que la revelación profética se hace, a veces, sólo mediante el influjo de la luz, y otras veces mediante especies impresas de nuevo u ordenadas de otro modo.

A las objeciones:

1. Como dijimos antes (In corp.), cuando en la revelación profética ordena Dios las especies imaginativas recibidas previamente de los sentidos, según conviene a la verdad que quiere revelar, entonces la vida anterior contribuye a la formación de esas especies, lo cual no sucede cuando son impresas totalmente desde fuera.

2. La visión intelectual no se realiza mediante semejanzas corpóreas e individuales, sino según alguna semejanza inteligible. Por eso dice San Agustín, en IX De Trin. , que el alma posee alguna semejanza de la especie conocida. Esta semejanza inteligible, en la revelación profética, es a veces impresa por Dios, mientras que otras veces es sacada de las formas imaginativas con la ayuda de la luz profética, porque en las mismas formas imaginarias se ve la verdad como más sutil conforme a la ilustración de una luz superior.

3. El hombre puede formar, con su virtud natural, toda clase de formas imaginarias, consideradas en sí mismas, pero no puede hacer que estén ordenadas a la representación de verdades inteligibles que exceden su inteligencia, siendo necesario para ello el auxilio de la luz sobrenatural.

Artículo 3

¿Se realiza siempre la visión profética con abstracción de los sentidos?

Objeciones por las que parece que la visión profética se realiza siempre abstrayendo de los sentidos.

1. Se dice en Núm 12,16: Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaré a él o le hablaré en sueños. Pero, como dice la Glosa al principio del Salterio, la visión por sueños y visiones es aquella en que parece que se dicen o hacen las cosas. Ahora bien: cuando parece que se dicen o se hacen las cosas que no se dicen o hacen realmente, tiene lugar la enajenación de los sentidos. Luego la profecía se realiza siempre con enajenación de los sentidos.

2. cuando una facultad obra con gran intensidad, otra queda impedida en su acto. Así, los que aplican mucho su atención a oír algo, no ven lo que se realiza delante de ellos. Pero en la visión profética el entendimiento se eleva en gran manera y se aplica con intensidad a realizar su propio acto. Luego parece que dicha visión se realiza siempre con abstracción de los sentidos.

3. es imposible que uno se aplique, a la vez, en direcciones opuestas. Ahora bien: en la visión profética la mente se aplica a recibir de arriba, luego no puede atender, a la vez, a las cosas sensibles. Por ello es preciso que la revelación profética se realice siempre con abstracción de los sentidos.

Contra esto: está lo que se dice en 1 Cor 14,32: El espíritu de los profetas está sometido a los profetas. Pero esto no sería posible si el profeta no fuera dueño de sí mismo, estando abstraído de los sentidos. Por tanto, parece que la visión profética no se realiza con enajenación de los sentidos.

Respondo: Como dijimos antes (a.2), en la revelación profética intervienen cuatro factores: influjo de la luz inteligible, infusión de especies

inteligibles, impresión u ordenación de formas imaginarias y expresión de formas sensibles. Ahora bien: es evidente que no se produce abstracción de los sentidos cuando se representa algo en la mente del profeta mediante especies sensibles, sean éstas especialmente formadas por Dios, como la zarza mostrada a Moisés y la escritura enseñada a Daniel, o producidas por otras causas, pero de modo que la divina Providencia la ordene a significar algo proféticamente, como el arca de Noé, que era símbolo de la Iglesia.

Igualmente, no es necesaria la enajenación respecto de los sentidos externos cuando la mente del profeta es ilustrada con la luz inteligible o informada por especies inteligibles, porque en nosotros se realiza el juicio respecto del entendimiento mediante la conversión hacia las cosas sensibles que son los primeros principios de nuestro conocimiento, como dijimos en la Primera Parte (q.84 a.6).

Pero cuando la revelación profética se realiza mediante formas imaginarias es necesaria la abstracción de los sentidos para que la aparición de las imágenes sensibles no se refiera a las cosas exteriores percibidas por los sentidos. Ahora bien: la abstracción de los sentidos se realiza unas veces de modo perfecto, de tal manera que el hombre no percibe nada mediante ellos, y otras veces de un modo imperfecto, de modo que percibe algo por los sentidos, pero sin distinguir plenamente las cosas que percibe externamente de las que percibe por imaginación, por lo cual dice San Agustín en XII Super Gen. ad litt. : Las imágenes de los cuerpos formadas en la mente son percibidas como lo es un cuerpo por otro, de modo que se percibe, a la vez, un hombre presente, como si se viera con los ojos, y otro ausente, con la mente. Pero tal enajenación de los sentidos no va acompañada, en los profetas, de ningún desorden de la naturaleza, como sucede en los posesos o los furiosos, sino por una causa ordenada, bien sea natural, como el sueño, o animal, como la vehemencia de la contemplación, como leemos de San Pedro, al cual, mientras estaba orando en el cenáculo, le sobrevino un éxtasis, o bien por arrebató, producido por la virtud divina, según leemos en Ez 1,3: Fue sobre mí la mano del Señor.

A las objeciones:

1. El texto aducido habla de los profetas a los que se imprimían u ordenaban formas imaginarias, bien fuera mientras dormían, lo cual se significa por el sueño, o durante la vigilia, lo cual se expresa por visión.

2. Cuando la mente se aplica, con su acto, a las cosas ausentes de los sentidos, entonces la fuerza de la intención da lugar a la enajenación de los sentidos. Pero, cuando el acto de la mente se dirige a la disposición o al juicio sobre las cosas sensibles, no es necesaria la abstracción de los sentidos.

3. El movimiento de la mente en la profecía no es producto de su propia virtud, sino de la fuerza de un influjo superior. Por eso no se produce enajenación de los sentidos cuando, debido a un influjo superior, la mente del profeta se inclina a juzgar o disponer algo acerca de cosas sensibles, sino sólo cuando la mente se eleva a la contemplación de cosas más sublimes.

4. Respecto de lo que dice el Apóstol, que el espíritu de los profetas está sujeto a ellos, se entiende de la enunciación profética, que es de la que habla allí. En efecto, los profetas hablan de lo que han visto con plenas facultades, no con la mente perturbada como sucede en los posesos, según dijeron Priscilo y Montano. Pero en la revelación están sometidos, más bien, al espíritu de profecía, es decir, al don profético.

Artículo 4

¿Conocen los profetas, siempre, lo que profetizan?

Objeciones por las que parece que los profetas conocen siempre lo que profetizan.

1. Como dice San Agustín en XII Super Gen. ad litt. , aquellos a los que se mostraban en espíritu signos mediante algunas semejanzas de cosas corpóreas, si no se juntaba el acto de la mente para que los entendieran, no eran todavía profetas. Ahora bien: lo que se entiende no puede ser desconocido. Luego el profeta no desconoce lo que profetiza.

2. la luz de la profecía es más excelente que la de la razón natural. Pero quien posee la ciencia mediante la luz natural no ignora las cosas que conoce. Luego todo aquel que anuncia algo con la luz profética es imposible que lo ignore.

3. la profecía tiene por fin iluminar a los hombres. Por eso se dice en 2 Pe 1,19: Tenéis la palabra profética, a la cual hacéis muy bien en atender, como a lámpara que luce en lugar tenebroso. Pero no hay nadie que pueda iluminar a otros si no está iluminado él mismo. Por tanto, parece que el profeta es previamente iluminado para conocer lo que anuncia a los demás.

Contra esto: está el testimonio de Jn 11,51: Esto no lo dijo Caifas de sí mismo, sino que, siendo pontífice aquel año, profetizó que Jesús moriría por el pueblo... Esto no lo conoció Caifas. Luego no todos los que profetizan conocen lo que dicen.

Respondo: En la revelación profética, la mente del profeta es movida por el Espíritu Santo como un instrumento imperfecto con respecto al agente principal. Y es movida no sólo a percibir algo, sino también a decir o hacer algo, unas veces a las tres cosas, otras a dos y otras a una sola de ellas. Y cada una de ellas se produce con algún defecto en el conocimiento, pues cuando la mente del profeta es movida para percibir alguna cosa, unas veces es movida para percibir sólo esa cosa y otras va más allá y conoce que eso le es revelado por Dios. Igualmente, a veces es movida la mente del profeta para hablar, de suerte que entiende lo que el Espíritu Santo intenta con sus palabras, como David cuando decía en 2 Re 23,2: El Espíritu del Señor habló por mí. Otras veces, en cambio, aquel cuya mente es movida a pronunciar unas palabras no entiende lo que el Espíritu Santo quiere significar por ellas, como el caso de Caifas en Jn 11. De igual modo, cuando el Espíritu Santo mueve la mente de alguien para que haga algo, a veces éste conoce lo que significa, como vemos en Jer 13,5ss cuando escondió la faja en el Eufrates. Pero otras veces no lo entiende, como los soldados cuando repartían los vestidos de Cristo, que no sabían lo que aquello significaba. Por tanto, cuando alguien sabe que está siendo movido por el Espíritu Santo para proferir un juicio sobre algo, de palabra o de obra, se da profecía propiamente dicha. Pero cuando es movido sin que él lo sepa, entonces no hay profecía perfecta, sino instinto profético.

Pero conviene tener en cuenta que la mente del profeta es un instrumento imperfecto, como ya dijimos, y los verdaderos profetas no conocen todo lo que el Espíritu Santo quiere significar en sus visiones, palabras o hechos.

A las objeciones: Quedan respondidas con lo dicho hasta aquí, ya que las primeras objeciones se refieren a los profetas verdaderos, cuya mente es perfectamente iluminada por Dios.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 173

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 174

Cuestión 174. La división de la profecía

Nos toca ahora tratar de la división de la profecía.

Sobre ella se plantean seis problemas:

1. ¿Es correcta la división de la profecía en especies?
2. ¿Es más excelente la profecía que se realiza sin visión imaginaria?
3. ¿Pueden distinguirse grados en la profecía según la visión imaginaria?
4. ¿Fue Moisés el más insigne de los profetas?
5. ¿Puede ser profeta alguien que goza de la visión beatífica?
6. ¿Creció la profecía con la sucesión de los tiempos?

Artículo 1

¿Es adecuada la división de la profecía en profecía de predestinación, de presciencia y de conminación?

Objeciones por las que parece que no es conveniente la división hecha en la Glosa a Mt 1,23: He aquí que la Virgen concebirá, y en la cual se dice que la profecía, una es de predestinación divina, la cual ha de cumplirse necesariamente sin intervención de nuestro albedrío, y que es de la que tratamos aquí; otra es de presciencia divina, y en ella interviene nuestro albedrío, y otra se llama de conminación, y es un signo de amonestación divina.

1. . Aquello que forma parte de toda profecía no debe considerarse como criterio para la división de la misma. Ahora bien: toda profecía depende de la presciencia divina, puesto que los profetas leen en el libro de la presciencia, como dice la Glosa . Luego no parece que la profecía de presciencia deba considerarse como una especie de profecía.

2. de igual modo que hay profecías de conminación, también las hay de promesa, y ambas presentan diferencias, ya que en Jer 18,7-8 se dice: De pronto hablaré contra un pueblo y contra un reino para arrancarlo, destruirlo y hacerlo perecer; pero si este pueblo se arrepiente de su maldad, también yo me arrepentiré, texto que pertenece a la profecía conminatoria. A continuación (v.9-10) habla de la profecía de promesa: De repente hablaré del pueblo y del reino para edificarlo y plantarlo; pero si este pueblo obra mal ante mis ojos, me arrepentiré del bien que había determinado hacerle. Por tanto, así como hablamos de profecía de conminación, debemos hablar también de profecía de promesa.

3. dice San Isidoro en las Etimologías : Hay siete clases de profecía. IM primera es el éxtasis, que es una enajenación de los sentidos, como cuando Pedro vio aquel lienzo que bajaba del cielo, lleno de varios animales. La segunda es la visión, como la de Isaías cuando dice: «Vi al Señor sentado...» La tercera es el sueño, como Jacob cuando vio, en sueños, la escala. La cuarta es mediante la nube, como el pasaje en que Dios habla a Moisés. La quinta, la voz del cielo, que se manifestó a Abrán diciéndole: «No mates a tu hijo». La sexta mediante parábolas, como las de Balaam. La séptima, la plenitud del Espíritu Santo, como sucede en casi todos los profetas. También habla de tres clases de visión: una, con los ojos del cuerpo; otra, con el espíritu imaginario, y la tercera, mediante la visión de la mente. Pero todas estas clases no figuran en la división propuesta (obj.1). Luego dicha división es insuficiente.

Contra esto: está la autoridad de San Jerónimo , a quien se atribuye la Glosa.

Respondo: En materia moral, las especies de los hábitos y de los actos se distinguen por sus objetos. Ahora bien: el objeto de la profecía es aquello que en el conocimiento divino está por encima de la facultad humana. Por eso, conforme

a los diversos objetos, se divide la profecía en distintas especies, según la primera división propuesta (obj.1).

Ya dijimos antes (q.171 a.6 ad 2) que el futuro se halla en el conocimiento divino bajo un doble aspecto. En primer lugar, considerado en su causa, y da lugar a la profecía de conminación, la cual no siempre se cumple, sino que en ella se anuncia el orden de una causa a su efecto, el cual se ve impedido a veces por algunos hechos que suceden. En segundo lugar, Dios conoce de antemano algunas cosas en sí mismas, bien para hacerlas El mismo, en cuyo caso tenemos la profecía de predestinación, ya que, según San Juan Damasceno , Dios predestina lo que no está en nosotros, o para ser hechas por el libre albedrío del hombre, dando lugar a la profecía de presciencia. Esta puede referirse a cosas buenas y a cosas malas, lo cual no sucede con la profecía de predestinación, que tiene siempre por objeto lo bueno.

Y puesto que la predestinación queda comprendida bajo la presciencia, por eso en la Glosa , en el principio del Salterio, se habla tan sólo de dos especies de profecía: de presciencia y de conminación.

A las objeciones:

1. La presciencia es propiamente un conocimiento previo de los sucesos futuros en sí mismos, y en este sentido se toma la especie de profecía así llamada. Pero si se refiere a los sucesos futuros en sí mismos o en sus causas, entonces comprende todas las especies de profecía.

2. La profecía de promesa está incluida en la de conminación, porque en ambas es idéntica la razón de verdad. Pero prevalece el nombre de conminación porque Dios es más inclinado a condonar la pena que a retirar los beneficios prometidos.

3. San Isidoro divide la profecía según el modo de profetizar, con el cual, en cuanto a la ilustración del entendimiento, se designa la plenitud del Espíritu Santo que él pone en séptimo lugar. En cuanto a la impresión de las formas imaginarias, pone tres: el sueño, en tercer lugar; la visión, que pone en segundo lugar y se da en estado de vigilia y abarca todas las cosas comunes, y el éxtasis, que se da mediante la elevación de la mente a cosas más altas, y que él pone en primer lugar. En lo tocante a los signos sensibles, pone tres. En efecto, el signo sensible o bien es algún objeto corpóreo que se presenta a la vista de un modo exterior, como la nube, que pone en cuarto lugar, o es una voz formada exteriormente y que afecta al oído humano, y es la que pone en quinto lugar, o es una voz formada por el hombre y que expresa semejanza con alguna cosa, y pertenece a la parábola, que él pone en sexto lugar.

Artículo 2

¿Aventaja la profecía que posee visión intelectual e imaginaria a la que sólo dispone de visión intelectual?

Objeciones por las que parece que la profecía que posee visión intelectual e imaginaria aventaja a la que sólo posee visión intelectual.

1. Dice San Agustín en XII Super Gen. ad litt. , y figura en la Glosa sobre 1 Cor 14: Pero el Espíritu habla misterios: Es menos profeta el que sólo ve en espíritu las imágenes de las cosas significadas, y es más profeta el que sólo está dotado de la inteligencia de las mismas; pero es profeta por antonomasia el que sobresale en ambos aspectos. Ahora bien: esto se dice del profeta que posee, a la vez, la visión intelectual y la imaginaria. Luego esta profecía es más excelente.

2. cuanto mayor es la virtud de una cosa, tanto mayor distancia abarca.

Ahora bien: la luz profética es propia sobre todo de la mente, como se deduce de lo expuesto (q.173 a.2). Luego parece que es más perfecta la que se prolonga hasta la imaginación que aquella que sólo existe en el entendimiento.

3. San Jerónimo, en el Prólogo al Libro de los Reyes , distingue entre profetas y hagiógrafos. Todos aquellos a los que llama profetas, tales como Isaías, Jeremías, etcétera, tuvieron la visión imaginaria a la vez que la intelectual; no así los que él llama hagiógrafos, que escribían bajo la inspiración del Espíritu Santo, como Job, David, Salomón y otros. Luego parece más apropiado llamar profetas a aquellos que poseen la visión imaginaria junto con la intelectual que a los que sólo poseen la intelectual.

4. dice Dionisio, en I Cael. Hier. , que es imposible que luzca sobre nosotros el rayo divino si no estamos envueltos en la variedad de los sagrados velos. Pero la revelación profética se realiza mediante la proyección del rayo divino. Por consiguiente, parece que no es posible sin los velos de las imágenes sensibles.

Contra esto: está el hecho de que la Glosa dice en el comienzo del salterio: Aventaja a los demás aquel género de profecía que sin auxilio de hecho, dicho, visión o sueño, profetiza sólo con la inspiración del Espíritu Santo.

Respondo: La dignidad de los medios se considera principalmente por razón del fin. Ahora bien: el fin de la profecía es la manifestación de alguna verdad que no está al alcance del hombre. De ahí que, cuanto más excelente sea esa manifestación, más digna será la profecía. Pero es evidente que la manifestación de la verdad divina que se realiza mediante la contemplación desnuda de la verdad es mejor que aquella que se realiza con la semejanza de cosas corpóreas, ya que se aproxima más a la visión beatífica, en la cual se contempla la verdad en la esencia de Dios. De ahí que la profecía mediante la cual se contempla una virtud sobrenatural desnuda, en su forma sobrenatural, sea más excelente que aquella en que la verdad sobrenatural se manifiesta mediante la semejanza de cosas corpóreas según una visión imaginaria.

También en esto se manifiesta más sublime la mente del profeta, así como en la enseñanza humana se muestra como oyente de mejor entendimiento aquel que puede captar la verdad inteligible, propuesta por el maestro al desnudo, que aquel que necesita de ejemplos para ser llevado a ella. Por eso se dice para ponderar la profecía de David, en 2 Re 23,3: Me habló el Fuerte de Israel. Y luego (v.4) añade: Como la luz de la aurora, al salir el sol, brilla en una mañana sin nubes.

A las objeciones:

1. Cuando ha de revelarse una verdad sobrenatural por medio de semejanzas corpóreas, entonces es más excelente el profeta que posee ambas cosas: la luz intelectual y la visión imaginaria, que el que tiene sólo una de ellas, porque en ese caso la profecía es más perfecta. A esto se refiere San Agustín. Pero la profecía en la que se revela la verdad inteligible desnuda es la mejor de todas.

2. Son distintos el juicio sobre las cosas que se buscan por sí mismas y el de las que se buscan en orden a otra. En efecto, en aquellas que se buscan por sí mismas, cuanto más numerosos y lejanos son los objetos a los que se extiende la virtualidad del agente, más excelente es ésta, de igual modo que se considera mejor médico aquel que puede sanar enfermedades más numerosas y graves. Pero en las cosas que sólo se buscan por orden a otra, cuanto el agente puede lograr su intento con ayudas más escasas e inmediatas, tanto parece poseer mayor

virtualidad, al igual que se alaba más al médico que sana al enfermo con menos y más ligeros medios. Ahora bien: la visión imaginaria no es necesaria, en la visión profética, por sí misma, sino en orden a la manifestación de la verdad. Por tanto, más excelente es la profecía cuanto menos necesita de ella.

3. No hay ningún inconveniente en que algo que es esencialmente mejor reciba menos propiamente una denominación. Por ejemplo, siendo el conocimiento de los bienaventurados más noble que el de los de este mundo, éste se llama fe, por cuanto la fe lleva consigo una imperfección en el conocimiento. De igual modo, la profecía lleva consigo cierta oscuridad y alejamiento de la verdad inteligible, y por eso se llaman propiamente profetas quienes ven mediante visiones imaginarias, aunque es más noble la profecía que se realiza mediante una visión intelectual. Pero si Dios infunde a alguien la luz intelectual, no en orden a conocer cosas sobrenaturales, sino para conocer a la luz de la certeza divina aquellas cosas que pueden conocerse mediante la razón humana, entonces tal profecía intelectual es inferior a aquella otra que va acompañada de una visión imaginaria que la conduce a la verdad sobrenatural. Es ésta la profecía que poseyeron todos los que se cuentan entre los profetas, los cuales se llaman especialmente profetas por haber desempeñado un oficio profético y haber hablado en nombre del Señor diciendo: Esto dice el Señor. No hacían esto los hagiógrafos, algunos de los cuales hablaban más frecuentemente de cosas que están al alcance de la razón, y no en nombre de Dios, sino en el propio, aunque ayudados por la luz divina.

4. La iluminación del rayo divino en la vida presente no se realiza sin el velo de imágenes sensibles, porque es connatural al hombre, en esta vida, el no entender sin ellas. Sin embargo, a veces bastan esas imágenes abstraídas por los sentidos de un modo ordinario, y no se exige ninguna visión imaginaria proporcionada por Dios. De este modo se dice que la revelación profética se realiza sin visión imaginaria.

Artículo 3

¿Pueden distinguirse grados de profecía según la visión imaginaria?

Objeciones por las que parece que no pueden distinguirse grados de profecía según la visión imaginaria.

1. Los grados de una cosa se toman no en cuanto que ésta se ordena a otra, sino considerada en sí misma. Ahora bien: en la profecía se busca esencialmente la visión imaginaria, conforme dijimos antes (a.2 ad 2).

Luego parece que los grados de la profecía se distinguen por la visión intelectual únicamente y no por la visión imaginaria.

2. parece que en un profeta sólo debe haber un grado de profecía. Pero a un mismo profeta se le comunica la revelación mediante distintas visiones imaginarias. Por consiguiente, la diversidad de visión imaginaria no da lugar a diversos grados de profecía.

3. según la Glosa al principio del Salterio, la profecía consiste en dichos y hechos, sueños y visiones. Por consiguiente, los grados de la profecía no deben distinguirse por la visión imaginaria, a la que pertenecen la visión y el sueño, más que por los dichos y hechos.

Contra esto: está el hecho de que el medio diversifica los grados del conocimiento de igual modo que la ciencia propter quid, que se alcanza por un medio más noble, es más excelente que la ciencia quia y que la opinión. Pero la visión imaginaria en la visión profética es como un medio. Luego los grados de

la profecía han de distinguirse por la visión imaginaria.

Respondo: Como ya hicimos constar antes (a.2 ad 3), la profecía mediante la cual se revela una verdad sobrenatural por medio de una visión imaginaria ocupa un lugar intermedio entre la profecía en la que se revela una verdad sobrenatural sin visión imaginaria y aquella en la que, mediante una luz inteligible y sin visión imaginaria, el hombre es orientado a conocer o a realizar aquellas cosas que dicen relación a la convivencia humana. Ahora bien: el conocimiento es más propio de la profecía que la acción. Por eso el grado mínimo de profecía se da cuando uno, por instinto interior, es movido a realizar alguna acción exterior, como se dice de Sansón en Jue 15,14, que se apoderó de él el espíritu de Yahveh y, como hilos de lino quemados por el fuego, las ligaduras con que estaba atado se aflojaron y se cayeron de sus manos. El segundo grado de profecía se da cuando alguien es iluminado para conocer algunas cosas que, no obstante, no están por encima de los límites del conocimiento natural, como se dice de Salomón en 3 Re, que profirió parábolas y disertó sobre los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en el muro, y acerca de los animales, aves, reptiles y peces, y todo ello se debió a la inspiración divina, pues antes se dice (v.29): Dios concedió a Salomón sabiduría y prudencia grande. Sin embargo, estos dos grados son inferiores a la profecía propiamente dicha, porque no llegan a la virtud sobrenatural.

En cuanto a la profecía por la que se da a conocer una verdad sobrenatural por medio de una visión imaginaria, se diferencia, en primer lugar, por razón del sueño, por tener lugar mientras uno duerme, y de la visión, por tener lugar en estado de vigilia. Esta segunda pertenece a un grado más alto de profecía, porque parece ser mayor luz profética la que lleva hacia lo sobrenatural al alma ocupada en las cosas sensibles que la que la toma abstraída de ellas durante el sueño. En segundo lugar, se distinguen los grados de la profecía en cuanto a la expresión de los signos imaginarios mediante los cuales se expresa la verdad inteligible. Y puesto que los signos más expresivos de la verdad inteligible son las palabras, parece que, si el profeta oye las palabras que expresan la verdad inteligible, sea en estado de vigilia o de sueño, se da un grado de profecía más alto que cuando ve algunas cosas significativas de la verdad, como las siete espigas llenas, que significan siete años de abundancia. En estos signos parece que la profecía es más alta cuanto más expresos son los signos, como sucedió cuando Jeremías vio el incendio de la ciudad bajo la imagen de una olla puesta al fuego, como se dice en Jer 1,13. En tercer lugar, se manifiesta que hay un grado de profecía más alto cuando el profeta no sólo ve los signos de las palabras o de los hechos, sino que ve, en estado de sueño o de vigilia, a alguien que le habla o que le muestra algo, porque esto demuestra que la mente del profeta se acerca más a la causa revelante. En cuarto lugar, puede tomarse la altura del grado de la profecía de la condición de quien se aparece, porque si el que habla o demuestra, sea en estado de vigilia o de sueño, se deja ver en forma de ángel, se da un grado de profecía más alto que si aparece bajo forma de hombre. Y será más alto aún si aparece en forma de Dios, según se dice en Is 6,1: Vi al Señor sentado.

Por encima de todos estos grados está el tercer grado de profecía, en el que la verdad inteligible y sobrenatural se muestra sin visión imaginaria. Esta excede la razón de profecía propiamente dicha, como ya dijimos (a.2 ad 3). De todo ello se sigue que los grados de profecía propiamente dicha se distinguen según la visión imaginaria.

A las objeciones:

1. No podemos distinguir los grados de la luz inteligible a no ser mediante signos imaginarios o sensibles, y así la diversidad de la luz intelectual la tomamos de la diversidad de las cosas imaginadas.

2. Como observamos antes (q.171 a.2), la profecía no se recibe como hábito, sino como pasión transeúnte. Por eso no hay inconveniente en que a un mismo profeta se le haga la revelación profética varias veces conforme a diversos grados.

3. Los dichos y hechos a los que se alude en el texto citado no pertenecen a la revelación de la profecía, sino a la denunciación, la cual se realiza según la disposición de aquellos a los que se anuncia lo que se ha revelado al profeta, y esto se realiza a veces mediante dichos y otras veces mediante hechos.

Artículo 4

¿Fue Moisés el más insigne de los profetas?

Objeciones por las que parece no fue Moisés el más insigne de los profetas.

1. Dice la Glosa, al principio del Salterio, que David es llamado el profeta por excelencia. Luego Moisés no fue el más insigne.

2. Josué, que hizo que el sol y la luna se parasen, como se dice en Jos 10,12-13, e Isaías, que hizo retroceder al sol, como leemos en Is 38,8, hicieron milagros más grandes que Moisés, el cual dividió el mar Rojo. Incluso lo hizo mayor Elias, de quien se dice en Eclo 48,4-5: ¿Quién podrá gloriarse de compararse contigo, que sacaste un muerto del infierno? Luego Moisés no fue el más insigne de los profetas.

3. se dice en Mt 11,11 que, entre los nacidos de mujer, no apareció uno mayor que Juan el Bautista. Luego Moisés no fue el más insigne de todos los profetas.

Contra esto: está lo que se dice en Dt 34,10: No ha vuelto a surgir un profeta como Moisés.

Respondo: Aunque algún otro profeta haya aventajado a Moisés en otro aspecto, él es, absolutamente hablando, el más insigne de todos. En efecto, en la profecía, como ya dijimos (a.3; q.171 a.1), se considera el conocimiento, bien como visión intelectual, bien como visión imaginativa, la denunciación y la confirmación por medio de milagros. Luego Moisés fue más insigne que los otros profetas. En primer lugar, en cuanto a la visión intelectual, porque vio la esencia de Dios, al igual que San Pablo en un rapto, como dice San Agustín en XII Super Gen. ad litt. . Por eso leemos, en Núm 12,8, que ve a Dios claramente, no por figuras.

En segundo lugar, en cuanto a la visión imaginaria, de la que gozaba casi a su voluntad, no sólo oyendo las palabras, sino viendo al que se las decía, tanto en sueños como en vigilia. Por eso leemos, en Ex 33,11, que el Señor le hablaba cara a cara, como suele el hombre hablar a su amigo.

En tercer lugar, en cuanto a la denunciación, por cuanto hablaba a todo el pueblo fiel en nombre de Dios, como proponiendo nuevamente la ley, mientras que los otros profetas hablaban al pueblo en nombre de Dios para animarle a observar la ley de Moisés, según las palabras de Mal 4,4: Acordaos de la ley de Moisés, mi siervo.

En cuarto lugar, en cuanto a la realización de los milagros, los hizo exclusivamente en favor del pueblo fiel. Por eso se nos dice en Dt 34,10-11: No ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés, con quien el Señor trató

cara a cara, ni en cuanto a las maravillas y portentos que Yahveh le mandó hacer en la tierra de Egipto contra el Faraón y sus servidores y todo su territorio.

A las objeciones:

1. El profeta David se acercó más a la visión de Moisés en cuanto a la visión intelectual, porque ambos recibieron la revelación de la verdad inteligible y sobrenatural sin visión imaginaria. Pero la visión de Moisés fue más excelente en cuanto al conocimiento de la divinidad, mientras que David conoció de un modo más pleno el misterio de la Encarnación de Cristo.

2. Los milagros de otros profetas fueron mayores en cuanto a la sustancia del hecho, pero los de Moisés fueron mayores en cuanto al modo de realizarlos, ya que los hizo para todo el pueblo.

3. Juan pertenece al Nuevo Testamento, cuyos ministros son superiores incluso a Moisés por el hecho de contemplar la verdad al descubierto, como se dice en 2 Cor 3,7ss.

Artículo 5

¿Existe en los bienaventurados algún grado de profecía?

Objeciones por las que parece que existe algún grado de profecía en los bienaventurados.

1. Moisés, como dijimos antes (a.4), vio la esencia divina, y, no obstante, es llamado profeta. Luego, por la misma razón, los bienaventurados pueden ser llamados profetas.

2. la profecía es una revelación divina. Ahora bien: también a los ángeles bienaventurados se les hacen revelaciones divinas. Luego también a ellos se les puede llamar profetas.

3. Cristo fue comprensor ya desde el instante de su concepción y, sin embargo, Él se dice profeta en Mt 13,57 al decir: sólo en su patria y en su casa es menospreciado el profeta. Luego también los comprensores y los bienaventurados pueden ser llamados profetas.

4. Y además: se dice de Samuel en Eclo 46,23: Hizo oír saliendo de la tierra su voz profética para borrar la iniquidad del pueblo. Por consiguiente, y por la misma razón, podemos llamar profetas a otros santos después de su muerte.

Contra esto: está el hecho de que, en 2 Pe 1,19, la palabra profética se compara con una lámpara que luce en lugar tenebroso. Ahora bien: en los bienaventurados no hay tinieblas. Luego no podemos llamarlos profetas.

Respondo: La profecía lleva consigo la visión de una verdad sobrenatural que está lejos. Esto puede suceder por doble motivo. En primer lugar, por parte del mismo conocimiento, en cuanto que la verdad sobrenatural no es conocida en sí misma, sino en algunos de sus efectos, y si se realiza por medio de figuras corpóreas de las cosas, estará aún más lejos que si se realiza por efectos inteligibles. Tal es, sobre todo, la visión profética que se realiza mediante semejanzas de cosas corpóreas. Otro modo de estar lejos la visión es por parte del mismo vidente, que no ha llegado a la última perfección, según se dice en 2 Cor 5,6: Mientras vivimos en el cuerpo, peregrinamos lejos del Señor. Pero de ninguno de estos modos están lejos los bienaventurados. Por tanto, no podemos llamarlos profetas.

A las objeciones:

1. Aquella visión de Moisés fue momentánea, a modo de pasión, y no permanente como la bienaventuranza. Por eso, aun cuando veía, estaba lejos, y tal visión no está totalmente ajena a la noción de profecía.

2. A los ángeles se les otorga la revelación divina no como a quienes están lejos, sino como a seres totalmente unidos a Dios. Por eso tal revelación no es profecía.

3. Cristo era, a la vez, comprensor y viador. Sólo como viador le compete la razón de profeta.

4. Ni siquiera Samuel había llegado todavía al estado de la bienaventuranza. Por consiguiente, si, por voluntad de Dios, el alma de Samuel dio a conocer a Saúl el resultado de la batalla, por habérselo revelado Dios, esto pertenece al género de profecía. Pero este argumento no vale para los santos que están en la bienaventuranza. Sin embargo, no hay inconveniente en que esto haya sucedido por arte de los demonios, porque, aunque éstos no pueden evocar el alma de un santo, ni obligarle a que haga algo, puede suceder, por virtud divina, que, mientras consultan al demonio, el mismo Dios comunique la verdad por medio de su mensajero, como, por medio de Elías, respondió a los mensajeros del rey enviados a consultar al dios de Acarón, como consta en 4 Re 1,2ss.

Incluso puede decirse que no fue el alma de Samuel, sino el demonio, quien habló en su nombre, y a quien el Sabio llama Samuel, y su comunicación fue profecía según la opinión de Saúl y de los presentes.

Artículo 6

¿ Varían los grados de profecía según el correr de los tiempos?

Objeciones por las que parece que los grados de profecía cambian según el correr de los tiempos.

1. La profecía se ordena al conocimiento de las cosas divinas, como es evidente por lo ya dicho (a.2). Pero, como dice San Gregorio , con el correr de los tiempos creció el conocimiento de las cosas divinas. Luego deben distinguirse grados de profecía según el correr de los tiempos.

2. la revelación profética se realiza por medio de una alocución de Dios al hombre, mientras que los profetas pregonan de palabra y por escrito lo que les ha sido revelado. Por eso se dice en 1 Re 3 que la palabra del Señor era preciosa, es decir, rara, si bien luego fue comunicada a muchos. A eso se debe también el que los libros de los profetas no fueran escritos antes de Isaías, a quien se dijo: Toma una tabla grande y escribe en ella con estilo de hombre, tal como leemos en Is 8,1. Después de esto, muchos profetas escribieron sus profecías. Luego parece que crecieron los grados de la profecía con el correr de los tiempos.

3. el Señor dice en Mt 11,13: La ley y los profetas profetizaron hasta Juan. Posteriormente, el don de profecía en los discípulos de Cristo fue mucho más excelente que lo que había sido en los profetas antiguos, según se dice en Ef 3,5: No fue dado a conocer a las generaciones pasadas, a los hijos de los hombres, el misterio de Cristo como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu. Por tanto, parece que, con el correr de los tiempos, creció el grado de profecía.

Contra esto: está el hecho de que, según ya quedó dicho (a.4), el más excelente de los profetas fue Moisés, el cual, no obstante, fue anterior a los demás. Luego el grado de profecía no creció con el correr de los tiempos.

Respondo: Como ya expusimos antes (a.2), la profecía se ordena al conocimiento de la verdad divina, por cuya contemplación no sólo somos instruidos, sino también gobernados en nuestras obras, según se dice en el salmo 42,3: Envía tu luz y tu verdad, ellas me guiarán. Ahora bien: nuestra fe consiste principalmente en dos cosas. En primer lugar, en el conocimiento verdadero de

Dios, conforme a lo que se dice en Heb 11,6: Al que se acerca a Dios le es necesario creer que El existe. En segundo lugar, en el misterio de la Encarnación de Cristo, según se dice en Jn 14,1: Creéis en Dios, creed también en mí. Por tanto, si hablamos de la profecía en cuanto que se ordena a la fe en la divinidad, creció según tres distintas etapas temporales: antes de la ley, bajo la ley y bajo la gracia. En efecto, antes de la ley, Abrahán y los otros padres fueron instruidos en lo tocante a la fe en la divinidad. De ahí que sean llamados profetas, según lo que se dice en el salmo 104,15: No hagáis mal a mis profetas, lo cual se dice especialmente por Abrahán e Isaac. Bajo la ley se hizo la revelación profética de lo referente a la fe en la divinidad de un modo más excelente que en el tiempo anterior, puesto que era necesario instruir ya no sólo a personas y familias en especial, sino a todo el pueblo. Por eso dice el Señor a Moisés en Ex 6,2-3: Yo, el Señor, que me mostré a Abrahán, Isaac y Jacob como Dios omnipotente, pero no di a conocer mi nombre de Adonai. Es decir, los antiguos padres fueron instruidos, en general, sobre la omnipotencia del Dios único, pero Moisés fue instruido sobre la simplicidad de la esencia divina cuando se le dijo, conforme a Ex 3,14: Yo soy el que soy, que es lo que expresan los judíos con el nombre de Adonai, a causa de la veneración en que tenían aquel nombre inefable. Posteriormente, en el tiempo de la gracia, el Hijo de Dios en persona reveló el misterio de la Trinidad según el texto de Mt 28,19: Id, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Sin embargo, en cada una de estas etapas fue la primera revelación la más excelente, y la primera revelación anterior a la ley se hizo a Abrahán, en tiempo del cual empezaron los hombres a desviarse de la fe en un Dios único, dándose a la idolatría. Antes no era necesaria tal revelación, porque todos se mantenían fieles en el culto a un solo Dios. A Isaac se le hizo una revelación inferior, como fundada en la de Abrahán; por eso se le dijo, según Gén 26,24: Yo soy el Dios de tu padre Abrahán. Asimismo, a Jacob se le dijo, conforme a Gén 28,13: Yo soy el Dios de tu padre Abrahán y el Dios de Isaac. En la etapa de la ley, también la primera revelación hecha a Moisés fue más excelente, y sobre ella se funda todo el resto de revelación a los profetas. De igual modo, en la etapa de la gracia toda la fe de la Iglesia se funda sobre la revelación hecha a los Apóstoles sobre la fe en la unidad y en la trinidad, según lo que leemos en Mt 16,18: Sobre esta piedra, es decir, la de tu confesión, edificaré mi Iglesia.

En cambio, en cuanto a la Encarnación de Cristo, es evidente que cuanto más cercanos estuvieron a Cristo, antes o después de El, fueron, en general, instruidos más plenamente sobre ella, pero más los posteriores a El que los anteriores, según dice San Pablo en Ef 3,5. En lo referente a la dirección de los actos humanos, la revelación profética se diferenció no según el curso del tiempo, sino según la clase de materia, ya que, como se dice en Prov 29,18, cuando le falte la profecía, el pueblo se desenfrenará. Por tanto, los hombres fueron instruidos en todo tiempo, por Dios, sobre las cosas que debían hacer, según era conveniente a la salvación de los elegidos.

A las objeciones:

1. Las palabras de San Gregorio hay que interpretarlas referidas al tiempo anterior a la Encarnación de Cristo, en lo referente al conocimiento de este misterio.

2. Como afirma San Agustín en XVIII De Civ. Dei, así como en la primera época del reino de los asirios vivió Abrahán, a quien se hicieron las promesas bien explícitas, así ocurrió en el comienzo de la Babilonia occidental,

es decir, de la ciudad de Roma, bajo cuyo dominio había de venir Cristo, en el que se cumplieron aquellas promesas, a saber: se resolverían los oráculos de los profetas, no sólo los hablados, sino los escritos, es decir, las promesas hechas a Abrahán. En efecto, aunque nunca faltaron los profetas al pueblo israelita desde que empezaron a existir los reyes, fueron para beneficio de ellos y no de los gentiles. Pero cuando la Escritura profética se redacta más claramente, para ser útil a los gentiles en alguna ocasión, se fundaba esta ciudad, es decir, Roma, que había de gobernar sobre los gentiles. Por eso fue sobre todo en la época de los reyes cuando abundaron más los profetas en aquel pueblo, porque entonces éste no estaba oprimido por extraños, sino que tenía su propio rey. De ahí que conviniera que fuera instruido por los profetas sobre lo que debía hacer, puesto que gozaba de libertad.

3. Los profetas que anunciaron la llegada de Cristo no pudieron durar sino hasta Juan, quien señaló con el dedo a Cristo presente. Sin embargo, como San Jerónimo dice en el mismo pasaje, esto no significa que después de Juan se excluyan los profetas, puesto que en los Hechos de los Apóstoles se dice que Agabo profetizó, así como las cuatro vírgenes hijas de Felipe. También San Juan escribió un libro profético sobre el fin de la Iglesia, y en todas las épocas hubo algunos que poseían el espíritu profético, no para dar a conocer doctrinas nuevas, sino para dirigir la vida humana, como San Agustín dice en V De Civ. Dei: que Teodosio Augusto envió un emisario a Juan, que vivía en el desierto de Egipto, de quien por la fama siempre creciente había sabido que estaba dotado del espíritu de profecía, y recibió de él el anuncio de la victoria.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 174

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 175

Cuestión 175. El rapto

Corresponde ahora hablar del rapto.

Sobre él se plantean seis problemas:

1. ¿Es arrebatada el alma humana a las cosas divinas?
2. ¿Pertenece el rapto a la facultad cognoscitiva o, más bien, a la apetitiva?
3. ¿Vio San Pablo, en su rapto, la esencia de Dios?
4. ¿Estuvo enajenado de los sentidos?
5. ¿Estuvo su alma, en aquel estado, totalmente separada del cuerpo?
6. ¿Qué es lo que supo, y lo que ignoró, sobre esto?

Artículo 1

¿Es arrebatada el alma humana a las cosas divinas?

Objeciones por las que parece que el alma humana no es arrebatada a las cosas divinas.

1. El rapto es definido por algunos como la elevación, por la fuerza de una naturaleza superior, desde lo natural a lo sobrenatural. Ahora bien: es natural al hombre el ser elevado a las cosas divinas, ya que dice San Agustín en I Confess. : Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto mientras no descansa en ti. Luego el alma no es arrebatada a las cosas divinas.

2. dice Dionisio en VIII De Div. Nom. : Injusticia divina consiste en atender a cada cosa según su modo y dignidad. Pero el que el hombre sea elevado sobre aquello que le es natural no pertenece al modo ni a la dignidad del hombre mismo. Por tanto, parece que la mente no es arrebatada por Dios a lo divino.

3. el rapto implica cierta violencia. Pero Dios no nos gobierna mediante violencia y coacción, como dice San Juan Damasceno. Por consiguiente, la mente humana no es arrebatada a lo divino.

Contra esto: está lo que dice el Apóstol en 2 Cor 12,2: Sé de un hombre, fiel a Cristo, que fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y la Glosa comenta : Arrebatado, es decir, elevado contra su naturaleza.

Respondo: El rapto lleva consigo cierta violencia, como dijimos antes (obj.3). Y violento se llama aquello cuyo principio está fuera, no colaborando el que padece la fuerza, como se dice en III Ethic. . Ahora bien: cada uno contribuye a aquello hacia lo que tiende por propia inclinación, sea voluntaria o natural. Por ello es preciso que el que es arrebatado por algo externo sea arrebatado hacia algo distinto de aquello a lo que tiende por propia inclinación. Esta diversidad puede considerarse de dos modos. En primer lugar, en cuanto al fin de la inclinación, como sería el caso de una piedra, la cual tiende, por naturaleza, a ser lanzada hacia abajo, que fuera lanzada hacia arriba. En segundo lugar, en cuanto al modo de tender, como sucedería si una piedra fuera lanzada con más violencia de lo que exige su movimiento natural.

Así, pues, se dice que el alma humana es arrebatada hacia aquello que está fuera de su naturaleza, en primer lugar, en cuanto al término del rapto, como cuando uno es arrebatado a penas, según leemos en el salmo 49,22: No sea que me arrebaté y no haya quien me libere. En segundo lugar, según el modo connatural al hombre, que consiste en comprender la verdad mediante los objetos sensibles. Por eso, cuando es abstraído de la aprehensión, se dice que es arrebatado, aunque sea llevado a las cosas a las que está naturalmente ordenado, supuesto que esto no se realice intencionadamente, como sucede en el sueño, el cual es natural y, por ello, no puede ser considerado rapto.

Esta abstracción, cualquiera que sea su término, puede ser debida a una

triple causa. En primer lugar, a una causa corpórea, como sucede en aquellos que sufren enajenación por causa de una enfermedad. En segundo lugar, al poder diabólico, tal como sucede en los posesos. En tercer lugar, al poder divino. En este sentido tomamos el raptó, es decir, en cuanto que uno es elevado por el espíritu de Dios a las cosas sobrenaturales con abstracción de los sentidos, según lo que leemos en Ez 8,3: El Espíritu me levantó entre la tierra y el cielo, y en visión divina me llevó a Jerusalén.

Conviene tener en cuenta, sin embargo, que a veces se dice que uno es arrebatado no sólo mediante la enajenación de los sentidos, sino también por enajenación de aquellas cosas en las que se ocupaba, como sucede cuando uno padece distracción de la mente sin querer. Pero esto no se considera raptó propiamente dicho.

A las objeciones:

1. Es natural al hombre el tender a lo divino mediante la aprehensión de cosas sensibles, conforme se dice en Rom 1,20: Lo invisible de Dios es conocido mediante las criaturas. Pero este modo de ser elevado a lo divino con abstracción de los sentidos no es natural al hombre.

2. Corresponde al modo de ser y a la dignidad del hombre el ser elevado al orden divino, porque el hombre fue hecho a imagen de Dios. Y dado que el bien divino excede infinitamente las facultades humanas, el hombre necesita la ayuda sobrenatural para percibir ese bien, y tal ayuda es obra de la gracia. Por ello, el que la mente sea elevada por Dios mediante el raptó no es antinatural, sino superior a la facultad natural.

3. Las palabras de San Juan Damasceno han de entenderse como referidas a las cosas que el hombre debe hacer. Pero en cuanto a las cosas que exceden la facultad del libre albedrío, el hombre necesita ser elevado por una operación poderosa, la cual puede llamarse, en parte, coacción, si tenemos en cuenta el modo de esa operación, pero no si consideramos el término de la misma, al cual se ordenan la naturaleza y la intención humanas.

Artículo 2

¿Pertenece el raptó a la facultad apetitiva o, más bien, a la cognoscitiva?

Objeciones por las que parece que el raptó pertenece preferentemente a la facultad cognoscitiva.

1. Dionisio dice en el IV De Div. Nom. : Hay un amor divino que causa el éxtasis. Ahora bien: el amor pertenece a la facultad apetitiva. Por tanto, también pertenece a ella el éxtasis o raptó.

2. San Gregorio, en II Dialog. , dice que el que cuidó los puercos se degradó a causa de la divagación de su mente en cosas impuras, mientras que Pedro, al que el ángel liberó y cuya mente arrebató mediante el éxtasis, estuvo fuera de sí, pero por encima de sí mismo. Por consiguiente, si el hijo pródigo se degradó por el afecto, también los que son arrebatados a un orden superior lo experimentan por el afecto.

3. al comentar el salmo 30: En ti, Señor, he esperado; no sea confundido para siempre, dice la Glosa en la exposición del título: Lo que en griego se llama éxtasis equivale, en latín, a salida de la mente, la cual puede suceder de dos modos: o por miedo a las cosas terrenas o por arrebató de la mente a las cosas superiores, olvidándose de las inferiores. Ahora bien: el miedo a las cosas terrenas pertenece al afecto. Luego también pertenece el raptó de la mente a las cosas superiores, que es su opuesto.

Contra esto: está lo que dice la Glosa al comentar el salmo 115,2: Yo dije en mi confusión: todos los hombres son mentirosos. Aquí se considera éxtasis el hecho de que el alma no es enajenada por el miedo, sino elevada por una inspiración de la revelación. Pero como la revelación pertenece a la facultad intelectual, también pertenecerá el rapto.

Respondo: Podemos hablar del rapto bajo dos aspectos. Primero, como término al que alguien es arrebatado, en cuyo caso, propiamente hablando, el rapto no puede ser algo de la facultad apetitiva, sino únicamente de la cognoscitiva, puesto que ya dijimos (a.1) que el rapto se realiza sin la intención propia del que es arrebatado. Ahora bien: el movimiento de la facultad apetitiva es una inclinación hacia el bien apetecible. De ahí que no sea arrebatado el hombre, sino que se mueve por sí mismo cuando apetece algo.

En segundo lugar puede considerarse el rapto en su causa, en cuyo caso puede tener su causa en la facultad apetitiva, pues por el simple hecho de que el apetito se adhiera con fuerza a una cosa puede suceder que, por la violencia del afecto, el hombre quede enajenado de las otras cosas.

También puede el rapto tener su efecto en la facultad apetitiva cuando uno se deleita en aquello a lo cual es arrebatado. Pero el Apóstol dijo (2 Cor 7,2-4) que había sido arrebatado al tercer cielo, lo cual pertenece a la contemplación intelectual y, a la vez, al paraíso, lo cual pertenece al afecto.

A las objeciones:

1. El rapto añade algo al éxtasis. En efecto, el éxtasis indica simplemente un salir de sí mismo, que hace que uno se coloque fuera de su orden. Pero el rapto implica cierta violencia. Por eso el éxtasis puede pertenecer a la facultad apetitiva, como sucede cuando el apetito de uno tiende hacia algo que está fuera de su alcance. Es en este sentido en el que Dionisio dice que el amor divino es causa del éxtasis, en cuanto que hace que el apetito humano tienda a las cosas amadas. Por eso añade más adelante que también Dios mismo, que es causa de todas las cosas, en virtud de su bondad amorosa sale de sí mismo mediante la providencia sobre todo cuanto existe. No obstante, aun cuando se dijera esto expresamente del rapto, sólo se indicaría que el amor es causa del rapto.

2. Existe en el hombre un doble apetito: el intelectual, que se llama voluntad, y el sensitivo, que se llama sensualidad. Pero es propio del hombre el que el apetito inferior esté sometido al superior, y que éste mueva al inferior. Por consiguiente, el hombre puede salir de sí mismo de dos modos por razón del apetito. En primer lugar, cuando el apetito intelectual tiende a las cosas divinas de una manera total, olvidándose de los objetos hacia los que siente inclinación el apetito sensitivo. Y así dice Dionisio, en IV De Div. Nom. , que Pablo, por la fuerza del amor divino, que es causa del éxtasis, dijo: Vivo yo, pero ya no yo, sino que es Cristo quien vive en mí.

De otro modo, cuando, sin tener en cuenta el apetito superior, el hombre se deja llevar por las cosas pertenecientes al apetito inferior. Así, el que cuidaba cerdos cayó por debajo de sí mismo. Este exceso o éxtasis se acerca más que el primero a la idea de rapto, porque el apetito superior es más propio del hombre, por lo cual cuando éste, debido a la violencia del apetito inferior, se aparta del movimiento del apetito superior, se aparta más de lo que le es propio. Pero como no existe violencia entonces, porque la voluntad puede resistir a la pasión, no cumple las condiciones de rapto, a no ser que la pasión sea tan fuerte que suprima totalmente el uso de la razón, como acontece en aquellos que pierden el juicio a causa de la vehemencia de la ira o del amor.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que ambos excesos del apetito pueden causar el de la facultad cognoscitiva, bien porque la mente, fuera de los sentidos, es arrebatada a las cosas inteligibles, o bien porque es arrebatada a una visión imaginaria o a una aparición fantástica.

3. De igual manera que el amor es un convencimiento del apetito respecto del bien, el temor lo es respecto de la mente, sobre todo si tenemos en cuenta que, como dice San Agustín en XIV De Civ. Dei , el temor es efecto del amor.

Artículo 3

¿ Vio San Pablo, en el rapto, la esencia divina?

Objeciones por las que parece que San Pablo, en el rapto, no vio la esencia divina.

1. Del mismo modo que leemos de San Pablo (2 Cor 12,2) que fue arrebatado hasta el tercer cielo, leemos de San Pedro, en Act 10,10, que le sobrevino un éxtasis. Pero San Pedro no vio, en su éxtasis, la esencia divina, sino una visión imaginaria. Luego parece que tampoco vio San Pablo la esencia divina.

2. la visión de Dios hace bienaventurado al hombre. Pero San Pablo no se convirtió en bienaventurado en aquel rapto. De haber sucedido así, jamás hubiera vuelto a la miseria de este mundo, sino que su cuerpo habría sido glorificado por la redundancia de la gloria del alma, como sucederá a los santos después de la resurrección, y eso no sucedió en él. Por tanto, San Pablo no vio la esencia divina.

3. la fe y la esperanza son incompatibles con la visión de la esencia divina, tal como se dice en 1 Cor 13,8ss. Ahora bien: San Pablo, en aquel estado, tuvo fe y esperanza. Por consiguiente, no vio la esencia divina.

4. Y además: como dice San Agustín en XII Super Gen. ad litt. , la visión imaginaria hace que se vean algunas semejanzas de los cuerpos. Pero parece que San Pablo, en su rapto, vio algunas semejanzas, como las del tercer cielo y del paraíso, tal como se dice en 2 Cor 12,2.4. Luego parece que fue un rapto o una visión imaginaria más que la visión de la esencia divina.

Contra esto: está el hecho de que San Agustín dice, en su obra De Videndo Deum Ad Paulinum , que la misma esencia de Dios pudo ser vista, durante la vida presente, por algunos como Moisés y San Pablo, el cual, arrebatado, oyó palabras inefables que no es dado al hombre decir.

Respondo: Algunos sostuvieron que San Pablo, en su rapto, no vio la misma esencia de Dios, sino cierto brillo de la claridad de la misma. Pero San Agustín defiende abiertamente lo contrario, no sólo en su obra De Videndo Deum , sino en XII Super Gen. ad litt. , al igual que la Glosa a 2 Cor 12,2. Esto mismo viene a sostener el propio Apóstol, quien dice (2 Cor 12,4) que oyó palabras inefables, que no es permitido al hombre hablar. Ahora bien: esto parece referirse a algo tocante a la visión beatífica, que supera la condición de la vida presente, según las palabras de Is 64,4: Oh Dios, jamás vio el ojo, sin tu ayuda, lo que has preparado para los que te aman. Por tanto, parece conveniente decir que San Pablo vio a Dios en su esencia.

A las objeciones:

1. La mente humana es arrebatada por Dios a contemplar la verdad divina de tres maneras. En primer lugar, a contemplarla según semejanzas imaginarias, y tal fue el éxtasis que tuvo San Pedro. En segundo lugar, a que contemple la verdad divina mediante efectos inteligibles, como fue el éxtasis de David al

decir: Yo dije en mi arrebató: Todo hombre es mentiroso. En tercer lugar, a contemplarla en su esencia, y de esta suerte fue el rapto de San Pablo y el de Moisés. Esto es muy razonable, ya que, así como Moisés fue el primer doctor de los judíos, San Pablo fue el primer doctor de los gentiles.

2. La esencia de Dios no puede ser vista por el entendimiento creado sin la luz de la gloria, de la cual se dice en el salmo 35,10: En tu luz veremos la luz. Esta participación admite un doble modo. En primer lugar, de forma inmanente, como sucede con los bienaventurados en el cielo. En segundo lugar, a modo de pasión transeúnte, como ya dijimos antes (q.171 a.2) a propósito de la luz profética, y ésta fue la luz de San Pablo cuando fue arrebatado. Por ello, tal visión no hizo que fuera bienaventurado plenamente, de modo que la gloria redundara en su cuerpo, sino sólo en parte. Por eso, tal rapto pertenece, de algún modo, a la profecía.

3. Puesto que San Pablo, en su rapto, no fue habitualmente bienaventurado, sino que sólo gozó de un acto de la bienaventuranza, es lógico que no hubiera en él acto de fe, pero sí existió en él el hábito de la fe.

4. Bajo el nombre de tercer cielo puede entenderse también algo corpóreo, significando entonces el cielo empíreo, que se llama tercero respecto del cielo aéreo y del sidereal, o más bien en relación con el cielo sidéreo y el acuoso o cristalino. Y se dice rapto al tercer cielo no porque fuera arrebatado a ver la semejanza de alguna cosa corpórea, sino porque aquel lugar es el de la contemplación de los bienaventurados. Por eso dice la Glosa a 2 Cor 12,2 que el tercero es el cielo espiritual, donde los ángeles y los santos gozan de la contemplación de Dios. Y cuando dice que fue arrebatado a él, significa que Dios le mostró la vida en la cual ha de ser visto para siempre.

Puede entenderse también por cielo una visión extraordinaria, la cual puede decirse cielo bajo una triple acepción. Primero, según el orden de las potencias cognoscitivas, entendiéndose como primer cielo la visión extraordinaria corpórea que se percibe por los sentidos, como se vio la mano del que escribía en la pared en Dan 5,5; el segundo cielo, la visión imaginaria, como lo que vieron Isaías (6,1) y San Juan en el Apocalipsis (4,2ss), y el tercer cielo, la visión intelectual, como dice San Agustín en XII Super Gen. ad litt. En segundo lugar, puede llamarse tercer cielo según el orden cognoscitivo, de modo que se llama primer cielo el conocimiento de los cuerpos celestes, segundo el conocimiento de los espíritus celestes y tercero el conocimiento de Dios mismo. En tercer lugar, puede llamarse tercer cielo a la contemplación de Dios conforme a los grados de conocimiento con los que Dios es visto. El primero es propio de los ángeles de la jerarquía más baja, el segundo de los ángeles de la jerarquía media y el tercero de los de la jerarquía suprema, como dice la Glosa a 2 Cor 12,2 .

Y puesto que la visión de Dios no puede menos de producir gozo, se habla no sólo de rapto al tercer cielo por razón de la contemplación, sino también al paraíso por causa del gozo que lleva consigo.

Artículo 4

¿Estuvo San Pablo, en su rapto, enajenado de los sentidos?

Objeciones por las que parece que San Pablo, en su rapto, no estuvo enajenado de los sentidos.

1. Dice San Agustín en XII Super Gen. ad litt. : ¿Por qué no hemos de creer que a tan importante Apóstol, Doctor de los gentiles, arrebatado a la más alta visión, quiso Dios mostrar la vida que, después de la presente, hemos de

vivir para siempre? Pero en esa vida futura los santos, después de la resurrección, verán la esencia de Dios sin que haya abstracción de los sentidos corporales. Por tanto, tampoco tuvo lugar esa abstracción en San Pablo.

2. Cristo fue verdadero viador y gozaba continuamente de la visión de la esencia divina sin que se diera abstracción de los sentidos. Luego dicha abstracción no fue necesaria para que San Pablo viera la esencia divina.

3. San Pablo, después de haber visto la esencia divina, recordó las cosas que había contemplado allí, y por eso decía en 2 Cor 12,4: Oí palabras misteriosas, que no es lícito al hombre pronunciar. Pero la memoria pertenece a la parte sensitiva, como demuestra el Filósofo en su obra De Mem. et Remin. Parece, pues, que San Pablo, al ver la esencia divina, no estuvo enajenado de sus sentidos.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en XII Super Gen. ad litt. : A no ser muriendo a esta vida, sea saliendo totalmente del cuerpo o apartándose, enajenado, de los sentidos corporales, nadie es elevado a esa visión.

Respondo: El hombre no puede ver la esencia divina mediante otra facultad cognoscitiva que no sea el entendimiento. Ahora bien: el entendimiento humano no se convierte a lo sensible sino mediante sus imágenes, mediante las cuales recibe de los objetos sensibles las especies inteligibles y con cuya consideración juzga y dispone de lo sensible. Por eso, en toda operación en la que nuestro entendimiento es abstraído de las imágenes es preciso que sea abstraído de los sentidos. Pero el entendimiento humano, en esta vida, ha de ser abstraído de las imágenes si ve la esencia divina, pues ésta no puede ser vista mediante ninguna imagen, ni siquiera por medio de una especie inteligible creada, puesto que la esencia divina sobrepasa infinitamente no sólo a todos los cuerpos a los que corresponden las imágenes, sino a toda criatura inteligible. Y conviene que, cuando el hombre es elevado a la altísima visión de Dios, toda la intención de la mente se eleve a lo alto, de modo que no entienda nada de estas imágenes, sino que se eleve totalmente a Dios. Por eso es imposible que el hombre, en el estadio de esta vida, vea a Dios en su esencia sin que se dé la abstracción de los sentidos.

A las objeciones:

1. Como ya observamos antes (a.3 obj.2), después de la resurrección, en los bienaventurados que ven la gloria de Dios, la gloria redundará del entendimiento a las potencias inferiores y al cuerpo. Por eso, en virtud de la regla de la visión divina, el alma se alicará a las imágenes y a las cosas sensibles. Pero tal redundancia no se da en aquellos que son arrebatados, como ya quedó dicho (a.3 ad 2). Luego la razón no es la misma.

2. El entendimiento del alma de Cristo estaba glorificado por la luz habitual de la gloria, con la que veía la esencia divina con mucho mayor perfección que el ángel o el hombre. Era viador por la pasibilidad de su cuerpo, según la cual era un poco inferior a los ángeles, según se dice en Heb 2,7-9, por dispensa divina y no por ningún defecto intelectual. Luego no es la misma la razón respecto de El y de los demás viadores.

3. San Pablo, después de ver a Dios en su esencia, se acordó de lo que había conocido en aquella visión por algunas especies inteligibles que de la misma visión habían quedado, a modo de hábito, en su entendimiento, igual que, al desaparecer los objetos sensibles, quedan algunas impresiones en el alma, que luego se recuerdan volviéndose a sus imágenes en la mente. Por eso no podía pensar en todo aquel conocimiento ni expresarlo con palabras.

Artículo 5

¿Estuvo el alma, de San Pablo, en aquel estado, totalmente separada de su cuerpo?

Objeciones por las que parece que el alma de San Pablo, en aquel estado, estuvo totalmente separada de su cuerpo.

1. Dice el mismo Apóstol en 2 Cor 5,6-7: Mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, caminamos por la fe y no por la visión. Pero, en aquel estado, no estaba lejos del Señor, porque veía a Dios cara a cara, como ya mencionamos (a.3). Por consiguiente, no estaba en el cuerpo.

2. las potencias del alma no pueden elevarse por encima de su esencia, en la cual radican. Pero el entendimiento, que es una potencia del alma, mientras estuvo arrebatado, estuvo abstraído de lo corporal mediante la elevación a la contemplación divina. Luego, con mayor razón, estuvo la esencia del alma separada del cuerpo.

3. las fuerzas del alma vegetativa son más materiales que las de la sensitiva. Pero era necesario que el entendimiento fuera abstraído de las fuerzas del alma sensitiva, como dijimos antes (a.4), para que pudiera ser arrebatado a la visión de la esencia divina. Luego, con mayor razón, había de ser abstraído de las fuerzas del alma vegetativa, porque, si cesa la operación de éstas, el alma ya no permanece unida al cuerpo. Luego parece que fue necesario que, en el rapto de San Pablo, el alma estuviera totalmente separada del cuerpo.

Contra esto: está el hecho de que San Agustín dice en su Epistola ad Paulinum de Videndo Deum : No es increíble que esta alta revelación haya sido concedida a algunos santos difuntos, pero no de modo que sus cadáveres hubieran de ser sepultados. Por consiguiente, no fue necesario que, en el rapto de San Pablo, su alma estuviera totalmente separada del cuerpo.

Respondo: Como ya se ha observado (a.1 obj.1), en el rapto del que tratamos el hombre es elevado, por virtud divina, de lo que es natural a lo que está por encima de la naturaleza. Debemos, pues, considerar dos cosas: qué es natural al hombre y qué ha de realizarse en el hombre por encima de la naturaleza. Por el hecho de estar unida al cuerpo como forma del mismo, tiene el alma cierta necesidad natural de entender mediante la conversión a las imágenes. Esto no se lo quita la virtud divina en el rapto, puesto que no se cambia su condición, según dijimos antes (a.3 obj.2.3). Permaneciendo en dicho estado, se le quita al alma la conversión actual a las imágenes y a lo sensible, para que no se vea impedida su elevación a algo que está sobre todas las imágenes, tal como ya lo dijimos antes (a.4). Por tanto, en el rapto no fue necesario que el alma se separase del cuerpo dejando de estar unida a él como forma suya, pero fue preciso que su entendimiento fuera abstraído de las imágenes y de la percepción de las cosas sensibles.

A las objeciones:

1. En el rapto, San Pablo estaba lejos del Señor en cuanto al estado, puesto que todavía era un viador, no en cuanto al acto, por el que veía a Dios tal como era, según queda dicho (a.3 obj.2.3).

2. La potencia del alma no se eleva, por la virtud divina, de igual modo que el cuerpo es elevado, por una fuerza mayor, por encima del lugar que le corresponde en virtud de su naturaleza específica.

3. Las fuerzas del alma vegetal no actúan conforme a la intención del alma, como lo hacen las fuerzas sensitivas, sino de un modo natural. Por eso, en el rapto, no se requiere la abstracción de las potencias sensitivas, con cuya

operación quedaría aminorada la intención del alma respecto del conocimiento cognoscitivo.

Artículo 6

¿Ignoró San Pablo si su alma estuvo separada del cuerpo?

Objeciones por las que parece que San Pablo no ignoró si su alma estuvo separada del cuerpo.

1. El mismo San Pablo dice en 2 Cor 12,2: Conozco a un hombre, fiel de Cristo, que fue arrebatado al tercer cielo. Pero hombre indica el compuesto del alma y cuerpo, mientras que raptó es distinto de muerte. Parece, pues, que él mismo sabía que su alma no estaba separada del cuerpo, dado, además, que es ésta la doctrina más común entre los doctores .

2. las mismas palabras de San Pablo dan a entender que él supo a dónde fue arrebatado: al tercer cielo. De aquí se sigue que supo si lo fue en cuerpo o no, puesto que, si supo que el tercer cielo era algo corpóreo, se deduce que su alma no estaba separada del cuerpo, puesto que una visión corpórea no puede realizarse sino mediante un cuerpo. Por tanto, parece que supo si su alma estuvo separada del cuerpo.

3. como dice San Agustín en XII Super Gen. ad litt. , San Pablo, en el raptó, vio a Dios con la visión con la que lo ven los santos del cielo. Ahora bien: los santos, por el hecho de ver a Dios, saben si sus almas están separadas del cuerpo. Por consiguiente, San Pablo lo supo también.

Contra esto: están las palabras de San Pablo en 2 Cor 12,2-3: Si en el cuerpo o fuera de él, no lo sé; Dios lo sabe.

Respondo: La verdad de esta cuestión conviene decidirla atendiendo a las palabras de San Pablo. En ellas dice que sabe algo: que fue arrebatado al tercer cielo, y que ignora algo: si en el cuerpo o fuera de él. Esta segunda afirmación admite una doble interpretación. Según la primera, si en el cuerpo o fuera de él no se referiría al ser mismo del hombre arrebatado, como si ignorara si su cuerpo fue arrebatado al tercer cielo juntamente con el alma o sólo ésta, al igual que leemos en Ez 8,3 que fue llevado a Jerusalén en visión divina. Y que ésta fue la interpretación de cierto judío lo confiesa San Jerónimo en su Prólogo super Daniele : Finalmente --decía--, nuestro Apóstol no se había atrevido a afirmar que había sido arrebatado en cuerpo, sino que había dicho: no sé si en el cuerpo o fuera de él (2 Cor 12,2).

Pero San Agustín desaprueba esta interpretación, en XII Super Gen. ad litt. , basándose en que el Apóstol dice que sabe que fue arrebatado hasta el tercer cielo. Por consiguiente, sabía que era al tercer cielo, y no a una semejanza imaginaria del mismo, adonde fue arrebatado. De lo contrario, si hubiera llamado tercer cielo a una representación imaginaria del mismo, podía también haber dicho que había sido arrebatado en cuerpo, entendiendo por cuerpo una imagen del mismo, como sucede en los sueños. Luego, si sabía que era el verdadero tercer cielo, sabía también si era algo espiritual o incorpóreo, en cuyo caso su cuerpo no podía haber sido arrebatado allí, o era algo corpóreo, en cuyo caso su alma no hubiera podido ser arrebatada hasta él a no ser que fuera separada del cuerpo.

Por tanto, hay que interpretar esto de otra manera: que el Apóstol supo que había sido arrebatado en el alma y no en el cuerpo, pero no sabía en qué relación habían estado alma y cuerpo, si estuvieron, o no, separados.

Pero sobre esto hay varias opiniones. Según unos , el Apóstol supo que su

alma estaba unida a su cuerpo como forma de éste, pero no supo si había sufrido una enajenación de los sentidos o si había tenido lugar una abstracción de las obras del alma vegetal. Pero no pudo ignorar que se había producido tal abstracción, puesto que sabía que había sido arrebatado. En cuanto a si se había producido una abstracción de las obras del reino vegetal, no era algo tan importante como para mencionarla expresamente. Queda, pues, como solución, el que el Apóstol ignoró si su alma estuvo unida a su cuerpo como forma del mismo o separada de él por la muerte.

Algunos , aun cuando admiten esto, dicen que el Apóstol no pudo comprobar esto cuando fue arrebatado, porque toda su intención se había vuelto a Dios, pero lo supo luego pensando en lo que había visto. Pero tampoco esto responde a las palabras del Apóstol, quien distingue en sus palabras un pasado y un futuro, al decir que sabe que fue arrebatado hace ya más de catorce años, y que actualmente no sabe si fue en el cuerpo o fuera de él.

Por consiguiente, hay que decir que ignoró antes y después si su alma estuvo separada del cuerpo. Por eso dice San Agustín, en XII Super Gen. ad litt. , concluyendo tras una larga disquisición: Queda, pues, que entendamos que tal vez ignoró si, cuando fue arrebatado al tercer cielo, su alma permaneció en el cuerpo como está cuando decimos que ésta vive, sea en estado de vigilia, en sueño o en éxtasis, enajenada de los sentidos corporales, o abandonó totalmente al cuerpo dejándolo como muerto.

A las objeciones:

1. Por sinécdoque, a veces llamamos hombre a una parte del mismo, sobre todo al alma, que es su parte más noble. Aunque también puede decirse que aquel que dice haber sido arrebatado no era hombre en el momento del rapto, sino después de catorce años. También puede admitirse que la muerte producida por Dios se llame rapto. Y como dice San Agustín en XII Super Gen. ad litt. , si el Apóstol lo duda, ¿quién de nosotros puede estar seguro? Por eso los que hablan de esta materia lo hacen por conjeturas más que con certeza.

2. El Apóstol supo o que aquel cielo era incorpóreo o que él había visto algo incorpóreo en él. Pero esto podía ser producto de su entendimiento, aun suponiendo que su alma estuviera separada del cuerpo.

3. La visión de San Pablo en su rapto se pareció a la visión beatífica en parte, a saber, en lo que veía, y se distinguía de ella en algo, es decir, en el modo de verlo, puesto que no lo vio tan perfectamente como los santos del cielo. Por ello dice San Agustín, en XII Super Gen. ad litt. : Cuando el Apóstol fue arrebatado de los sentidos hasta el tercer cielo, le faltó, para el conocimiento pleno y perfecto de las cosas propio de los ángeles, el no saber si era en el cuerpo o fuera de él. Esto no faltará cuando, al recibir los cuerpos en la resurrección, lo corruptible se vista de incorrupción.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 175

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 176

Cuestión 176. El don de lenguas

Pasamos ahora a estudiar las gracias gratis dadas que pertenecen a la locución. Trataremos, en primer lugar, del don de lenguas, y luego, de la gracia del don de sabiduría o de ciencia (q.177).

Sobre lo primero se plantean dos problemas:

1. ¿Alcanza el hombre, mediante el don de lenguas, el conocimiento de todas las lenguas?
2. Comparación de este don con el de profecía.

Artículo 1

¿Hablaban todas las lenguas los que alcanzaron este don?

Objeciones por las que parece que los que alcanzaban el don de lenguas no hablaban en todas las lenguas.

1. Los dones concedidos a algunos por la virtud divina son los mejores en su género, como el agua convertida en buen vino, según leemos en Jn 2,10. Pero los que recibieron el don de lenguas hablaban mejor en su propia lengua, ya que, según la Glosa a Heb 1,1, no tiene nada de extraño que la carta a los Hebreos contenga una mayor elegancia que las otras, puesto que es normal que cada uno se exprese mejor en su propia lengua. Las otras cartas las escribió el Apóstol en una lengua extraña, es decir, en griego, mientras que ésta la escribió en hebreo. Luego los Apóstoles no recibieron, por gracia gratis dada, el conocimiento de todas las lenguas.

2. la naturaleza no emplea muchos medios en hacer lo que puede hacerse mediante uno solo, y mucho menos Dios, que obra de un modo más ordenado que la naturaleza. Ahora bien: Dios podía hacer que sus discípulos, hablando una sola lengua, fueran comprendidos por todos. De ahí que, sobre el pasaje de Act 2,6: cada uno los oía hablar en su propia lengua, diga la Glosa : Porque hablaban las lenguas de todos o, hablando la suya, el hebreo, eran entendidos por cada uno como si hablaran en la suya. Parece, pues, que no poseyeron el don de hablar todas las lenguas.

3. Y además: todas las gracias se derivan de Cristo a su cuerpo, que es la Iglesia, según se dice en Jn 1,16: De su plenitud recibimos todos. Pero no está escrito que Cristo leyera sino una sola lengua. Por tanto, parece que sus discípulos no recibieron el don de lenguas para hablar todas ellas.

Contra esto: está lo que se dice en Act 2,4: Fueron llenos del Espíritu Santo y empezaron a hablar en varias lenguas, tal como el Espíritu Santo se lo concedía. A este respecto dice la Glosa de San Gregorio : El Espíritu Santo apareció sobre los discípulos en lenguas de fuego y les concedió el conocimiento de todas las lenguas.

Respondo: Los primeros discípulos de Cristo fueron escogidos por él para que, recorriendo todo el mundo, predicaran su fe por todas partes, según se dice en Mt 28,19: Id y enseñad a todas las gentes. Ahora bien: no era conveniente que, quienes eran enviados a instruir a los demás, necesitaran ser instruidos por otros sobre cómo habían de hablar o de entender lo que los otros decían, dado, sobre todo, que los enviados pertenecían a un solo pueblo, al judío, según lo que se dice en Is 27,6: Vendrá un día en que saldrán con ímpetu de Jacob y su descendencia llenará toda la tierra. Además, estos enviados eran pobres y sin poder, y en un principio no habrían encontrado fácilmente a alguien que interpretara las palabras de otros, dado, sobre todo, que eran enviados a infieles. Por ello fue necesario que Dios les ayudara mediante el don de lenguas, a fin de

que, del mismo modo que se había introducido la diversidad de lenguas al darse las gentes a la idolatría, como se dice en Gen 11,7ss, así, cuando las gentes volvían al culto de un solo Dios, se pusiera remedio a esta diversidad mediante el don de lenguas.

A las objeciones:

1. Como dice San Pablo en 1 Cor 12,7, la manifestación del Espíritu se da para común utilidad. Por eso San Pablo y los demás apóstoles fueron instruidos por Dios en las lenguas de todas las gentes en la medida en que era necesario para la enseñanza de la fe. Pero en cuanto al ornato y elegancia, que se adquieren mediante el estudio, el Apóstol estaba instruido en su propia lengua y no en otra extraña. De igual modo fueron instruidos en sabiduría y ciencia en la medida en que lo requería la enseñanza de la fe, pero no en todo aquello que se conoce mediante la ciencia adquirida, como pueden ser conclusiones de aritmética o de geometría.

2. Aunque hubieran sido posibles ambas cosas, es decir, que fueran entendidos por todos aun cuando hablaran una sola lengua o que hablaran todas las lenguas, fue más conveniente lo segundo para la perfección de la ciencia de aquéllos, que así no sólo podían hablar, sino también entender lo que decían los otros. Si todos entendieran la única lengua que ellos hablaran, o bien se debería a la ciencia de los otros que los entendían, o sería una ilusión, al percibir palabras muy distintas de las que pronunciaban quienes hablaban. Por eso dice la Glosa que fue un milagro más grande el que ellos hablaran las lenguas de todos. Y San Pablo dice en 1 Cor 14,18: Doy gracias a Dios por hablar las lenguas de todos vosotros.

3. Cristo, personalmente, predicó a un solo pueblo, el judío. Por eso, aunque, sin duda alguna, sabía todas las lenguas, no le fue necesario hablarlas.

Por ello dice San Agustín en Super Io. : A pesar de que ahora reciben todos el Espíritu Santo, nadie habla las lenguas de las gentes, porque la Iglesia misma habla las lenguas de todos los pueblos, y el que no pertenece a ella, no recibe el Espíritu Santo.

Artículo 2

¿Es el don de lenguas más excelente que el de profecía?

Objeciones por las que parece que el don de lenguas es más excelente que el de profecía.

1. Las cosas pertenecientes a los mejores parecen ser también mejores, según dice el Filósofo en III Topic. . Pero el don de lenguas es algo propio del Nuevo Testamento, pues en la Secuencia de Pentecostés se canta: El mismo otorga hoy a los apóstoles de Cristo un don insólito y jamás oído en todos los siglos. La profecía, en cambio, es más propia del Antiguo Testamento, según se dice en Heb 1,1: Muchísimas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas. Por consiguiente, parece que el don de lenguas parece ser más excelente que el de profecía.

2. parece ser más excelente aquello que nos ordena a Dios que lo que nos ordena a los hombres. Pero el don de lenguas ordena al hombre hacia Dios, mientras que la profecía lo ordena a los hombres, ya que en 1 Cor 14,2-3 se dice: El que habla en lengua habla a Dios, no a los hombres; mas el que profetiza habla a los hombres para su edificación. Por tanto, parece que el don de lenguas es más excelente que el de profecía.

3. el don de lenguas permanece de un modo habitual en aquel que lo posee,

que puede usarlo cuando quiera. Por eso se dice en 1 Cor 14,18: Doy gracias a Dios porque hablo las lenguas de todos vosotros. Esto no se da en el don de profecía, conforme dijimos antes (q.171 a.2). Parece, por consiguiente, que el don de lenguas es más excelente que el de profecía.

4. Y además: La interpretación de los discursos parece estar contenida bajo la profecía, porque las Escrituras son expuestas por el mismo Espíritu que las compuso. Ahora bien: en 1 Cor 12,28 se pone la interpretación de los discursos después de los géneros de lengua. Por consiguiente, parece que el don de lenguas es más excelente que el de profecía, al menos en parte.

Contra esto: está el testimonio del Apóstol en 1 Cor 14,5: Es mejor el que profetiza que el que habla lenguas.

Respondo: El don de profecía es superior al de lenguas bajo tres aspectos. Primero, porque el don de lenguas dice relación a las diversas voces o signos de una verdad inteligible, cuyos signos son también imágenes sensibles que aparecen en visión imaginaria. De ahí que con Agustín, en XII Super Gen. ad litt. , compare el don de lenguas con la visión imaginaria. Por otra parte, ya dijimos (q.173 a.1) que el don de profecía consiste en la iluminación de la mente en orden a conocer la verdad inteligible. Por tanto, así como la iluminación profética es más excelente que la visión imaginaria, como ya dijimos (q.173 a.2), también la profecía es más excelente que el don de lenguas considerado en sí mismo.

En segundo lugar, porque el don de profecía nos comunica cosas, lo cual es mejor que comunicar voces, como hace el don de lenguas.

En tercer lugar, porque el don de profecía es más útil. Y esto lo demuestra el Apóstol, en 1 Cor 14, con tres razones. La primera (v.5ss), porque la profecía es más útil a la edificación de la Iglesia, a la cual no sirve el que habla lenguas, a no ser que le acompañe la exposición. La segunda (v.14ss), por parte del mismo que las habla: si hablara distintas lenguas sin entenderlas (lo cual se da en el don de profecía), su edificación espiritual no se vería beneficiada. La tercera razón (v.21ss), considerando a los infieles, en cuyo favor parece que se concede principalmente el don de lenguas: éstos, posiblemente, considerarían locos a aquellos que hablaran en lenguas, como los judíos creyeron borrachos a los Apóstoles cuando éstos hablaban en lenguas, como se dice en Act 2,13. En cambio, mediante la profecía se convencerían los infieles, al darse a conocer los pensamientos ocultos de su corazón.

A las objeciones:

1. Como ya observamos antes (q.174 a.2 ad 1), constituye la excelencia el hecho de que uno no sólo sea iluminado con una luz inteligible, sino que perciba la visión imaginaria. También es propio de la perfección del Espíritu Santo no sólo el llenar la mente con la luz profética y la fantasía con la visión imaginaria, como sucedía en el Antiguo Testamento, sino el instruir externamente a la lengua para que se exprese con distintos signos de locución. Todo esto se realiza en el Nuevo Testamento, según lo que se dice en 1 Cor 14,26: Cada uno de vosotros tiene salmos, doctrina, lengua y revelación profética.

2. Mediante el don de profecía, el hombre es ordenado hacia Dios en su mente, lo cual es más noble que ser ordenado mediante la locución. Y se dice que el que habla en lenguas no habla para hombres, es decir, para la comprensión y utilidad de éstos, sino sólo para la comprensión y alabanza de Dios. Pero, mediante la profecía, uno se ordena a Dios y al prójimo. Por tanto, es un don más perfecto .

3. La revelación profética se ordena al conocimiento de todo lo

sobrenatural. Por eso, de su perfección deriva el que, en estado de imperfección de esta vida, no pueda poseerse perfectamente de un modo habitual, sino de modo imperfecto, como una pasión. En cambio, el don de lenguas hace referencia a un conocimiento particular, el de las voces humanas, y no se opone a la imperfección de esta vida el que pueda poseerse de un modo perfecto y habitual.

4. La interpretación de los discursos puede reducirse al don de profecía, en cuanto que la mente es iluminada en orden a comprender y exponer cuanto haya de oscuro en el discurso, sea por la dificultad de las cosas que se dicen o bien por las semejanzas de cosas usadas, según se dice en Dan 1,16: He oído de ti que puedes resolver las dudas y aclarar las oscuridades. Por eso la interpretación de los discursos es mejor que el don de lenguas, como demuestra el Apóstol en 1 Cor 14,5: Es mejor el que profetiza que el que habla en lenguas, a menos que también interprete. Sin embargo, la interpretación de los discursos es considerada inferior al don de lenguas, porque la interpretación de discursos se extiende también a la interpretación de diversas clases de lenguas.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 176

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 177

Cuestión 177. La gracia gratis dada que consiste en la elocución

Nos toca ahora tratar de la gracia gratis dada que consiste en la elocución, de la cual se dice en 1 Cor 12,8: A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría, a otro la palabra de ciencia.

Sobre esto se plantean dos problemas:

1. ¿Consiste en la elocución alguna gracia gratis dada?
2. ¿A quiénes compete esta gracia?

Artículo 1

¿Consiste en la elocución alguna gracia gratis dada?

Objeciones por las que parece que ninguna gracia gratis dada consiste en la elocución.

1. La gracia se concede para realizar algo que está por encima de la naturaleza. Pero la razón natural inventó el arte de la retórica, con la cual puede uno hablar de modo que enseñe, deleite y mueva, como dice San Agustín en IV De Doct. Christ. . Esto pertenece a la gracia de la elocución, la cual, por tanto, no parece ser ninguna gracia gratis dada.

2. toda gracia pertenece al reino de Dios. Pero el Apóstol dice en 1 Cor 4,20: Que no está en palabras el reino de Dios, sino en realidades. Luego ninguna gracia gratis dada consiste en el discurso.

3. ninguna gracia se concede por méritos, ya que, si por obras, ya no es grada, como se dice en Rom 11,6. Pero el discurso se concede por los méritos, ya que San Gregorio , al exponer el salmo 118,43: No apartes de mi boca las palabras de verdad, escribe: El Dios omnipotente concede la palabra de verdad a los que obran y se la quita a los que no obran. Por tanto, parece que el don del discurso no es una gracia gratis dada.

4. Y además: del mismo modo que es necesario que el hombre, mediante el discurso, pronuncie lo que toca al don de sabiduría o de ciencia, también ha de pronunciar lo referente a la virtud de la fe. Luego si consideramos la palabra de ciencia y la palabra de sabiduría como gracias gratis dadas, debemos también considerar como gracia gratis dada, por el mismo motivo, la palabra de la fe.

Contra esto: está lo que se dice en Eclo 6,5: La lengua graciosa abundará en el hombre bueno.

Respondo: Las gracias gratis dadas se conceden para utilidad de los demás, como dijimos antes (1-2 q.111 a.1.4). En cambio, el conocimiento que uno recibe de Dios sólo puede hacerse útil a los demás mediante el discurso. Y dado que el Espíritu Santo no falta en aquello que pueda ser útil a la Iglesia, también asiste a los miembros de ésta en lo que se refiere al discurso, no sólo para que alguien hable de tal modo que pueda ser comprendido por muchos, lo cual pertenece al don de lenguas, sino para que lo haga con eficacia, lo cual pertenece al don de elocución. Y esto bajo tres aspectos. En primer lugar, para instruir el entendimiento, lo cual se realiza cuando uno habla para enseñar. En segundo lugar, para mover el afecto en orden a que oiga con gusto la palabra de Dios, lo cual tiene lugar cuando uno habla para deleitar a los oyentes y no debe hacerse para utilidad propia, sino buscando el atraer a los hombres a que oigan la palabra de Dios. En tercer lugar, buscando el que se amen las cosas significadas en las palabras y se cumplan, lo cual tiene lugar cuando uno habla para emocionara los oyentes. Para lograr esto, el Espíritu Santo utiliza como instrumento la lengua humana, mientras que El mismo completa interiormente la obra. De ahí que San Gregorio diga en la Homilía de Pentecostés : Si el Espíritu

Santo no llena los corazones de los oyentes, la voz de los maestros suena en vano en los oídos corporales.

A las objeciones:

1. Así como Dios puede actuar, a veces, milagrosamente, de un modo más excelente que la misma naturaleza, así también el Espíritu Santo realiza de un modo más perfecto, por medio del don de discurso, aquello que el arte puede realizar menos perfectamente.

2. El Apóstol, en el pasaje aducido, habla del discurso en cuanto que se basa en la elocuencia humana, sin recurrir a la acción del Espíritu Santo. Por eso había dicho antes (v.19): Conoceré, no las palabras de los que se hinchan, sino su eficacia. Y de sí mismo había dicho antes, en 2,4: Mi palabra y mi predicación no fue en persuasivos discursos de humana sabiduría, sino en la manifestación del Espíritu.

3. Como ya notamos antes (In corp.), la gracia del discurso se concede a uno para la utilidad de los otros. Por eso a veces es sustraída por culpa del oyente, y otras veces por culpa del mismo que habla. Pero las buenas obras de unos y otros no merecen directamente esta gracia, sino que únicamente apartan los impedimentos de la misma, porque incluso la gracia santificante se quita por la culpa y, sin embargo, no se merece por las buenas obras, las cuales, no obstante, apartan aquello que puede impedir la gracia.

4. Como ya observamos (In corp.), la gracia del discurso se ordena a los demás. Ahora bien: el que uno comunique su fe a otros se realiza mediante el discurso de la ciencia o sabiduría. Por eso dice San Agustín, en XII De Trin. , que saber cómo la fe ayuda a los piadosos y se defiende contra los impíos parece que es lo que el Apóstol llama ciencia. Por eso no fue preciso que pusiera la palabra fe, sino que le bastó la palabra ciencia y sabiduría.

Artículo 2

¿Pertenece también a las mujeres la gracia de la palabra de sabiduría y de ciencia?

Objeciones por las que parece que la gracia de la palabra de sabiduría y de ciencia pertenece también a las mujeres.

1. Es propio de esta gracia también el enseñar, como dijimos antes (a.1). Ahora bien: el enseñar compete a la mujer, puesto que, en Prov 4,3-4, podemos leer: Era yo unigénito delante de mi madre, que me enseñaba. Luego esta gracia es propia de las mujeres.

2. la gracia de profecía es más excelente que la del discurso, así como es mejor la contemplación de la verdad que su anuncio. Pero a las mujeres se les concede la profecía, tal como se dice, en Jud 4,4, de Débora; en 4 Re 22,14, de Holda, profetisa, mujer de Selum, y ,en Act 21,9, de las cuatro hijas de Felipe. También dice el Apóstol, en 1 Cor 11,5: Toda mujer que ora o profetiza... Parece, pues, que, con mucha mayor razón, es propio de las mujeres la gracia de la palabra.

3. leemos en 1 Pe 4,10: Cada uno administre en provecho mutuo la gracia que ha recibido. Pero algunas mujeres reciben la gracia de la ciencia y de la sabiduría y no pueden comunicarla sino con el don de la palabra. Luego el don de la palabra es propio de la mujer.

Contra esto: están las palabras del Apóstol en 1 Cor 14,34: Las mujeres callen en la Iglesia, y en 1 Tim 2,12: No permito que la mujer enseñe. Pero esto es parte esencial del don de la palabra. Por consiguiente, éste no compete a las

mujeres.

Respondo: Puede hacerse uso de la palabra de dos modos. Primero, de un modo privado, hablando familiarmente para uno o para pocos. De este modo pueden las mujeres hacer uso de la palabra. En segundo lugar, hablando en público a toda la Iglesia. Y esto no compete a las mujeres. En primer lugar, y sobre todo, por la condición del sexo femenino, que ha de estar sujeto al masculino, como se dice en Gén 3,16. Ahora bien: el enseñar o aconsejar públicamente en la Iglesia no es propio de los súbditos, sino de los prelados. No obstante, los súbditos varones pueden desempeñar esta función si son comisionados para ella, ya que no están bajo otro por razón de su sexo natural, sino por alguna otra circunstancia accidental. En segundo lugar, para evitar que el ánimo de los hombres sea movido hacia la liviandad, puesto que se dice en Eclo 9,11: Su conversación es como fuego que quema. En tercer lugar, porque generalmente las mujeres no alcanzan la perfección de la sabiduría de tal modo que pueda encomendárseles convenientemente la enseñanza pública.

A las objeciones:

1. El texto aducido habla de la enseñanza en privado, impartida por la madre a sus hijos.

2. Lo esencial en la gracia de la profecía es la iluminación de la mente por Dios, y bajo este aspecto no hay diferencia de sexo, según se dice en Col 3,10: Y vestíos del nuevo hombre, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento según la imagen de su creador: allí no hay varón ni hembra. Pero el don de la palabra se refiere a la instrucción de los hombres, entre los cuales se da la diferencia de sexo. Luego no hay paridad en la argumentación.

3. Algunos administran de diversas maneras las gracias recibidas de Dios, conforme a la distinta condición de ellos mismos. Por eso las mujeres, si poseen el don de sabiduría o de ciencia, pueden administrarlo para ejercer una instrucción privada, no pública.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 177

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 178

Cuestión 178. El don de milagros

Corresponde ahora tratar del don de milagros.

Sobre esto se plantean dos cuestiones:

1. ¿Existe alguna gracia gratis dada de hacer milagros?
2. ¿De quiénes es propia?

Artículo 1

¿Se ordena alguna gracia gratis dada a realizar milagros?

Objeciones por las que parece que ninguna gracia gratis dada se ordena a la realización de milagros.

1. Toda gracia añade algo al hombre en el que se da. Pero el hacer milagros no añade nada al alma del hombre al que se le concede, porque también se obran milagros al contacto con un hombre muerto, tal como leemos en 4 Re 13,21, donde se dice que algunos arrojaron un cadáver sobre el sepulcro de Eliseo, y al tocar los huesos de éste, el hombre revivió y se levantó sobre sus pies. Luego el poder de realizar milagros no es ninguna gracia gratis dada.

2. las gracias gratis dadas vienen del Espíritu Santo, según se dice en 1 Cor 12,4: Hay divisiones de gracias, pero es uno solo el Espíritu. En cambio, la realización de milagros puede venir incluso de un espíritu inmundo, según se dice en Mt 24,24: Se levantarán falsos cristos y falsos profetas y harán señales y prodigios grandes. Luego el hacer milagros no es una gracia gratis dada.

3. los milagros se distinguen de las señales, prodigios o portentos y virtudes (cf. 2 Cor 12,12; Heb 2,4). Por eso no es correcto considerar como gracia gratis dada el obrar virtudes y no obrar prodigios o señales.

4. Y además: la reparación milagrosa de la salud es obra del poder divino. Luego no deben distinguirse la gracia de curaciones y la realización de virtudes.

5. Más todavía: el obrar milagros es efecto de la fe, sea de la fe del que lo realiza, según se dice en 1 Cor 13,2: si tuviere tanta fe que trasladara los montes, o bien de los demás en favor de los cuales se efectúa el milagro. Por ello se dice en Mt 13,18: Y no hizo allí muchos milagros, porque les faltaba fe. Luego, si se considera a la fe como gracia gratis dada, es superfluo poner, además, otra gracia gratis dada que obra prodigios.

Contra esto: está el hecho de que el Apóstol, en 1 Cor 12,9-10, dice al hablar de las gracias gratis dadas: A otro se le da el don de curación; a otro operaciones de milagros.

Respondo: Como ya notamos antes (q.177 a.1), el Espíritu Santo provee suficientemente a la Iglesia en todo aquello que es útil para la salvación, a lo cual se ordenan las gracias gratis dadas. Ahora bien: de igual modo que es conveniente que la comunicación que uno recibe de Dios se convierta en comunicación para otros por medio del don de lenguas y del de la elocuencia, así también es necesario que la palabra transmitida sea confirmada para que se haga creíble. Y esto se hace mediante la operación de milagros, conforme a lo que se dice en Mc 16,20: Confirmando su palabra con las señales convenientes. Esto es razonable, puesto que es natural al hombre percibir las verdades inteligibles mediante efectos sensibles. De ahí que, así como, guiado por la razón natural, puede el hombre llegar a tener alguna noticia sobre Dios a través de los efectos naturales, así también, por medio de ciertos efectos sobrenaturales, que llamamos milagros, que pueda llegar a algún conocimiento de las cosas que ha de creer. Por consiguiente, el obrar milagros pertenece a las gracias gratis dadas .

A las objeciones:

1. Así como la profecía abarca todo cuanto puede conocerse de un modo sobrenatural, así el realizar milagros se extiende a todo cuanto puede hacerse de un modo sobrenatural, cuya causa es la omnipotencia divina, que no puede comunicarse a ninguna criatura. Por eso es imposible que el principio de obrar milagros sea una cualidad habitual en el alma.

No obstante, puede suceder que, así como la mente del profeta es movida por inspiración divina a conocer algo sobrenaturalmente, también la mente del que obra milagros sea movida para hacer algo a lo que sigue el efecto milagroso, hecho por virtud divina. Esto es debido, a veces, a una oración previa, como sucedió cuando Pedro resucitó a Tabita, como se narra en Act 9,40; a veces no se debe claramente a una oración, sino que Dios obra conforme a la voluntad del hombre, como San Pedro haciendo morir a Ananías y Safira por haber mentado, como se dice en Act 5,3ss. Por eso dice San Gregorio, en II Dialog. , que los santos obran milagros unas veces por su poder y otras por su ruego. En ambos casos, no obstante, obra Dios de un modo principal, sirviéndose, como de instrumento, bien del movimiento interior del hombre o bien de sus palabras, también de un acto externo o también de algún contacto corporal, incluso de un cuerpo muerto. Por eso, en Jos 10,12, al decir Josué con autoridad: Sol, detente sobre Gabaón, se dice a continuación (v.14): No hubo, ni antes ni después, día como aquel en que obedeció Yahveh a la voz de un hombre.

2. En ese pasaje el Señor habla de los milagros que serán realizados en tiempo del Anticristo, sobre los cuales dice el Apóstol en 2 Tes 2,9 que la venida del Anticristo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos. Y como dice San Agustín en XX De Civ. Dei , suele dudarse si son llamados señales y prodigios engañosos porque engañará a los sentidos mortales mediante imágenes fantásticas de modo que parezca realizar lo que no realiza o porque esas señales, aunque sean verdaderos prodigios, las empleará para engañar. Y se dice que son verdaderos porque las cosas en sí mismas son verdaderas, como los magos del faraón hicieron aparecer ranas y serpientes verdaderas. Pero no serán auténticos milagros, porque se deberán a causas naturales, como dijimos en la Primera Parte (q.114 a.4). En cambio, la realización de milagros atribuida a gracia gratis dada se realiza, por el poder divino, para utilidad de los hombres.

3. Podemos considerar dos elementos en los milagros. Uno, la obra que se realiza, que es algo que escapa a las fuerzas naturales, y, según esto, los milagros se llaman virtudes. Otro elemento es el motivo por el que los milagros se realizan, es decir, la manifestación de algo sobrenatural. Bajo este aspecto, se llaman comúnmente signos, y por la grandeza de las obras se llaman portentos o prodigios, como que muestran algo lejano.

4. La gracia de curaciones se menciona aparte porque mediante ella se otorga al hombre un beneficio, a saber, la salud corporal, además del beneficio común a todos los milagros, que es el llevar a los hombres al conocimiento de Dios.

5. La realización de milagros se atribuye a la fe por dos razones. Primeramente porque se ordena a la confirmación de la fe. En segundo lugar, porque procede de la omnipotencia divina, en la que se basa la fe. Sin embargo, así como, además de la gracia de la fe, se requiere la gracia de la elocución para instrucción de la fe, así también se requiere la realización de milagros para confirmación de la misma.

Artículo 2

¿Pueden hacer milagros los malos?

Objeciones por las que parece que los malos no pueden hacer milagros.

1. Los milagros se realizan mediante la oración, como queda dicho (a.1 ad 1). Pero la oración del pecador no merece ser oída, conforme a lo que se dice en Jn 9,31: Sabemos que Dios no oye a los pecadores. Y en Prov 28,9 se dice: Es abominable la oración de aquel que se aparta de la ley. Luego parece que los malos no pueden hacer milagros.

2. los milagros se atribuyen a la fe, según se dice en Mt 17,19: Si tuvierais fe como un grano de mostaza, diríais a este monte: quítate de aquí, y se quitaría. Por otra parte, la fe sin obras es muerta, según se dice en Jds 2,20, y así no parece que pueda tener una operación propia. Por consiguiente, parece que los malos, privados de buenas obras, no pueden realizar milagros.

3. los milagros son testimonios divinos, según se dice en Heb 2,4: Atestiguándola Dios con señales, prodigios y diversos milagros. De ahí que, en la Iglesia, muchos sean canonizados por el testimonio de sus milagros. Ahora bien: Dios no puede ser testigo de falsedad. Por consiguiente, parece que los malos no pueden obrar milagros.

4. Y además: los buenos están más cerca de Dios que los malos. Pero no todos los buenos hacen milagros. Luego mucho menos los harán los malos.

Contra esto: está lo que se dice en 1 Cor 13,2: Si tuviera toda la fe, de modo que trasladara los montes, pero no tengo caridad, nada soy. Pero es malo aquel que no tiene caridad, porque es el único don del Espíritu Santo que distingue a los hijos del reino de los hijos de la perdición, según dice San Agustín en XV De Trin. . Por tanto, parece que también los malos pueden realizar milagros.

Respondo: Algunos milagros no son verdaderos, sino hechos fantásticos, con los que el hombre queda burlado, de tal modo que le parece ver lo que no hay. Otros son hechos verdaderos, pero no son propiamente milagros, ya que se deben a causas naturales. Estas dos clases pueden ser realizadas por demonios, como ya dijimos (a.1 ad 2).

En cambio, los milagros verdaderos sólo pueden ser realizados por virtud divina, porque mediante ellos actúa Dios para utilidad de los hombres. Y esto lo hace de dos modos: para confirmación de la verdad predicada y para demostrar la santidad de alguien a quien Dios quiere proponer como modelo de virtud. La primera clase de milagros puede ser realizada por cualquiera que predica la fe verdadera e invoca el nombre de Cristo, lo cual hacen a veces también los malos. Bajo este aspecto, también ellos pueden hacer milagros. Por eso, comentando Mt 7,22: ¿Acaso no profetizamos en tu nombre?, dice San Jerónimo : Profetizar o hacer milagros y arrojar demonios no es, a veces, debido a los méritos del que lo hace, sino a la invocación de Cristo que hace que los hombres honren a Dios, por cuya invocación se realizan tantos prodigios.

En segundo lugar, sólo hacen milagros los santos, y los milagros se realizan para dar pruebas de su santidad, sea durante su vida o después de su muerte, bien por medio de ellos o de otros. Así leemos, en Act 19,11-12, que Dios obraba por mano de Pablo milagros extraordinarios, de modo que los pañuelos que habían tocado su cuerpo se aplicaban a los enfermos y hacían desaparecer de ellos las enfermedades. Por tanto, nada impide que se hagan milagros mediante un pecador invocando a un santo. Pero tales milagros no son atribuidos al pecador, sino al santo cuya santidad pretenderían demostrar.

A las objeciones:

1. Como ya quedó dicho (q.83 a.16) al tratar de la oración, ésta se basa no en el mérito del que la realiza, sino en la misericordia divina, que se extiende incluso a los malos. Por eso también es escuchada a veces la oración de un pecador. De ahí que diga San Agustín, en *Super Io.* , que aquellas palabras las pronunció el ciego todavía no ungido, es decir, todavía no iluminado perfectamente, porque Dios oye a los pecadores. Y el texto según el cual la oración del que no escucha la ley es execrable hay que entenderlo en lo que toca a los méritos del pecador. Pero a veces alcanza de la misericordia de Dios bien la salvación del que ora, como fue escuchado el publicano, tal como se nos narra en Lc 18,13-14, o bien la salud de otros y la gloria de Dios.

2. Se afirma que la fe sin obras está muerta por lo que se refiere al creyente mismo, que no vive por ella la vida de la gracia. Pero no hay inconveniente en que una cosa viva opere mediante un instrumento muerto, del mismo modo que el hombre obra por medio del bastón. Este es el modo como Dios obra instrumentalmente por medio de la fe de un pecador.

3. Los milagros son siempre testimonios de aquello para lo que se realizan. De ahí que los malos que sostienen falsas doctrinas nunca hagan verdaderos milagros para confirmar su doctrina, aunque puedan hacerlos para confirmación del nombre de Cristo al que invocan y por el poder de los sacramentos que admiruistran. En cambio, los que predicán una doctrina verdadera realizan, a veces, milagros para confirmación de la misma, pero no como prueba de su santidad personal. Por eso dice San Agustín, en *Octoginta trium Quaest.* : Los magos, los buenos cristianos y los malos cristianos hacen milagros de distinto modo: los primeros, mediante pactos particulares con los demonios; los buenos cristianos, por la justicia pública, y los malos cristianos, por las señales de dicha justicia.

4. Como escribe San Agustín en la misma obra : Por eso no se atribuyen estos signos a todos los santos, para que los débiles no sean engañados por el error sumamente funesto de creer que los dones son mayores en tales hechos que en las obras de justicia, con las cuales se merece la vida eterna.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 178

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 179

Cuestión 179. La división de la vida activa y contemplativa

A continuación vamos a estudiar la vida activa y la contemplativa. Acerca de ellas vamos a considerar cuatro aspectos: primero, la división en vida activa y contemplativa; en segundo lugar, la vida contemplativa (q.180); en tercer lugar, la vida activa (q.181), y en cuarto lugar, la comparación de la vida activa con la contemplativa (q.182).

Sobre lo primero se plantean dos problemas:

1. ¿Es adecuada la división de la vida activa y contemplativa?
2. ¿Es completa dicha división?

Artículo 1

¿Es adecuada la división de la vida en activa y contemplativa?

Objeciones por las que parece que no es adecuada la división de la vida en activa y contemplativa.

1. El alma es, por su misma esencia, el principio de la vida, puesto que el Filósofo dice, en II De Anima , que para los vivientes el vivir es existir. Ahora bien: el principio de la acción y el de la contemplación es el alma por medio de las potencias. Luego parece que no es adecuada la división de la vida en activa y contemplativa.

2. no es correcto dividir lo que es anterior por diferencias de algo posterior. Pero los conceptos de activo y contemplativo, o especulativo y práctico, son diferencias del entendimiento, como se demuestra en III De Anima . Ahora bien: es anterior el vivir que el entender, ya que la vida se da en los vivientes, primero, por razón del alma vegetativa, como el Filósofo comenta en II De Anima . Luego no es adecuada la división en vida activa y contemplativa.

3. La noción de vida implica movimiento, como consta por Dionisio en VI De Div. Nom. . Pero la contemplación consiste preferentemente en reposo, según lo que se dice en Sab 8,16: Entrando en mi casa descansaré en ella. Por consiguiente, parece que es inconveniente la división en vida activa y contemplativa.

Contra esto: están las palabras de San Gregorio en su Comentario a Ezequiel : Dos son las formas de vida sobre las cuales nos instruye el Dios omnipotente por medio de la revelación: activa y contemplativa.

Respondo: Llamamos propiamente seres vivos a los que se mueven u operan por sí mismos. Ahora bien: a cada uno le conviene en grado máximo aquello que le es propio y hacia lo cual se inclina sobre todo. Por eso, todo viviente se muestra como tal por la operación que le es propia por antonomasia y a la cual se inclina sobre todo. Así, se dice que la vida de las plantas consiste principalmente en que se nutren y engendran, mientras que la de los animales consiste en que sienten y se mueven, y la del hombre en que comprende y obra según la razón. Por ello, dentro de la vida humana, parece que la vida de cada hombre consiste en aquello que más le deleita y a lo que tiende de un modo principal, y es de esto de lo que, de un modo especial, quiere cada uno tratar con sus amigos, como se dice en IX Ethic. . Y puesto que algunos hombres se dedican sobre todo a la contemplación de la verdad y otros a la acción externa, sigúese que es adecuada la división de la vida en activa y contemplativa.

A las objeciones:

1. La forma propia que da el ser actual a cada cosa es principio de su operación. Por ello se dice que los seres vivos lo son en cuanto que, por tener el ser de un modo determinado, obran de ese modo.

2. No se divide en activa y contemplativa la vida tomada en general, sino la vida humana, que se especifica por el hecho de poseer entendimiento. Por eso coinciden la división del entendimiento y la de la vida humana.

3. La contemplación implica reposo de movimientos exteriores. Pero el hecho mismo de la contemplación es un movimiento intelectual, en cuanto que el Filósofo dice, en III De Anima , que el sentir y el entender son movimientos, ya que movimiento es acto de lo perfecto. Por eso Dionisio, en IV De Div. Nom. , distingue tres movimientos en el alma contemplativa: el recto, el circular y el oblicuo.

Artículo 2

¿Es completa la división de la vida en activa y contemplativa?

Objeciones por las que parece que la división de la vida en activa y contemplativa no es suficiente.

1. El Filósofo, en I Ethic. , dice que son tres las formas superiores de vida: la de los placeres; la civil, que parece coincidir con la activa, y la contemplativa. Por tanto, no es completa la división de la vida en activa y contemplativa.

2. San Agustín, en XIX De Civ. Dei , distingue tres géneros de vida: el de reposo, que corresponde a la contemplación; el de actividad, que corresponde a la vida activa, y uno más, compuesto de ambos. Por consiguiente, parece incompleta la división de la vida en activa y contemplativa.

3. la vida humana se diversifica según distintas acciones a las que se dedican los hombres. Pero hay más de dos ocupaciones en la vida del hombre. Luego parece que la división de la vida ha de comprender más partes que la contemplativa y la activa.

Contra esto: está el hecho de que estos dos géneros de vida están representados en las dos esposas de Jacob (Gén 29): la activa por Lía y la contemplativa por Raquel; y por las dos mujeres que acogieron al Señor (Lc 10,38): la contemplativa por María y la activa por Marta, tal como San Gregorio dice en V Moral. . Y esta representación no sería adecuada si hubiera más de dos géneros de vida. Por tanto, es completa la división de la vida en activa y contemplativa.

Respondo: Como ya observamos antes (a.1 ad 2), se trata de una división de la vida humana, la cual se especifica por el entendimiento. Ahora bien: éste se divide en activo y contemplativo, ya que el fin del conocimiento intelectual es o bien el mismo conocimiento de la verdad, que es propio del entendimiento contemplativo, o una acción externa, que pertenece al entendimiento práctico o activo. Por consiguiente, es completa la división en vida activa y contemplativa.

A las objeciones:

1. La vida voluptuosa pone como fin el deleite corporal, que nos es común con los animales. De ahí que, como dice el Filósofo en el mismo pasaje , sea vida de animales. Por eso no está incluida en esta división de la vida humana en activa y contemplativa.

2. Un medio está compuesto de sus extremos, por eso está virtualmente contenido en ellos. Así, lo tibio está en lo caliente y lo frío, y lo pálido en lo blanco y en lo negro. De la misma forma, en la vida activa y la contemplativa está contenida la vida compuesta de ambas. Sin embargo, del mismo modo que en toda mezcla predomina uno de los elementos simples, en el género intermedio de vida predomina a veces lo contemplativo y otras veces lo activo.

3. Todas las ocupaciones de las acciones humanas, si se ordenan a las

necesidades de la vida presente conforme a la recta razón, pertenecen a la vida activa, la cual provee a las necesidades de la vida presente mediante acciones convenientes. Pero, si se ordenan a satisfacer alguna concupiscencia, son materia de la vida de placer, que no está incluida bajo la vida activa. Y en cuanto a las ocupaciones que se ordenan al conocimiento de la verdad, pertenecen a la vida contemplativa.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 179

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 180

Cuestión 180. La vida contemplativa

Vamos a tratar, a continuación, de la vida contemplativa.

Sobre esto se plantean ocho problemas:

1. ¿Pertenece la vida contemplativa sólo al entendimiento, o también a la voluntad?
2. ¿Pertenece a la vida contemplativa las virtudes morales?
3. ¿Consta la vida contemplativa de un solo acto o de varios?
4. ¿Pertenece a la vida contemplativa la consideración de cualquier verdad?
5. ¿Puede la vida contemplativa del hombre, en el estado presente, llegar hasta la visión de Dios?
6. De los movimientos de la contemplación mencionados por Dionisio en el capítulo cuarto de *De Divinis Nominibus*.
7. Del deleite de la contemplación.
8. De la duración de la contemplación.

Artículo 1

¿Está la vida contemplativa relacionada sólo con el entendimiento y no con la voluntad?

Objeciones por las que parece que la vida contemplativa no tiene nada que ver con la vida afectiva, sino que reside totalmente en el entendimiento.

1. El Filósofo dice en II *Metaphys.* que el fin de la contemplación es la verdad. Pero la verdad pertenece por entero al entendimiento. Luego parece que la vida contemplativa se da totalmente en el entendimiento.

2. San Gregorio, en VI *Moral.*, dice que Raquel, que significa «principio visto», es figura de la vida contemplativa. Ahora bien: la visión de un principio pertenece propiamente al entendimiento. Por tanto, la vida contemplativa también pertenece propiamente al entendimiento.

3. San Gregorio, en su *Comentario a Ezequiel*, dice que es propio de la vida contemplativa abstenerse de la acción externa. Pero tanto la facultad afectiva como la apetitiva inclinan hacia acciones externas. Por tanto, parece que la vida contemplativa no pertenece, en absoluto, a la potencia apetitiva.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio, en el pasaje citado, dice que la vida contemplativa consiste en conservar con toda el alma la caridad para con Dios y el prójimo y en aplicarse sólo al deseo del Creador. Ahora bien: el deseo y el amor pertenecen a la facultad afectiva o apetitiva, como ya dijimos (1-2 q.25 a.2; q.26 a.2). Por consiguiente, la vida contemplativa también está relacionada con la facultad afectiva o apetitiva.

Respondo: Como dijimos antes (q.179 a.1), se llama contemplativa a la vida de aquellos que se dedican principalmente a la contemplación de la verdad. Por otra parte, la intención es un acto de la voluntad, como quedó dicho (1-2 q.12 a.1), porque dice relación con el fin, que es el objeto de la voluntad. Por eso la vida contemplativa, en cuanto a la esencia de la acción, pertenece al entendimiento; pero, en cuanto al impulso para ejercer tal operación, pertenece a la voluntad, la cual mueve a todas las demás potencias, y al mismo entendimiento, hacia su acto, según dijimos ya (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1).

La potencia apetitiva mueve al conocimiento sensible intelectual de algo, a veces por el amor del objeto visto, porque, como se dice en Mt 6,21, donde está tu tesoro, allí está tu corazón; otras veces, por el amor al mismo conocimiento adquirido en la contemplación. Por eso San Gregorio hace consistir la vida

contemplativa en el amor de Dios, en cuanto que éste nos inflama en orden a contemplar su belleza. Y puesto que todos experimentan deleite cuando consiguen aquello que aman, por eso el término de la vida contemplativa es el deleite, que está en la voluntad y que hace que aumente el amor.

A las objeciones:

1. Por el hecho mismo de ser la verdad el fin de la contemplación, es ésta un bien apetecible, amable y deleitable, cualidades que hacen que pertenezca a la facultad apetitiva.

2. A la visión del primer principio, Dios, nos impulsa el amor de El. Por eso dice San Gregorio, en su Comentario a Ezequiel , que la vida contemplativa, menospreciando todas las preocupaciones, se consume por ver la faz de su Creador.

3. La facultad apetitiva mueve no sólo a los miembros corporales a realizar las acciones exteriores, sino también al entendimiento a realizar la obra de la contemplación, como dijimos antes (In corp.).

Artículo 2

¿Pertenece a la vida contemplativa las virtudes morales?

Objeciones por las que parece que las virtudes morales pertenecen a la vida contemplativa.

1. San Gregorio, en su Comentario a Ezequiel , dice que la vida contemplativa consiste en conservar la caridad para con Dios y el prójimo. Pero todas las virtudes morales, sobre cuyos actos hay preceptos legales, se reducen al amor de Dios y del prójimo, ya que el amor es la plenitud de la ley, como se dice en Rom 13,10. Por consiguiente, parece que las virtudes morales pertenecen a la vida contemplativa.

2. la vida contemplativa se ordena principalmente a la contemplación de Dios, pues dice San Gregorio, en el Comentario a Ezequiel , que, menospreciando todas las preocupaciones, se consume por ver la faz de su Creador. Pero nadie puede llegar a esto sino mediante la limpieza producida por las virtudes morales, puesto que en Mt 5,8 se dice: Bienaventurados los limpios de corazón, porque verán a Dios. Y en Heb 12,14 se dice: Procurad la paz con todos, y la santidad, sin la cual nadie verá a Dios. Parece, por tanto, que las virtudes morales pertenecen a la vida contemplativa.

3. dice San Gregorio, en el Comentario a Ezequiel , que la vida contemplativa es bella en el alma, y por eso está representada por Raquel, de la que se dice, en Gén 20,17, que era de hermoso rostro. Pero la belleza de alma consiste en las virtudes morales, y sobre todo en la templanza, como dice San Ambrosio en I De Offic. . Parece, pues, que las virtudes morales son objeto de la contemplación.

Contra esto: está el hecho de que las virtudes morales se ordenan a acciones externas. Pero San Gregorio dice, en VI Moral. , que es propio de la contemplación abstenerse de acciones externas. Por consiguiente, las virtudes morales no pertenecen a la vida contemplativa.

Respondo: Una cosa puede pertenecer a la vida contemplativa de dos modos: esencialmente y como disposición. Esencialmente, las virtudes morales no pertenecen a la vida contemplativa, cuyo fin es la consideración de la verdad, y el saber, que pertenece a la consideración de la verdad, interesa poco a las virtudes morales, como dice el Filósofo en II Ethic. . Por eso él mismo, en X Ethic. , dice que las virtudes morales pertenecen a la vida activa y no a la

contemplativa.

A las objeciones:

1. Como ya dejamos dicho (a.1), la vida contemplativa recibe su impulso de la voluntad, y bajo este aspecto, el amor a Dios y al prójimo se requieren para ella. Ahora bien: las causas motoras no forman parte de la esencia de las cosas, pero las disponen y perfeccionan. Por tanto, no se sigue que las virtudes morales pertenezcan a la vida contemplativa.

2. La santidad, es decir, la limpieza, es producida por las virtudes que se ocupan de las pasiones que impiden la pureza de alma, mientras que la paz es fruto de la justicia, la cual se ocupa de las acciones, según lo que se dice en Is 32,17: La obra de la justicia será la paz en cuanto que, quien se abstiene de la injusticia, evita ocasiones de alborotos y riñas. Bajo este aspecto, las virtudes morales disponen a la vida contemplativa, en cuanto que son causa de paz y de limpieza.

3. La belleza, como ya dijimos (q.145 a.2), consiste en cierto esplendor y debida proporción. Pero ambos se hallan radicalmente en la razón, a la cual pertenece ordenar en las cosas la claridad y la proporción. Por eso se da la belleza en la vida contemplativa, que consiste en un acto de la razón. De ahí que en Sab 8,2 se diga de la contemplación de la verdad: Me enamoré de su belleza.

En las virtudes morales, por su parte, se halla una belleza participada, en cuanto que participan del orden de la razón, de un modo especial la templanza, que reprime las concupiscencias que más impiden la luz de la razón. De ahí que la virtud de la castidad haga al hombre especialmente apto para la contemplación, dado que los placeres venéreos son los que más arrastran a la mente hacia lo sensible, como dice San Agustín en sus Soliloquios .

Artículo 3

¿Consiste la vida contemplativa en diversos actos?

Objeciones por las que parece que la vida contemplativa consiste en diversos actos.

1. Ricardo de San Víctor distingue entre contemplación, meditación y pensamiento. Pero los tres parece que pertenecen a la vida contemplativa. Luego parece que ésta se compone de diversos actos.

2. el Apóstol dice en 2 Cor 3,18: Todos nosotros, a cara descubierta, contemplando la gloria del Señor como en un espejo, nos transformamos en la misma claridad. Pero esto pertenece a la vida contemplativa. Luego, además de los tres actos ya dichos, también la especulación pertenece a la vida contemplativa.

3. San Bernardo dice, en su obra De Consid. , que la primera y más alta contemplación consiste en admirar la majestad. Ahora bien: la admiración, según San Juan Damasceno , se considera como una especie de temor. Por consiguiente, parece que se requieren muchos actos en la contemplación.

4. Más todavía: también se dice que pertenecen a la vida contemplativa la oración, la lectura y la meditación . También pertenece el acto de escuchar, pues María, en la que está significada la vida contemplativa, según dice Lc 10,39, sentada a los pies del Señor, escuchaba sus palabras. Parece, pues, que la vida contemplativa exige varios actos.

Contra esto: está el hecho de que la vida se toma aquí como operación a la que se dedica principalmente el hombre. Por tanto, si la vida contemplativa tiene muchas operaciones, no habrá una sola, sino muchas vidas contemplativas.

Respondo: Hablamos aquí de la vida contemplativa en cuanto que se refiere al hombre. Ahora bien: la diferencia entre el hombre y el ángel, según Dionisio en VII De Div. Nom. , consiste en que el ángel ve la verdad por una simple aprehensión, mientras que el hombre llega a la intención de la más sencilla verdad progresivamente, a través de muchos datos. Por tanto, la vida contemplativa tiene un solo acto como término final de su perfección, es decir, la contemplación de la verdad, y muchos actos mediante los cuales llega a este acto final. De ellos, unos se refieren al conocimiento de los principios, desde los cuales se eleva a la contemplación de la verdad; otros pertenecen a la aplicación de esos principios a la verdad cuyo conocimiento se busca, y el último acto completo es la misma contemplación de la verdad.

A las objeciones:

1. El pensamiento, según Hugo de San Víctor , parece que se refiere a la observación de muchas cosas, de las cuales uno pretende deducir una simple verdad. De ahí que, bajo el nombre de pensamiento, puedan incluirse las percepciones de los sentidos para conocer algunos efectos, los actos de imaginación y los discursos de la razón acerca de signos o cualquier otra cosa que pueda llevar al conocimiento de la verdad que se busca, aunque, según San Agustín en XIV De Trin. , puede llamarse pensamiento a toda operación actual del entendimiento. En cuanto a la meditación, parece que pertenece al proceso de la razón, que pasa a través de los principios para llegar a la contemplación de la verdad. Esto mismo significa la consideración, según San Bernardo , aunque según el Filósofo, en II De Anima , toda operación del entendimiento se llama consideración. Pero la contemplación pertenece a la simple intuición de la verdad.

Por eso dice el mismo Ricardo de San Víctor que la contemplación es la intuición penetrante y libre del objeto, mientras que la meditación es el trabajo del espíritu, ocupado en la búsqueda de la verdad, y pensamiento es la reflexión del espíritu, pronto a la divagación.

2. Según la Glosa de San Agustín a este texto , *speculantes* viene de *despeculum* (espejo), no de *specula* (atalaya), y ver algo a través de un espejo es ver la causa a través del efecto, en el cual resplandece su imagen. Por tanto, especulación puede reducirse a meditación.

3. La admiración es una forma de temor producida por el conocimiento de algo superior a nuestro poder. De ahí que la admiración sea un acto derivado de la contemplación de la verdad sublime, pues ya dijimos antes (a.1) que la contemplación termina en la voluntad.

4. El hombre llega al conocimiento de la verdad por dos caminos. Primero, a través de lo que recibe de otro, y en este sentido es necesaria la oración por lo que el hombre tiene que recibir de Dios, ya que en Sab 7,7 se dice: Invoqué y vino sobre mí el espíritu de sabiduría. Ahora bien: en cuanto a lo que recibe del hombre, son necesarios: el oído, si lo recibe de viva voz, y la lectura, si se le transmite por escrito. También es necesario el propio esfuerzo, y en tal sentido se requiere la meditación.

Artículo 4

¿Consiste la vida contemplativa únicamente en la contemplación de Dios, o también en la consideración de cualquier verdad?

Objeciones por las que parece que la vida contemplativa no consiste únicamente en la contemplación de Dios, sino de cualquier verdad.

1. Leemos en el salmo 138,14: Maravillosas son tus obras, y mi alma las conoce perfectamente. Pero el conocimiento de las obras divinas se realiza mediante la contemplación de la verdad. Luego parece que pertenece a la vida contemplativa el contemplar no sólo la verdad divina, sino cualquiera otra.

2. San Bernardo, en *De Consid.*, dice que la primera contemplación es la admiración de la majestad; la segunda, la de los juicios de Dios; la tercera, de sus beneficios; la cuarta, de sus promesas. Pero, de estas cuatro, sólo la primera pertenece a la verdad divina, mientras que las otras tres pertenecen a efectos de la misma. Luego la vida contemplativa consiste no sólo en la consideración de la verdad divina, sino también en la consideración de la verdad sobre los efectos divinos.

3. Ricardo de San Víctor distingue seis grados en la contemplación. El primero es por la imaginación sólo, cuando consideramos las cosas corporales; el segundo radica en la imaginación según la razón, en cuanto que consideramos el orden y la disposición; el tercero se realiza en la razón según la imaginación, cuando nos elevamos de las cosas sensibles a las inteligibles; el cuarto consiste en la razón según la razón, cuando el alma considera cosas invisibles a las que no se ha llegado a través de la imaginación; el quinto está por encima de la razón, cuando conocemos por revelación de Dios cosas que no pueden conocerse mediante la razón humana, y el sexto está por encima de la razón y fuera de ella, y se da cuando conocemos, por iluminación divina, cosas que parecen oponerse a la razón humana, como el misterio de la Trinidad. Pero sólo el último parece pertenecer a la verdad divina. Luego la contemplación no sólo considera la verdad divina, sino también lo que se considera en las criaturas.

4. Más todavía: en la vida contemplativa se busca la contemplación de la verdad como perfección del hombre. Pero cualquier verdad perfecciona al entendimiento. Luego la vida contemplativa consiste en cualquier contemplación de la verdad.

Contra esto: está el hecho de que, según San Gregorio en *VI Moral.*, en la contemplación se busca al principio, que es Dios.

Respondo: Como observamos antes (a.2), una cosa puede pertenecer a la vida contemplativa de dos modos: de una manera principal y como elemento secundario o disposición. Como elemento principal pertenece la contemplación a la verdad divina, porque tal contemplación es el fin de toda la vida humana. Por eso dice San Agustín, en *I De Trin.*, que la contemplación de Dios se nos promete como fin de todos nuestros actos y como perfección eterna de todas nuestras alegrías. Dicha contemplación será perfecta en la vida futura, cuando veamos a Dios cara a cara (1 Cor 13,12), haciéndonos perfectamente felices. Pero ahora esa contemplación nuestra es imperfecta, como a través de un espejo y en oscuridad (1 Cor 13,12). Por tanto nos da sólo el comienzo de la bienaventuranza, que empieza aquí para terminar en la vida futura. Por eso el Filósofo, en *X Ethic.*, hace consistir la suprema felicidad del hombre en la contemplación del supremo bien inteligible.

Pero, dado que a través de los efectos divinos somos llevados a la contemplación, conforme se nos dice en Rom 1,20: lo invisible de Dios se conoce por medio de las cosas creadas, de ahí que la contemplación de los efectos divinos también pertenece, de modo secundario, a la vida contemplativa, en cuanto que, a través de ellos, el hombre es llevado al conocimiento de Dios. Por eso dice San Agustín, en *De Vera Relig.*, que en la consideración de las criaturas no ha de emplearse una curiosidad vana y perecedera, sino que ha de servirnos de

medio para elevarnos a las cosas inmortales y eternas.

Así, pues, de lo dicho ya (a.2.3) se deduce que hay cuatro cosas que pertenecen, según un orden, a la vida contemplativa. En primer lugar, las virtudes morales; en segundo lugar, otros actos destinados a la contemplación; en tercer lugar, la contemplación de los efectos divinos, y en cuarto lugar, lo propiamente contemplativo, que es la contemplación misma de la verdad divina.

A las objeciones:

1. David buscaba conocer las obras de Dios para que ellas llevaran al hombre a Dios mismo. Por eso dice en otro lugar (salmo 142,5): Meditaré en todas tus obras; en los hechos de tus manos meditaré; he levantado mis manos hacia ti.

2. Mediante la consideración de los juicios divinos es llevado el hombre a la contemplación de la justicia divina, mientras que la consideración de los beneficios y promesas de Dios lo lleva al conocimiento de la misericordia o bondad divina a través de efectos producidos o que han de producirse.

3. Aquellos seis grados de contemplación designan los grados mediante los cuales se asciende a la contemplación de Dios a través de las criaturas. En efecto, en el primer grado figura la percepción de las cosas sensibles; en el segundo, el paso de lo sensible a lo inteligible; en el tercero se juzga lo inteligible a través de lo sensible; en el cuarto figura la consideración absoluta de las cosas inteligibles, a las cuales se llega a través de lo sensible; en el quinto está la contemplación de lo inteligible, que la razón no puede hallar a través de las cosas sensibles, pero sí por medio de la razón misma, y en el sexto la consideración de las cosas inteligibles, que la razón no puede alcanzar ni comprender, que pertenecen a la contemplación sublime de la verdad divina, en cuya contemplación halla su perfección final.

4. La perfección última del entendimiento humano es la verdad divina, mientras que las demás verdades perfeccionan el entendimiento en orden a esta verdad.

Artículo 5

¿Puede la vida contemplativa, en el estado presente, llegar a la visión de la esencia divina?

Objeciones por las que parece que la vida contemplativa, en el estado presente, puede llegar a la visión de la esencia divina.

1. Tal como aparece en Gén 32,30, dijo Jacob: Vi a Dios cara a cara y ha quedado a salvo mi vida. Ahora bien: la visión cara a cara es la visión de la esencia divina. Luego parece que alguno, a través de la contemplación en la vida presente, puede llegar hasta ver a Dios en su esencia.

2. dice San Gregorio, en VI Moral. , que los contemplativos se concentran interiormente en sí mismos para meditar sobre las cosas espirituales sin llevar consigo las sombras de las cosas corporales o apartando con la mano de su discreción lo que quizá se les pegó, y deseando ver la luz infinita, rechazan todas las imágenes de su propia limitación, y deseando lo que está por encima de ellos, vencen lo que son. Pero lo único que impide al hombre alcanzar la visión de la esencia divina, que es una luz infinita, es su necesidad de conocer a través de imágenes corpóreas. Luego parece que la contemplación de la vida presente puede llegar a alcanzar la luz infinita en su esencia.

3. dice San Gregorio en II Dialog. : Toda criatura es nada para el alma que ve al Creador. Por eso el hombre de Dios, es decir, San Benito, que veía un globo

de fuego en una torre y a los ángeles volviendo al cielo, no podía verlo sino con la luz de Dios. Pero San Benito veía aún en la vida presente. Por tanto, la contemplación de la vida presente puede llegar a la visión de la esencia divina.

Contra esto: está lo que dice San Gregorio en Super Ezech. : Mientras vivimos en esta carne mortal, nadie progresa tanto en la virtud de la contemplación que pueda jijar los ojos del alma en el resplandor mismo de la luz infinita.

Respondo: Como afirma San Agustín en XII Super Gen. ad litt. , nadie que ve a Dios vive en esta vida mortal sujeto a los sentidos del cuerpo. Por el contrario, si no muere de algún modo, bien saliendo totalmente del cuerpo o bien prescindiendo de los sentidos carnales, no es elevado a aquella visión. De todo esto hablamos ya ampliamente al tratar del raptó (q.175 a.4.5) y en la Primera Parte, al hablar de la visión de Dios (q.12 a.11). Por eso debemos decir que se puede estar en esta vida de un doble modo. En primer lugar, de un modo actual, en cuanto que se hace, entonces, un uso real de los sentidos del cuerpo. Así tomada, la contemplación de esta vida no puede en modo alguno llegar a ver la esencia de Dios. En segundo lugar, se puede estar en esta vida de un modo potencial, y no en acto, en cuanto que el alma está unida al cuerpo mortal como forma del mismo, pero sin hacer uso de los sentidos corporales ni de la imaginación, como sucede en el raptó, y en este caso puede la contemplación de esta vida alcanzar también a la visión de la esencia divina. De ahí que el grado supremo de contemplación en la vida presente sea el que tuvo San Pablo en el raptó, en el que su estado fue un término medio entre el de la vida presente y el de la futura.

A las objeciones:

1. Como dice Dionisio en su Epistola ad Caium Monachum : Si alguien, al ver a Dios, entendió lo que vio, no vio a Dios mismo, sino algo de lo que es propio de Dios. Y San Gregorio, en Super Ez. , dice que de ningún modo se ve al Dios omnipotente en su claridad propia; pero el alma presiente algo bajo ella, con lo que va rectificando y avanzando hasta llegar más tarde a la gloria de su visión. Por eso lo dicho por Jacob, vi a Dios cara a cara, no ha de entenderse como si viera la esencia divina, sino una aparición imaginaria en la que le habló. O, como dice la Glosa de San Gregorio , llamó visión cara a cara al conocimiento de Dios, porque nosotros nos conocemos por el rostro.

2. La contemplación humana, en el estado de vida presente, no es posible sin imágenes, porque es connatural al hombre ver las ideas en las imágenes, como dice el Filósofo en III De Anima . Pero el conocimiento intelectual no se para en las imágenes, sino que ve en ellas la pureza de la verdad inteligible. Y esto no sólo a nivel del conocimiento natural, sino de las verdades que conocemos por revelación, pues dice Dionisio, en I De Cael. Hier. , que la claridad divina nos manifiesta las jerarquías de los ángeles mediante símbolos y figuras, por las que llegamos al simple resplandor, es decir, al simple conocimiento de la verdad inteligible. Así ha de entenderse lo que dice San Gregorio, que los contemplativos no llevan consigo las sombras de las cosas corporales, porque su contemplación no se para en ellas, sino en la consideración de la verdad inteligible.

3. De esas palabras de San Gregorio no se deduce que San Benito, en aquella visión, viera la esencia divina, sino que quiere indicar que, dado que, a quien ve al Creador, toda criatura le parece poca cosa , cualquier cosa puede ser vista fácilmente a través de la luz divina. Por eso añade : En efecto, por poco que

haya visto de la luz del Creador, todo lo creado le parece pequeño.

Artículo 6

¿Es adecuado distinguir tres movimientos circular, recto y oblicuo -en la operación de la contemplación?

Objeciones por las que parece que no es adecuado distinguir en la operación de la contemplación tres movimientos: circular, recto y oblicuo, de los que se nos habla en el IV De Div. Nom. .

1. La contemplación pertenece al descanso, según se dice en Sab 8,16: Entrando en mi casa, descansaré en ella. Pero el movimiento es opuesto al descanso. Luego las operaciones contemplativas no deben designarse por movimientos.

2. la acción de la vida contemplativa pertenece al conocimiento, en el cual el hombre coincide con los ángeles. Pero Dionisio señala, en los ángeles estos movimientos de distinta manera que en el alma, ya que dice que el movimiento circular de los ángeles se realiza mediante iluminaciones de lo bello y lo bueno, mientras que en el alma lo hace consistir en varias cosas: la primera, el recogimiento del alma de las cosas exteriores en sí misma; la segunda, una concentración de sus fuerzas, que libera al alma del error y de las ocupaciones exteriores, y la tercera la unión a lo que es superior a ella. También describe de distinta forma el movimiento recto en ambos casos, ya que hace consistir el movimiento recto del ángel en ordenarse a la providencia de los seres a él encomendados, mientras que el del alma lo hace consistir en dos cosas: en el recogimiento hacia sí misma y en la elevación de las cosas externas a la simple contemplación. También explica de distinto modo el movimiento oblicuo en ambos casos. El del ángel, por el hecho de que, proveyendo a los que tienen menos, permanece inmóvil con respecto a Dios; en el alma, en cambio, lo hace consistir en que ésta es iluminada de un modo racional, pero oscuro, por el conocimiento divino. Por consiguiente, no parece adecuado asignar las operaciones de la contemplación según los modos indicados.

3. Ricardo de San Víctor, en el libro De Contempl. , habla de otras muchas formas de movimiento, a semejanza del de las aves. De ellas, algunas tan pronto se elevan a las regiones más altas como descenden a las más bajas, repitiendo estas operaciones con frecuencia; otras vuelan repetidamente a derecha e izquierda; otras lo hacen hacia adelante y hacia atrás; otras dan vueltas en círculos más o menos amplios, y otras permanecen inmóviles y suspensas en un lugar. Por tanto, parece que no hay sólo tres movimientos de contemplación.

Contra esto: está la autoridad de Dionisio.

Respondo: Como ya comentamos antes (q.179 a.1.3), la operación del entendimiento, en la que consiste esencialmente la contemplación, se llama movimiento en cuanto que el movimiento es un acto del ser perfecto, como dice el Filósofo en III De Anima. En efecto, dado que llegamos al conocimiento de los objetos inteligibles mediante los sensibles, y las operaciones sensibles no se realizan sin movimiento, de ahí que también las operaciones inteligibles se describan como movimientos, y podamos dividir las según las semejanzas que tengan con los distintos movimientos. Ahora bien: entre los movimientos corporales, el primero y el más perfecto es el local, como se demuestra en VIII Physic. . Por eso las operaciones del entendimiento se dividen principalmente por semejanza con él. El movimiento local presenta tres formas: anular, por el que uno se mueve de un modo uniforme alrededor de un centro, recto, por el que va

directamente de un punto a otro, y oblicuo, término medio entre ambos. Por eso, en las operaciones de la inteligencia, la que es perfectamente uniforme se compara con el movimiento circular; la operación según la cual se va de una verdad a otra se compara con el movimiento rectilíneo, y la operación que tiene uniformidad y, al mismo tiempo, paso a otra verdad, se compara con el movimiento oblicuo.

A las objeciones:

1. Los movimientos corpóreos externos se oponen al reposo de la contemplación, que consiste en estar ajeno a ocupaciones externas. Pero el movimiento que implican las operaciones de la inteligencia forma parte del mismo reposo.

2. El hombre conviene con los ángeles en tener entendimiento de una manera genérica, pero la facultad intelectual del ángel es mucho más excelente que la del hombre. Por consiguiente, hay que asignar estos movimientos de distinta manera a los ángeles y a las almas, según la diferente uniformidad. En efecto, el entendimiento angélico es uniforme por dos razones. En primer lugar, porque no recibe la verdad inteligible de la variedad de las cosas compuestas; en segundo lugar, porque no entiende la verdad inteligible de un modo discursivo, sino por simple intuición. En cambio, el entendimiento humano recibe la verdad inteligible de las cosas sensibles y la comprende mediante un discurso de la razón.

Por eso Dionisio asigna el movimiento circular a los ángeles en cuanto que ven a Dios sin principio ni fin; igual que el movimiento circular, que no tiene principio ni fin, se refiere siempre uniformemente al mismo centro. En cambio, en el alma, antes de llegar a esta uniformidad es preciso vencer dos obstáculos. En primer lugar, los que provienen de la diversidad de las cosas externas, y los vence apartándose de las cosas externas. Por eso pone en primer lugar, en el movimiento circular del alma, el recogimiento hacia sí misma. En segundo lugar ha de vencerse el segundo obstáculo, que procede del discurso de la razón. Esto se logra reduciendo todas las operaciones del alma a la contemplación de la verdad inteligible. Por eso pone en segundo lugar la uniforme concentración de las fuerzas intelectuales, es decir, que, cesando el discurso, fije la mirada en la contemplación de una sola y sencilla verdad. Y en esta operación del alma no hay error, como lo demuestra el hecho de que no se da error en el conocimiento de los primeros principios, los cuales conocemos por simple intuición. Supuesto esto, pone la uniformidad propia de los ángeles por lo que se refiere a la exclusiva contemplación de Dios, olvidando todo lo demás. Y así dice: Después, hecha la unidad, todo en conformidad con las fuerzas intelectuales unificadas, se encamina al conocimiento de la belleza y la bondad.

El movimiento rectilíneo en los ángeles no puede significar que, en su consideración, vaya de una verdad a otra, sino el orden de su providencia, en cuanto que el ángel superior ilumina a los inferiores mediante los intermedios. Por eso dice que los ángeles se mueven en línea recta cuando proveen a sus inferiores pasando por los intermedios, es decir, siguiendo un orden determinado. En cambio, el movimiento rectilíneo se da en el alma cuando pasa de lo sensible externo al conocimiento de lo inteligible.

Finalmente, el movimiento oblicuo, compuesto de rectilíneo y de circular, consiste en el ángel en la providencia a los inferiores, atendiendo a la contemplación de Dios; en el alma, en cambio, este movimiento espiral, compuesto también de recto y circular, se pone para significar que utiliza la

revelación divina valiéndose del raciocinio.

3. Todas aquellas formas de movimiento, sea hacia arriba o hacia abajo, hacia adelante o hacia atrás, a la derecha o a la izquierda y en diversos círculos, pueden clasificarse bajo el movimiento rectilíneo u oblicuo. En efecto, todos significan el discurso de la razón. Según éste sea del género a la especie o del todo a la parte, tendremos, como él mismo dice, movimiento hacia arriba o hacia abajo. Si va de las causas a los efectos, movimiento hacia adelante o hacia atrás. Si es según los accidentes más o menos próximos al objeto, tendremos movimiento circular. Pero cuando el discurso de la razón pasa de lo sensible a lo inteligible sin salir del orden natural, tenemos movimiento rectilíneo; cuando se eleva al orden de la revelación, movimiento oblicuo, como ya hemos explicado (ad 2). Sólo la inmovilidad, que menciona, pertenece al movimiento circular.

De lo dicho se deduce que Dionisio describe los movimientos de la contemplación de una manera mucho más completa y sutil.

Artículo 7

¿Produce deleite la contemplación?

Objeciones por las que parece que la contemplación no produce deleite.

1. El deleite pertenece a la potencia apetitiva, mientras que la contemplación es principalmente del entendimiento. Luego parece que el deleite no es algo esencial a la contemplación.

2. toda lucha y todo esfuerzo impide el deleite. Ahora bien: en la contemplación se da lucha, ya que dice San Gregorio, en Super Ez. , que el alma, cuando se esfuerza por contemplar a Dios, como si librara un combate, triunfa unas veces, porque, con el entendimiento y la voluntad, llega a gustar algo de la luz infinita, mientras que otras veces desfallece de nuevo después de haberla gustado. Luego la vida contemplativa no produce deleite.

3. el deleite es efecto de la operación perfecta, como se dice en X Ethic. . Pero la contemplación de esta vida es imperfecta, como se dice en 1 Cor 13,12: Ahora vemos por un espejo y oscuramente. Por tanto, parece que la vida contemplativa no produce placer.

4. Más todavía: una herida corporal impide el deleite. Pero la contemplación produce herida corporal, y por eso se nos dice en Gén 32,30ss que Jacob, después de haber dicho: «He visto al Señor cara a cara», iba cojeando del muslo, porque Dios se lo había tocado y dejado seco.

Luego parece que no se da deleite en la vida contemplativa.

Contra esto: está el hecho de que se dice de la contemplación, en Sab 8,16: No es amarga su conversación ni dolorosa su convivencia, sino alegría y gozo. Y San Gregorio dice, en Super Ezech. , que la vida contemplativa es una dulzura muy agradable.

Respondo: La contemplación puede ser deleitable bajo un doble aspecto. En primer lugar, por razón de la misma operación, porque para cada uno resulta agradable la operación que le es conveniente por su propia naturaleza o por costumbre. Ahora bien: la contemplación de la verdad es propia del hombre según su naturaleza, por ser animal racional. Por eso todos los hombres desean naturalmente saber y, por consiguiente, encuentran deleite en el conocimiento de la verdad, sobre todo aquellos que poseen el hábito de sabiduría y de ciencia, que trae como consecuencia el poder contemplar sin dificultad.

En segundo lugar, la contemplación se hace deleitable por parte del objeto, en cuanto que se contempla una cosa amada, como sucede en la visión corporal,

que es deleitable no sólo porque ya lo es el acto mismo de ver, sino también por ver a una persona querida. Por tanto, dado que la vida contemplativa consiste principalmente en la contemplación de Dios a la cual mueve la caridad, como dijimos antes (a.1; a.2 ad 1), sigúese que en la vida contemplativa se da deleite no sólo por razón de la contemplación misma, sino por razón del amor divino.

En ambos casos, el deleite supera a todo deleite humano, ya que el deleite espiritual es superior al carnal, como ya dijimos (1-2 q.31 a.5) al hablar de las pasiones, y el amor mismo con el que Dios es amado en la caridad es superior a todo amor. Por eso se dice en el salmo 33,9: Gustad y ved cuán suave es el Señor.

A las objeciones:

1. La vida contemplativa, aunque consiste esencialmente en el entendimiento, tiene su principio en la voluntad, en cuanto que el amor de Dios impulsa a la contemplación. Y dado que el fin corresponde al principio, de ahí que el término y el fin de la vida contemplativa haya que buscarlo en la voluntad, en cuanto que se encuentra deleite en la visión del objeto amado, y el deleite del objeto visto enciende más ese amor. Por eso dice San Gregorio, en Super Ezech. , que, cuando se ha visto a quien se ama, se enciende más ese amor. Y ésta es la perfección última de la vida contemplativa: que no sólo se ve sino que también se ama la verdad divina.

2. El esfuerzo o lucha procedente de la contrariedad de un objeto externo impide el que se sienta deleite sobre él, porque nadie encuentra deleite en algo contra lo cual lucha. Pero en algo por lo que se lucha, cuando el hombre lo consigue en igualdad de condiciones, encuentra más deleite. San Agustín dice, en VIII Confess. , que cuanto mayor fue el peligro de la lucha, tanto mayor es el gozo de triunfar. Pero no se da esfuerzo y lucha en la contemplación por la oposición de la verdad que contemplamos, sino por limitación de nuestro entendimiento y por la corruptibilidad del cuerpo, que nos arrastra hacia las cosas inferiores, según se dice en Sab 9,15: El cuerpo corruptible agrava al alma, y la morada terrestre oprime la mente pensativa. Por eso, cuando el hombre llega a la contemplación de la verdad, la ama con más ardor, pero odia más la limitación debida a su cuerpo corruptible, hasta decir con el Apóstol (Rom 7,24): ¡Infeliz de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo mortal? Por eso dice San Gregorio, en su Comentario a Ezequiel : Una vez que se conoce a Dios por el deseo y el entendimiento, es nada todo deleite carnal.

3. La contemplación de Dios en esta vida es imperfecta en comparación con la contemplación en el cielo. De igual manera, el deleite de la contemplación en esta vida es imperfecto respecto del deleite de la contemplación en el cielo, del cual dice el salmo 35,9: Les darás a beber del torrente de tu gozo. Pero la contemplación de lo divino que se da en esta vida, aunque imperfecta, es más deleitable que cualquiera otra contemplación, por muy perfecta que pueda ser, a causa de la excelencia del objeto contemplado. Por eso dice el Filósofo en I De Partibus Animalium : Sucede que tenemos un conocimiento más imperfecto acerca de las sustancias divinas y más excelentes. Pero, aunque sólo las conozcamos un poco, tan sólo por el honor de conocerlas ya nos producen más deleite que todas nuestras cosas. Esto es también lo que dice San Gregorio en su Comentario a Ezequiel : La vida contemplativa es una dulzura muy amable, que saca al alma de sí misma, le abre los cielos y ofrece a los ojos de la mente los tesoros espirituales.

4. Jacob cojeaba de un pie después de la contemplación porque, como dice San Gregorio en su Comentario a Ezequiel , es preciso que se apague el amor del

siglo para que crezca el amor de Dios. Por tanto, después de haber conocido la suavidad divina, nos queda sano un pie y cojo el otro, porque quien cojea de un pie sólo se apoya en el que le queda sano.

Artículo 8

¿Es duradera la vida contemplativa?

Objeciones por las que parece que la vida contemplativa no es duradera.

1. La vida contemplativa consiste esencialmente en actos del entendimiento. Pero todas las perfecciones intelectivas de esta vida se acabarán, según lo que se dice en 1 Cor 13,8: Las profecías se acabarán, las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá. Luego la vida contemplativa se acabará.

2. el hombre experimenta la dulzura de la contemplación precipitadamente y de paso. Por eso dice San Agustín en X Confess. : Me introduces en un favor interior extraordinario y en una dulzura desconocida, pero vuelvo a mis miserias. También dice San Gregorio, en V Moral. , comentando el pasaje de Job Pasando delante de mí un espíritu: La mente no permanece durante mucho tiempo en la suavidad de la contemplación íntima, porque vuelve en sí deslumbrada por la misma intensidad de la luz. Por tanto, la vida contemplativa no es duradera.

3. no puede ser duradero aquello que no es connatural al hombre. Ahora bien: la vida contemplativa es mejor que la condición humana, según dice el Filósofo en X Ethic. Luego parece que la vida contemplativa no es duradera.

Contra esto: está lo que dice el Señor en Le 10,42: María ha escogido la mejor parte y no se la quitarán. Porque, como dice San Gregorio, Super Ez. , la vida contemplativa empieza aquí para perfeccionarse en la patria.

Respondo: Una cosa puede ser duradera bajo dos aspectos: por su naturaleza y respecto de nosotros. En sí misma, es claro que la vida contemplativa es duradera, por un doble capítulo. Primero, porque trata de cosas incorruptibles y eterñas. En segundo lugar, porque no tiene contrario, dado que no hay nada contrario al deleite del conocimiento, según leemos en I Topic. .

Pero también es duradera la vida contemplativa con respecto a nosotros. En primer lugar, porque no es propia por la parte incorruptible del alma, es decir, el entendimiento, pudiendo por ello subsistir después de esta vida. Además, porque en las obras de contemplación no trabajamos corporalmente, por lo cual podemos continuar en ellas constantemente, como dice el Filósofo en X Ethic. .

A las objeciones:

1. El modo de la contemplación no es el mismo aquí y en el cielo. Pero decimos que la vida contemplativa permanece por razón de la caridad, principio y fin de la misma. Esto es lo que dice San Gregorio en Super Ez. : La vida contemplativa empieza aquí para perfeccionarse en la patria celestial, porque el fuego del amor, que empieza a arder aquí, se avivará más cuando vea a aquel a quien ama.

2. Ninguna acción puede durar mucho tiempo en su máxima tensión. Ahora bien, la tensión suma de la contemplación consiste en alcanzar la uniformidad de la misma, como dice Dionisio y ya expusimos antes (a.6 ad 2). De ahí que, aunque la contemplación no pueda durar mucho bajo este aspecto, puede durar respecto de otros actos de contemplación.

3. El Filósofo dice que la vida contemplativa es superior al hombre porque nos es propia en cuanto que hay algo de divino en nosotros , el entendimiento, el cual es incorruptible e impassible en sí mismo. Por tanto, su acto puede ser más duradero.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 180
Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 181

Cuestión 181. La vida activa

Corresponde ahora tratar de la vida activa.

Sobre ella se plantean cuatro problemas:

1. ¿Pertenece a la vida activa todas las obras de las virtudes morales?
2. ¿Pertenece la prudencia a la vida activa?
3. ¿Pertenece la enseñanza a la vida activa?
4. De la duración de la vida activa.

Artículo 1

¿Pertenece a la vida activa todos los actos de las virtudes morales?

Objeciones por las que parece que no todos los actos de las virtudes morales pertenecen a la vida activa.

1. Parece que la vida activa consiste sólo en las cosas que dicen relación a los demás, pues dice San Gregorio, en Super Ez. , que la vida activa consiste en dar pan al hambriento; y al final, después de enumerar muchas cosas que dicen relación a otros, añade: y en dar a cada uno lo que le es conveniente. Pero no nos relacionamos con los demás por medio de todos los actos de las virtudes morales, sino sólo mediante la justicia y sus partes, como ya dijimos (q.58 a.2.8; 1-2 q.60 a.2.3). Luego no todos los actos de las virtudes morales pertenecen a la vida activa.

2. San Gregorio, en Super Ez. , dice que Lía, que fue engañosa pero fecunda, significa la vida activa, porque, mientras está ocupada, ve menos; pero cuando invita a los demás a imitarla, sea con la palabra o con el ejemplo, engendra hijos con su acción. Pero esto parece más propio de la caridad, mediante la cual amamos al prójimo, que de las virtudes morales. Luego parece que los actos de las virtudes morales no pertenecen a la vida activa.

3. como dijimos antes (q.180 a.2), las virtudes morales nos disponen para la vida contemplativa. Pero disposición y perfección se refieren a lo mismo. Luego parece que las virtudes morales no pertenecen a la vida activa.

Contra esto: está el hecho de que San Isidoro dice, en De Summo Bono : En la vida activa hay que empezar extirpando todos los vicios mediante la práctica de buenas obras, para pasar después, en la vida contemplativa, a contemplar a Dios con el alma bien purificada. Pero los vicios sólo se extirpan mediante las virtudes morales. Por tanto, los actos de dichas virtudes pertenecen a la vida activa.

Respondo: Como ya observamos (q.180 a.1), la vida activa y la contemplativa se distinguen por las distintas ocupaciones de los hombres en orden a distintos fines, uno de los cuales es la contemplación de la verdad, que es el fin de la vida contemplativa, y otro la operación externa, a la cual se ordena la vida activa. Ahora bien: es claro que en las virtudes morales no se busca principalmente la contemplación de la verdad, sino que se ordenan a la práctica. Por eso dice el Filósofo, en II Ethic. , que para la virtud poco o nada importa el saber. Queda claro, por consiguiente, que las virtudes morales pertenecen esencialmente a la vida activa. De ahí que el Filósofo, en X Ethic. , ordene las virtudes morales a la felicidad activa.

A las objeciones:

1. La principal entre las virtudes morales es la justicia, que nos ordena al prójimo, como demuestra el Filósofo en V Ethic. . Por eso se define la vida activa por la ordenación a los demás, no porque consista sólo en estas obras, sino porque consiste en ellas principalmente.

2. Mediante los actos de las virtudes morales podemos ordenar a los demás hacia el bien, lo cual San Gregorio, en el mismo pasaje, atribuye a la vida activa.

3. Del mismo modo que una virtud que se ordena al fin de otra se pasa, de alguna manera, a su especie, así también, cuando uno utiliza las obras propias de la vida activa sólo en orden a la contemplación, esas obras pasan a la vida contemplativa. Pero en aquellos que se dedican a las obras morales como obras buenas en sí mismas y no como disposición para la vida contemplativa, las virtudes morales pertenecen a la vida activa. No obstante, puede decirse que la vida activa dispone para la contemplativa.

Artículo 2

¿Pertenece la prudencia a la vida activa?

Objeciones por las que la prudencia no pertenece a la vida activa.

1. Así como la vida contemplativa pertenece al entendimiento, así la activa pertenece a la voluntad. Pero la prudencia no pertenece a la voluntad, sino más bien al entendimiento. Luego no pertenece a la vida activa.

2. dice San Gregorio, en Super Ez. , que la vida activa, mientras se ocupa en las obras, ve menos. De ahí que esté significada en Lía, que tenía los ojos legañosos. La prudencia, en cambio, requiere los ojos bien abiertos, para que el hombre juzgue rectamente lo que debe hacer. Luego parece que la prudencia no pertenece a la vida activa.

3. la prudencia ocupa un lugar intermedio entre las virtudes morales y las intelectuales. Pero así como las virtudes morales pertenecen a la vida activa, según dijimos (a.1), las intelectuales pertenecen a la contemplativa. Luego parece que la prudencia no pertenece a la vida activa ni a la contemplativa, sino a un modo de vivir intermedio del que habla San Agustín en XIX De Civ. Dei.

Contra esto: está el hecho de que el Filósofo, en X Ethic. , dice que la prudencia pertenece a la felicidad activa, a la que pertenecen también las virtudes morales.

Respondo: Como ya quedó dicho (a.1 ad 3; 1-2 q.18 a.6), aquello que se ordena a otro como a su fin, sobre todo en materia moral, pasa a la especie de ese fin al que se ordena. Así, según el Filósofo, en V Ethic. , el que comete adulterio con el fin de robar se considera ladrón más que adúltero. Ahora bien: es evidente que el conocimiento de la prudencia se ordena a las operaciones de las virtudes morales como a su fin, pues se define como conocimiento recto de lo que hay que hacer en VI Ethic. . De ahí que los fines de las virtudes morales sean los principios de la prudencia, como dice el Filósofo en la misma obra. Por consiguiente, así como dijimos antes (a.1 ad 3) que las virtudes morales, en quien las ordena al descanso de la contemplación, pertenecen a la vida contemplativa, así el conocimiento de la prudencia, que se ordena por sí misma a la operación de las virtudes morales, pertenece directamente a la vida activa. Pero esto sólo se cumple si tomamos la prudencia en sentido propio, tal como el Filósofo habla de ella. Pero si se toma en sentido más amplio, en cuanto que comprende toda clase de conocimiento humano, entonces la prudencia pertenece, en parte, a la vida contemplativa, según las palabras de Cicerón en I De Offic. .

A las objeciones:

1. Las operaciones morales se especifican por el fin, como ya dijimos (1-2 q.18 a.4.6). Por eso pertenece a la vida contemplativa aquel conocimiento que tiene como fin el conocimiento mismo de la verdad. En cambio, el conocimiento de la prudencia, que tiene su fin más en el acto de la facultad apetitiva, pertenece

a la vida activa.

2. La ocupación exterior hace que el hombre vea menos claro en las cosas inteligibles, distintas de las sensibles, en las que consisten las operaciones de la vida activa. Pero la ocupación exterior de la vida activa hace al hombre ver más claramente en el juicio sobre lo operable, que pertenece a la prudencia, bien por la experiencia o bien por la atención del espíritu, ya que donde pones toda tu atención, el ingenio se robustece, como dice Salustio .

3. Se considera que la prudencia figura entre las virtudes intelectuales y las morales porque coincide, en el sujeto, con las intelectuales, mientras que en la materia conviene totalmente con las morales. Pero ese tercer género medio de vida activa sólo es medio entre la vida activa y la contemplativa en cuanto al objeto, ya que unas veces se aplica a la contemplación de la verdad y otras a las cosas externas.

Artículo 3

¿Es el acto de enseñar propio de la vida activa, o de la contemplativa?

Objeciones por las que parece que el enseñar no es un acto de la vida activa, sino de la contemplativa.

1. Dice San Gregorio, en Super Ez. , que los hombres perfectos anuncian a sus hermanos los bienes celestiales que han podido contemplar, y encienden sus ánimos en el amor de la íntima claridad. Pero esto es propio de la enseñanza. Luego el enseñar es acto de la vida contemplativa.

2. parece que han de reducirse al mismo género de vida el acto y el hábito. Pero el enseñar es acto de la sabiduría, pues dice el Filósofo, en el comienzo de Metaphys. , que la señal de que se sabe es el poder enseñar. Por tanto, dado que la sabiduría o ciencia pertenece a la vida contemplativa, parece que también la enseñanza pertenece a ella.

3. la oración, como la contemplación, es acto de la vida contemplativa. Pero también la oración por otro pertenece a la vida contemplativa. Por consiguiente, el hecho de que alguien comunique a otro la verdad meditada por medio de la enseñanza parece que pertenece a la vida contemplativa.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio dice, en Super Ez. : la vida activa consiste en dar pan al hambriento y en enseñar las palabras de la sabiduría al ignorante.

Respondo: El acto de enseñar tiene un doble objeto, ya que la enseñanza se hace mediante la locución, y ésta es un signo audible del concepto interior. Es, pues, el objeto de la enseñanza lo que es materia u objeto del concepto interno y, según este objeto, la enseñanza pertenece unas veces a la vida activa y otras a la contemplativa. A la activa, cuando el hombre piensa interiormente alguna verdad para obrar conforme a ella en la acción exterior; a la contemplativa, cuando piensa interiormente alguna verdad inteligible en cuya consideración y amor se deleita. Por eso dice San Agustín, en De Verbis Dom. : Elijan para sí la mejor parte, es decir, la de la vida contemplativa; dedíquense a la palabra, suspiquen por la dulzura de la verdad, ocúpense en ciencia saludable. En este pasaje sostiene abiertamente que la enseñanza pertenece a la vida contemplativa.

Otro objeto que hay que considerar en la enseñanza, por parte de la palabra que se pronuncia para ser oída, es el oyente. En cuanto a éste, toda enseñanza pertenece a la vida activa, al igual que todas las acciones externas.

A las objeciones:

1. La autoridad invocada habla expresamente de la doctrina por razón de la

materia, en cuanto que se ocupa de la consideración y el amor a la verdad.

2. El hábito y el acto versan sobre el mismo objeto. Por ello es claro que la dificultad procede de la materia del concepto interior, porque en tanto compete al sabio el poder de enseñar en cuanto que puede expresar con palabras el concepto interior para poder llevar a los demás al conocimiento de la verdad.

3. El que ora por otro no hace nada con respecto a él, sino sólo respecto de Dios, que es verdad inteligible. Pero el que enseña a otro realiza ante él una acción exterior. Luego no existe paridad entre los dos actos.

Artículo 4

¿Permanece la vida activa después de esta vida?

Objeciones por las que parece que la vida activa permanece después de esta vida.

1. Pertenecen a la vida activa los actos de las virtudes morales, como dijimos antes (a.1). Pero éstas perduran después de esta vida, como dice San Agustín en XIV De Trin. . Luego la vida activa permanece después de esta vida.

2. el enseñar a otros pertenece a la vida activa, como dijimos antes (a.3). Pero en la vida futura, en la que seremos como ángeles, podrá haber enseñanza, como parece que hay en los ángeles, entre los cuales unos iluminan, purifican y perfeccionan a otros, como aparece en Dionisio (VII Cael. Hier.) . Luego parece que la vida activa perdura después de esta vida.

3. lo que es más durable por naturaleza parece que puede permanecer después de esta vida. Ahora bien: parece más duradera en sí la vida activa, ya que dice San Gregorio, en Super Ez. , que podemos permanecer fijos en la vida activa, mientras que no podemos, en modo alguno, estar mucho tiempo en la vida contemplativa con el espíritu intensamente atento. Luego la vida contemplativa no puede reivindicar la prioridad sobre la activa en cuanto a su duración después de esta vida.

Contra esto: está lo que dice San Gregorio en Super Ez. : La vida activa cesará en el tiempo presente; la contemplativa, en cambio, empieza aquí para perfeccionarse en la patria celestial.

Respondo: Como ya dijimos (a.1), la vida activa tiene su fin en los actos exteriores. Si éstos se ordenan al descanso de la contemplación, ya pertenecen a la vida contemplativa. Pero en la vida futura de los bienaventurados cesará la dedicación a los actos externos, y si quedan algunos, se ordenarán al fin de la contemplación. En efecto, como dice San Agustín al final de De Civ. Dei , allí descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. En la misma obra ya había dicho que Dios allí será visto sin fin, amado sin hastío, alabado sin fatiga. Este don, este amor y esta ocupación serán comunes a todos.

A las objeciones:

1. Como dijimos antes (q.136 a.1 ad 1), permanecerán las virtudes morales, no en los actos sobre los medios, sino en los que se ordenan al fin. Pero tales actos permanecerán en cuanto que causan el reposo de la contemplación, al cual San Agustín, en el texto citado (In corp.), llama descanso, que ha de entenderse como descanso no sólo de ruidos externos, sino de la perturbación interior de las pasiones.

2. La vida contemplativa, como quedó dicho (In corp.), consiste, ante todo, en la contemplación de Dios. Y, según esto, un ángel no enseña a otro, porque, como se dice en Mt 18,10, los ángeles de los niños, que son de un orden inferior, están viendo siempre el rostro del Padre. Del mismo modo, tampoco en la vida

futura instruirá un hombre a otro sobre Dios, sino que todos lo veremos como es, según se nos dice en 1 Jn 3,2. Y esto es lo que aparece en Jer 31,34: No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros diciendo: conoced a Yahveh, sino que todos me conocerán, desde los pequeños hasta los grandes.

Pero unos ángeles enseñan a otros purificándolos, iluminándolos y perfeccionándolos en lo que se refiere al reparto de los bienes de Dios. En cuanto a esto, tienen algo de vida activa, mientras el mundo dure, por el hecho de dedicarse al gobierno de las criaturas inferiores, lo cual está significado en el hecho de haber visto Jacob a los ángeles subiendo por la escala, lo cual es propio de la contemplación, y bajando (Gén 28,12), lo cual se refiere a la acción. Pero, como dice San Gregorio en II Moral. , no salen fuera de la visión divina de tal modo que queden privados de los gozos de la contemplación. Por eso en ellos no se distingue la vida activa de la contemplativa como en nosotros, en quienes la vida activa supone un obstáculo para la contemplación.

No obstante, no se nos promete la semejanza con los ángeles en cuanto a la administración de las criaturas inferiores, que no nos es propia según nuestra naturaleza, sino a los ángeles, pero respecto de la visión de Dios.

3. El que en el estado de vida actual sea más duradera la vida activa que la contemplativa no es debido a ninguna propiedad de ambos géneros de vida considerados en sí mismos, sino a limitación nuestra, ya que el peso de nuestro cuerpo nos impide elevarnos a la contemplación. Por eso añade San Gregorio, en la misma obra , que, alejado el espíritu, a causa de su misma debilidad, de la inmensidad de tal elevación, vuelve a caer en sí mismo.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 181

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 182

Cuestión 182. La comparación entre la vida activa y la contemplativa

Ahora nos toca estudiar la comparación entre la vida activa y la contemplativa.

Sobre esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Cuál de ellas es más importante o más digna?
2. ¿Cuál es más meritoria?
3. ¿Es la vida activa un obstáculo para la contemplativa?
4. ¿Cuál es anterior?

Artículo 1

¿Es la vida activa mejor que la contemplativa?

Objeciones por las que parece que la vida activa es mejor que la contemplativa.

1. Lo que es propio de los mejores parece ser mejor, como dice el Filósofo en III Topic. . Pero la vida activa es propia de los superiores, es decir, los preladados, constituidos en honor y poder. Por eso dice San Agustín, en XIX De Civ. Dei , que en la acción no ha de buscarse el honor ni el poder de este mundo. Luego parece que la vida activa es mejor que la contemplativa.

2. en todos los hábitos y actos toca mandar al más importante. Así, el militar, que es más digno, manda sobre el que hace bridas. Ahora bien: toca a la vida activa disponer y mandar sobre la contemplativa, conforme a lo que se le manda a Moisés en Ex 19,21: Baja y prohíbe al pueblo que traspase el término marcado para acercarse a ver a Yahveh. Luego la vida activa es mejor que la contemplativa.

3. nadie debe apartarse de lo más importante para dedicarse a lo menos importante, ya que el Apóstol dice en 1 Cor 12,31: Aspirad a los carismas mejores. Pero muchos se apartan del estado de vida contemplativa para dedicarse a la activa, como es el caso de los que son nombrados preladados. Luego parece que la vida activa es mejor que la contemplativa.

Contra esto: está lo que se dice en Lc 10,42 por boca del Señor: María ha escogido la mejor parte y no se la quitarán. Ahora bien: María es el símbolo de la vida contemplativa. Luego ésta es mejor que la activa.

Respondo: No hay inconveniente en que algo esencialmente más excelente sea inferior a otra cosa bajo algún aspecto. Hay que decir, por consiguiente, que la vida contemplativa es, en sí misma, mejor que la activa. El Filósofo lo demuestra con ocho argumentos en X Ethic. . El primero es que la vida contemplativa conviene al hombre por razón de lo que hay de más excelente en él, es decir, por el entendimiento y sus objetos propios, las cosas inteligibles, mientras que la vida activa se ocupa de las cosas externas. Por eso Raquel, símbolo de la vida contemplativa, se interpreta como principio visto. La vida activa, en cambio, está simbolizada en Lía, que era de ojos legañados, como dice San Gregorio en VI Moral. . El segundo, que la vida contemplativa puede ser más continua, aunque no en el sumo grado de contemplación, como ya dijimos (q.180 a.8; q.181 a.4 ad 3). Por eso María, que simboliza la vida contemplativa, es presentada continuamente como sentada a los pies del Señor. El tercero, que el placer de la vida contemplativa es mayor que el de la activa. Por eso San Agustín dice, en De Verbis Dom. : Marta se turbaba mientras María se deleitaba. El cuarto, que en la vida contemplativa el hombre se basta mejor a sí mismo, porque necesita pocas cosas para ella. Por eso se dice en Lc 10,41: Marta, Marta, te inquietas y te turbas por muchas cosas. El quinto, que la vida contemplativa es

más amada por sí misma, mientras que la activa se ordena a otra cosa. Por eso dice el salmo 26,4: Una cosa pedí al Señor, y ésa procuraré, el vivir en la casa del Señor todos los días de mi vida para conocer su voluntad. El sexto, que la vida contemplativa consiste en cierto descanso y reposo, según se nos dice en el salmo 26,4: Descansad y ved que yo soy Dios. El séptimo, que la vida contemplativa se dedica a las cosas divinas, mientras que la activa se da a las humanas. Por eso dice San Agustín, De Verbis Dom. : «En el principio era el Verbo», he aquí lo que María oía. «El Verbo se hizo carne», he aquí al que Marta servía. El octavo, que la vida contemplativa se acomoda a lo más esencial del hombre, es decir, al entendimiento, mientras que en la activa intervienen también las potencias inferiores, que nos son comunes con los animales. Por eso en el salmo 35, después de decir (v.7): Salvarás a los hombres y a los animales, Señor, aparece lo que es más propio del hombre: En tu luz veremos la luz. El Señor añade una novena razón en Lc 10,42 al decir: María ha escogido la mejor parte, y no le será quitada. Al exponer esto, San Agustín dice en De Verbis Dom. : No has escogido tú algo malo, pero ella lo ha escogido mejor. Oye por qué mejor: porque no se le quitará. A ti se te quitará un día el peso de la necesidad; la dulzura de la verdad es eterna.

Sin embargo, bajo algún aspecto y en casos concretos, hay que elegir la vida activa por imposición de la vida presente, del mismo modo que dice el Filósofo, en III Topic. , que el filosofar es mejor que enriquecerse, pero enriquecerse es mejor para aquel que padece necesidad.

A las objeciones:

1. Es propia de los prelados no sólo la vida activa, sino que también deben sobresalir en la contemplativa. Por eso dice San Gregorio en su Pastoral : Sea el superior el primero en la acción y entregúese a la contemplación más que nadie.

2. La vida contemplativa consiste en cierta libertad de espíritu, ya que dice San Gregorio, en Super Ez. , que la vida contemplativa produce cierta libertad de espíritu al no pensar en las cosas temporales, sino en las eternas. Y Boecio dice en V De Consolat. : Es preciso que las almas humanas sean más libres cuando se mantienen en la contemplación del espíritu divino que cuando descienden a los cuerpos. De donde se deduce que la vida activa no impera sobre la contemplativa directamente, sino que, disponiendo la vida contemplativa, impone algunas obras de la vida activa, con lo cual sirve a la vida contemplativa en lugar de mandar sobre ella. Esto es lo que dice San Gregorio en Super Ez. : La vida activa se llama servidumbre; la contemplativa, libertad.

3. A veces, alguien tiene que dedicarse a la vida activa, suspendiendo la contemplativa por alguna necesidad de la vida presente, pero no de forma que se vea obligado a abandonarla totalmente. Por eso dice San Agustín en XIX De Civ. Dei : El amor a la verdad requiere un ocio santo; la necesidad de la caridad emprende una ocupación justa, es decir, la de la vida activa. Si nadie impone esta carga, debemos entregarnos al estudio y contemplación de la verdad. Si se nos impone, hay que aceptarla por exigencias de la caridad. Pero ni siquiera en este caso debe abandonarse totalmente el deleite de la verdad, no sea que, quitado este alivio, la carga sea demasiado pesada. De aquí se deduce que, cuando alguien es llamado de la vida contemplativa a la activa, no ha de hacerlo abandonando lo que ya tenía, sino añadiendo algo más.

Artículo 2

¿Es la vida activa más meritoria que la contemplativa?

Objeciones por las que parece que la vida activa es más meritoria que la contemplativa.

1. El mérito está relacionado con la recompensa, y ésta se da por el trabajo, según lo que se dice en 1 Cor 3,8: Cada uno recibirá la recompensa según su trabajo. Pero el trabajo es propio de la vida activa, mientras que el descanso lo es de la contemplativa, ya que dice San Gregorio, en Super Ez. : Todo el que se convierte a Dios debe, ante todo, trabajar, es decir, recibir a Lía, para que luego pueda descansar en los brazos de Raquel y contemplar el principio. Luego la vida activa es más meritoria que la contemplativa.

2. la vida contemplativa es un comienzo de la felicidad futura. Por eso, al comentar el pasaje de Jn 21,22: si quiero que permanezca hasta que yo venga, dice San Agustín : Puede decirse: sígame la obra perfecta, informada por el ejemplo de mi pasión; pero permanezca la contemplación incoada hasta mi venida, y será perfeccionada cuando yo venga. Y San Gregorio dice, en Super Ez. , que la vida contemplativa se inicia aquí para ser perfeccionada en la patria celestial. Ahora bien: en la vida futura no habrá estado de merecer, sino de recibir por los méritos. Luego parece que la vida contemplativa es menos meritoria que la activa, aunque su premio sea mayor.

3. San Gregorio dice, en Super Ez. , que ningún sacrificio es más aceptable para Dios que el celo por las almas. Pero ese celo hace que uno se dé a la vida activa. Luego parece que la vida contemplativa no es más meritoria que la activa.

Contra esto: está el testimonio de San Gregorio, quien dice en VII Moral. : Son mayores los méritos de la vida activa, pero son mejores los de la contemplativa.

Respondo: La raíz de todo merecimiento es la caridad, como dijimos antes (q.83 a.15; 1-2 q.114 a.4). Dado que la caridad consiste en el amor a Dios y al prójimo, como ya se dijo (q.25 a.1), es más meritorio amar a Dios en sí mismo que amar al prójimo, según ya dijimos (q.27 a.1). Por ello, lo que dice relación directa con el amor a Dios es más meritorio en sí mismo que aquello que pertenece directamente al amor del prójimo por Dios. Ahora bien: la vida contemplativa está directamente relacionada con el amor a Dios, pues dice San Agustín, en XIX De Civ. Dei , que el gozo santo, es decir, el de la vida contemplativa, es algo buscado por amor a la verdad, es decir, divina, a la cual se dedica sobre todo la vida contemplativa, como dijimos antes (q.180 a.4; q.181 a.4 ad 2). En cambio, la vida activa se dedica más directamente al amor al prójimo, porque se afana en los muchos cuidados del servicio, como se dice en Lc 10,40. Por eso, en sí misma, la vida contemplativa es más meritoria que la activa. Y esto es lo que dice San Gregorio en III Hom. Ez. : La contemplativa es más meritoria que la activa, porque ésta se consagra a las obras presentes, es decir, a socorrer las necesidades del prójimo, mientras que aquella gusta ya en el descanso venidero, es decir, en la contemplación de Dios.

Puede suceder, no obstante, que uno merezca en las obras de la vida activa más que otro en las de la vida contemplativa, si, por ejemplo, debido a la abundancia de su amor a Dios, para que su voluntad se llene de la gloria divina, abandona durante algún tiempo las dulzuras de la contemplación. Es lo que el Apóstol dice en Rom 9,3: Yo desearía ser anatema de Cristo por mis hermanos. Al exponer esto San Juan Crisóstomo, en De Compunct. , dice: El amor de Cristo había empaado su alma de tal modo que incluso lo que era más apetecible de todo, el estar con Cristo, lo despreciaba con tal de agradar a Cristo.

A las objeciones:

1. El trabajo externo contribuye al aumento del premio accidental. Pero el aumento del mérito respecto del premio esencial consiste principalmente en la caridad. De ésta es un signo el trabajo exterior realizado por Cristo, pero es un signo más elocuente el que uno, abandonando todo lo relativo a esta vida, se complazca en dedicarse sólo a la contemplación divina.

2. En el estado de felicidad futura, el hombre llega a la perfección; por eso no hay lugar a que merezca por sus méritos. Si, no obstante, lo hubiera, sería más eficaz el mérito debido a una caridad mayor. Pero la contemplación en la vida presente va acompañada de cierta imperfección y puede progresar. Por eso no suprime la posibilidad de merecer, sino que, al contrario, aumenta el mérito debido a un ejercicio más intenso de la caridad divina.

3. Se ofrece un sacrificio espiritual a Dios cuando se le consagra algo. Y entre todos los bienes del hombre, el más acepto a Dios es el sacrificio de su alma. Pero debe ofrecerse la propia alma a Dios en primer lugar, según lo que se dice en Eclo 30,24: Compadécete de tu alma, tú que agradas a Dios; en segundo lugar, las almas de los demás, según lo que se dice en Ap 22,17: El que oye, diga: Ven. Ahora bien: cuanto más acerca el hombre su alma o las de los otros a Dios, tanto más aceptable se hace su sacrificio. Por eso es más aceptable el dedicar su alma o la de los demás a la contemplación que a la acción. Luego al decir que ningún sacrificio es más aceptable a Dios que el celo por las almas no se considera la vida activa más meritoria que la contemplativa, sino que se quiere decir que es más aceptable el que el hombre ofrezca a Dios su alma y la de los demás que cualesquiera bienes externos.

Artículo 3

¿Es la vida activa un estorbo para la contemplativa?

Objeciones por las que parece que la vida activa es un estorbo para la contemplativa.

1. Para la vida contemplativa se requiere un descanso de la mente, según se dice en el salmo 45,11: Descansad y ved que yo soy el Señor. Pero la vida activa lleva consigo preocupaciones, como se dice en Lc 10,41: Marta, Marta, te preocupas e inquietas por muchas cosas. Luego la vida activa es un estorbo para la contemplativa.

2. la vida contemplativa requiere claridad de visión. Pero esa claridad de visión se ve impedida por la vida activa, ya que, según dice San Gregorio en Super Ez. , es engañosa y fecunda, porque ve menos al ocuparse del obrar. Luego la vida activa impide la contemplativa.

3. un contrario se ve impedido por otro. Ahora bien: parece que son mutuamente contrarias la vida activa y la contemplativa, porque la activa se ocupa en muchas cosas, mientras que la contemplativa insiste en una sola, por lo cual se distinguen como términos opuestos. Luego parece que la vida contemplativa se ve obstaculizada por la activa.

Contra esto: está la autoridad de San Gregorio, quien, en VI Moral. , dice: Los que quieran retener la ciudadela de la contemplación, ejercítense en el campo de las buenas obras.

Respondo: La vida activa puede considerarse bajo un doble aspecto. En primer lugar, en cuanto a la aplicación y ejercicio de las obras externas. Bajo ese aspecto, es claro que impide la vida contemplativa, por cuanto es imposible que alguien se ocupe de las acciones exteriores y, a la vez, se entregue a la contemplación.

En segundo lugar, puede considerarse la vida activa en cuanto que dirige y ordena las pasiones del alma. Así considerada, ayuda a la contemplación, la cual es imposible por la falta de orden de las pasiones internas. Por eso dice San Gregorio en VI Moral. : Cuando alguien quiere conservar la ciudadela de la contemplación, ejercítase antes en el campo de las buenas acciones, para ver cuidadosamente si ya no hace mal al prójimo, si soporta con ecuanimidad el mal que el prójimo le hace a él, si su espíritu no se deja llevar del deseo de bienes temporales y si la pérdida de ellos no le causa excesiva tristeza. Y después piense si, al reconcentrarse consigo mismo para contemplar las cosas espirituales, no lleva consigo sombras de las cosas temporales y, si acaso las lleva, las aleja con la mano de la discreción. Por consiguiente, la vida activa ayuda a la contemplativa en cuanto que acalla las pasiones internas, de las cuales proceden imágenes que son obstáculo para la contemplación.

A las objeciones: Con esta distinción quedan resueltas las objeciones, puesto que se refieren a la ocupación en las obras exteriores y no tienen en cuenta el efecto de la vida activa, que es la moderación de las pasiones.

Artículo 4

¿Es la vida activa anterior a la contemplativa?

Objeciones por las que parece que la vida activa no es anterior a la contemplativa.

1. La vida contemplativa pertenece directamente al amor a Dios, mientras que la activa se ocupa del amor al prójimo. Ahora bien: el amor a Dios es anterior al del prójimo, en cuanto que se ama al prójimo por Dios. Luego parece que también la vida contemplativa es anterior a la activa.

2. dice San Gregorio en Super Ez. : Conviene saber que, así como el justo orden de la vida consiste en tender a la contemplación partiendo de la vida activa, así el espíritu suele volver, con utilidad, de la contemplativa a la activa. Luego la vida activa no es, en sí misma, anterior a la contemplativa.

3. parece que las cosas que pertenecen a distintos sujetos no tienen necesariamente un orden. Pero la vida activa y la contemplativa pertenecen a sujetos distintos, puesto que dice San Gregorio en VI Moral. : A menudo, aquellos que podían contemplar a Dios sosegadamente cayeron víctimas de las ocupaciones, y con frecuencia los que podían vivir bien ocupándose en las cosas humanas perecieron bajo la espada de su ocio. Por tanto, la vida activa no es anterior a la contemplativa.

Contra esto: está lo que dice San Gregorio en III Homil. Ez. : La vida activa es anterior en el tiempo a la contemplativa, puesto que vamos a la contemplación desde las buenas obras.

Respondo: Puede decirse que una cosa es anterior bajo dos aspectos. Primero, en sí misma. Considerándola así, la vida contemplativa es anterior a la activa, dado que se ocupa de objetos mejores y anteriores. Por eso mueve y dirige a la vida activa, ya que la razón superior, que es principio de la contemplación, tiene respecto de la inferior, que se dedica a la acción, la misma relación que el hombre respecto de la mujer, la cual ha de ser gobernada por el hombre, como dice San Agustín en XII De Trin. .

En segundo lugar, una cosa puede ser anterior para nosotros porque aparece antes. En este sentido, la vida activa es anterior a la contemplativa, porque prepara en orden a ella, como dijimos antes (a.3; q.181 a.1 ad 3). En efecto, la disposición, en el orden generativo, es anterior a la forma, aunque ésta

es anterior absolutamente hablando y según su naturaleza.

A las objeciones:

1. La vida contemplativa no se ordena a cualquier género de amor a Dios, sino al perfecto. Pero la vida activa es necesaria para todo género de amor al prójimo. De ahí que diga San Gregorio en III Hom. Ez. : Sin la vida contemplativa pueden entrar en la patria celestial los que no dejan de hacer el bien que pueden. De ello se deduce también que la vida activa precede a la contemplativa del mismo modo que lo que es común a todos precede, en orden de aparición, a lo que es propio de los perfectos.

2. Se va de la vida activa a la contemplativa por orden de aparición, pero se vuelve de la contemplativa a la activa en el orden de dirección, para que la vida activa sea dirigida por la contemplativa del mismo modo que se adquiere el hábito mediante las operaciones, y se opera con más perfección por medio del hábito adquirido, como se dice en II Ethic. .

3. Los que están inclinados a las pasiones por su ímpetu para la acción son esencialmente más aptos para la vida activa a causa de la inquietud de espíritu. Por eso dice San Gregorio, en VI Moral. , que algunos son tan inquietos que, si se les diera descanso de su trabajo, lo llevarían a mal, porque soportan la agitación tumultuosa de su espíritu tanto más difícilmente cuanto más libertad tienen para entregarse a sus pensamientos. Otros, en cambio, tienen naturalmente una pureza y sosiego de espíritu que los hace aptos para la contemplación, de tal modo que, si se vieran privados totalmente de acción, saldrían perjudicados. Por eso dice San Gregorio, en VI Moral. , que las mentes de algunos están tan ociosas que, si tuvieran que trabajar, sucumbirían ya al comienzo del trabajo.

Pero, como añade poco después , muchas veces el amor anima a trabajar incluso a los espíritus perezosos. Por eso aquellos que son más aptos para la vida activa pueden prepararse, mediante el ejercicio, para la contemplativa, y soportar las obras de la vida activa para hacerse, así, más aptos en orden a la contemplación.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 182

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 183

Cuestión 183. Los oficios y estados de los hombres en general

Vamos a estudiar, a continuación, los diversos estados y oficios de los hombres. Primero trataremos de ellos en general, y luego, específicamente, del estado de los perfectos (q.184).

Sobre lo primero se plantean cuatro problemas:

1. ¿Qué es necesario para constituir estado entre los hombres?
2. ¿Debe haber diversos estados u oficios entre los hombres?
3. ¿En qué se distinguen los oficios?
4. ¿En qué se diferencian los estados?

Artículo 1

¿Implica el concepto de estado libertad o servidumbre?

Objeciones por las que parece que el concepto de estado no implica libertad ni servidumbre.

1. Estado se deriva del latín stare, «estar derecho». Y estar derecho se dice de alguno, a su vez, por razón de la rectitud. Por eso leemos en Ez 2,1: Hijo de hombre, mantente en pie. Y San Gregorio dice en VII Moral. : Quienes se dejan llevar por palabras pecaminosas se alejan de todo estado de rectitud. Pero el hombre adquiere la rectitud espiritual al someter a Dios su voluntad. Por eso, a propósito del pasaje del salmo 32,1: Bien está a los rectos la alabanza, dice laGlosa : Son rectos aquellos que dirigen su corazón a Dios. Luego parece que la obediencia a los mandatos divinos basta para constituir estado.

2. la idea de estado parece que lleva consigo inmovilidad, según lo que se dice en 1 Cor 15,58: Permaneced firmes e inmovibles. Por eso dice San Gregorio en Super Ez. : Es una piedra cuadrada y estable en todos sus lados el que no cae por algún cambio. Ahora bien: la verdad es la que hace obrar de manera inmutable, según se dice en IIEthic. . Luego parece que por cualquier acto de virtud se alcanza el estado.

3. el concepto de estado parece referirse a una determinada altura, puesto que uno está de pie cuando se incorpora. Pero uno se hace más excelente que otros por los distintos oficios. De igual modo, los hombres se constituyen en distintas alturas debido a los diversos grados u órdenes. Luego la diversidad de grados, órdenes u oficios es suficiente para la diversidad de estados.

Contra esto: está lo que hallamos en los Decretos, caus.II q.6 : Si alguna vez es acusado alguien de causa capital o de cuestión de estado, ha de defenderse por sí mismo y no por procuradores, donde por cuestión de estado se entiende lo relativo a la libertad o a la servidumbre. Parece, pues, que el estado del hombre no cambia si no cambia lo relacionado con la libertad o la esclavitud.

Respondo: Estado, propiamente hablando, significa una posición particular conforme a la naturaleza, con cierta estabilidad. En efecto, es natural al hombre tener la cabeza levantada, los pies apoyados en el suelo y los demás miembros convenientemente ordenados, lo cual no sucede cuando el hombre está sentado o echado, sino sólo cuando está de pie. Tampoco se dice que lo esté cuando camina, sino cuando está quieto. Por eso, también en el campo de las acciones humanas se dice, de cualquier asunto, que está estabilizado, atendiendo al orden de la propia disposición y, al mismo tiempo, a cierta inmovilidad o reposo. Por eso, entre los hombres, no constituyen estado las cosas que cambian y son extrínsecas, como, por ejemplo, el que uno sea rico o pobre, el que esté constituido en dignidad o sea de condición humilde, etc. De ahí que se diga, incluso, en derecho civil , que aquel a quien se aparta del Senado pierde más

dignidad que estado. Pero parece que sólo pertenece al estado del hombre lo que se refiere a la obligación de su misma persona, en cuanto que la persona puede ser dueña de sí misma o depender de otra, y no por causa leve o fácilmente mutable, sino por algo permanente, que es lo que implica el concepto de libertad o esclavitud. Por consiguiente, el estado pertenece propiamente a la libertad o esclavitud, sea en materia espiritual o civil.

A las objeciones:

1. La posición recta no pertenece al concepto de estado por sí misma, sino sólo en cuanto que es connatural al hombre y va unida a la idea de inmovilidad. Por eso, en los demás animales, es necesario que estén en posición recta para que pueda decirse que están de pie, como tampoco se dice de los hombres, por recta que sea su posición, a no ser que estén parados.

2. La inmovilidad no es suficiente para el concepto de estado, puesto que también están en posición de descanso los que están sentados o echados, y no se dice que estén de pie.

3. El oficio se dice por relación al acto, mientras que el grado implica superioridad de la condición de la persona.

Artículo 2

¿Debe haber distintos oficios o estados en la Iglesia?

Objeciones por las que parece que no debe haber diversidad de oficios o estados en la Iglesia.

1. La diversidad está reñida con la unidad. Pero los fieles de Cristo son llamados a la unidad, según se dice en Jn 17,21-22: Que sean uno en nosotros, como nosotros somos uno. Luego en la Iglesia no debe haber diversos oficios o estados.

2. la naturaleza no emplea muchos medios en aquellos que puede realizar mediante uno solo. Ahora bien: la acción de la gracia es mucho más ordenada que la de la naturaleza. Luego sería conveniente que lo referente a las operaciones de la gracia fuera administrado por las mismas personas, de modo que no hubiera en la Iglesia diversidad de oficios o estados.

3. parece que el bien de la Iglesia consiste sobre todo en la paz, según se dice en el salmo 147,3: El que puso la paz en tus fronteras. Y en 2 Cor 13,11 se nos recomienda: Conservad la paz y el Dios de la paz estará con vosotros. Pero la diversidad no favorece la paz, mientras que parece que la paz la proporciona la semejanza, según se dice en Eclo 13,9: Todo animal ama a su semejante. Y el Filósofo dice, en VII Polit. , que la más pequeña diferencia produce disensión en una ciudad. Por tanto, parece que no es conveniente que haya en la Iglesia diversidad de estados y oficios.

Contra esto: está el hecho de que en el salmo 44,10 se dice, como elogio de la Iglesia, que está revestida de variedad. Y la Glosa comenta al respecto que la reina, es decir, la Iglesia, está adornada por la doctrina de los apóstoles, la confesión de los mártires, la pureza de las vírgenes y el llanto de los penitentes.

Respondo: La diversidad de estados y oficios en la Iglesia obedece a tres razones. En primer lugar, para la perfección de la misma Iglesia, dado que, del mismo modo que, en el orden natural, la perfección, que se halla en Dios de un modo esencial y uniforme, no puede encontrarse en las cosas de un modo disforme y múltiple, así también la plenitud de la gracia, que está unificada en Cristo como cabeza, se reparte de diversos modos en sus miembros para que el cuerpo de la Iglesia sea perfecto. Esto es lo que dice el Apóstol en Ef 4,11-12: El

constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos.

En segundo lugar, para la realización de las acciones necesarias en la Iglesia es preciso emplear personas distintas si se quiere que todo salga bien y sin confusión. Esto mismo dice el Apóstol en Rom 12,4-5: Así como en un mismo cuerpo tenemos muchos miembros, y no todos los miembros realizan las mismas acciones, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo.

En tercer lugar, esto es necesario para la dignidad y belleza de la Iglesia, la cual consiste en un cierto orden. Por eso leemos en 3 Re 10,4-5 que la reina de Saba, al ver toda la sabiduría de Salomón, las habitaciones de sus servidores y el orden de sus oficios, quedó fuera de sí. Y el Apóstol dice, en 2 Tim 2,20, que en una casa grande no sólo hay vasos de oro y plata, sino también de madera y de barro.

A las objeciones:

1. La diversidad de estados y de oficios no impide la unidad de la Iglesia, que se realiza mediante la unidad de la fe, de la caridad y de la ayuda mutua, según lo que dice el Apóstol en Ef 4,16: Por quien todo el cuerpo está trabado, por la fe, y unido, es decir, por la caridad, por todos los ligamentos que lo unen y nutren, es decir, por el hecho de servirse unos a otros.

2. Así como la naturaleza no emplea muchos medios en lo que puede hacer con uno, tampoco se limita a realizar mediante uno lo que requiere muchos, según se nos dice en 1 Cor 12,17: Si todo el cuerpo fuera ojo, ¿dónde estaría el oído? Por eso en la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, fue preciso que hubiera diversos miembros según los distintos oficios, estados y grados.

3. Así como en el cuerpo natural los diversos miembros están unidos mediante la virtud del espíritu que los vivifica, y faltando el cual se separan del cuerpo los miembros, también en el cuerpo de la Iglesia se conserva la paz de los distintos miembros por la acción del Espíritu Santo, que da vida al cuerpo de la Iglesia, como se dice en Jn 6,64. Por eso dice el Apóstol en Ef 4,3: Solícitos en guardar la unidad del Espíritu mediante el vínculo de la paz. Se separa alguno de esta unidad del Espíritu cuando busca su propio bien, al igual que en una ciudad terrena desaparece la paz cuando los ciudadanos buscan su propio interés. Por el contrario, la distinción de oficios y de estados favorece tanto la paz espiritual como la social, porque obliga a más hombres a dedicarse a la paz pública. Por eso dice el Apóstol, en 1 Cor 12,24-25, que Dios dispuso el cuerpo de tal manera que no hubiera escisiones, antes todos los miembros se preocupen unos de otros.

Artículo 3

¿Se distinguen los oficios por sus actos?

Objeciones por las que parece que los oficios no se distinguen por sus actos.

1. Existe una infinita diversidad de actos humanos, tanto en el orden espiritual como en el temporal. Pero no puede establecerse una distinción fija en lo que es infinito. Luego no pueden distinguirse de una manera correcta los oficios humanos por sus distintos actos.

2. la vida activa y la contemplativa se distinguen por sus actos, como dijimos antes (q.179 a.1). Pero parece diferente la distinción entre éstas y los oficios. Por tanto, los oficios no se distinguen por los actos.

3. parece que también los órdenes, estados y grados -eclesiásticos se distinguen por sus actos. Luego si los oficios se distinguen por sus actos, parece

que se deduciría que es la misma la distinción de los oficios, de los grados y de los estados, lo cual es falso, porque se dividen de distinta forma en sus respectivas partes. Por consiguiente, no parece que los oficios se distingan por sus actos.

Contra esto: está el testimonio de San Isidoro, quien dice, en sus Etymol., que oficio se deriva del verbo «efficere», y se dice «officium» en vez de «efficium» por eufonía. Y puesto que el obrar (efficere) se refiere a la acción, los oficios se distinguen por sus actos.

Respondo: Como ya expusimos (a.2), la diversidad de los miembros de la Iglesia se ordena a tres fines: a la perfección, a la acción y al decoro. Según estos tres fines, puede tomarse una triple distinción en la diversidad de los fieles. Una, con respecto a la perfección. Conforme a ello se toma la diferencia de estados, al ser unos más perfectos que otros. Otra distinción se toma respecto de la acción, y es la distinción de oficios, pues se dice que están en oficios distintos aquellos que están dedicados a diversas acciones. Y, finalmente, una tercera se refiere al orden de la belleza de la Iglesia. Es la que da origen a la diferencia de grados en cuanto que, incluso en el mismo estado u oficio, uno es superior a otro. Por eso dice una versión del salmo 47,4: Dios será conocido en sus grados .

A las objeciones:

1. La diversidad material de los actos humanos es infinita. Ahora bien: los oficios no se distinguen por ella, sino por una diversidad formal, que se toma por las diversas especies de actos, en cuanto que los actos del hombre no son infinitos.

2. Vida es un término absoluto. Por eso la diversidad de vidas se toma de los diferentes actos que convienen al hombre en sí mismo. Pero la eficiencia, de donde se deriva el nombre de oficio, como dijimos (sed contra), implica una acción que tiende a un término distinto del sujeto, como se dice en X Metaphysic. . Por eso los oficios se distinguen propiamente según los actos que se refieren a otros, al igual que se dice que el médico, el juez, etc., tienen un oficio. Por eso dice San Isidoro que oficio consiste en hacer lo que a nadie perjudique, es decir, no haga daño a nadie y sea útil a todos.

3. La diversidad de estados, oficios y grados se toma desde distintos puntos de vista, como ya dijimos (In corp.). Puede suceder, no obstante, que esta triple distinción tenga lugar en un mismo individuo. Cuando alguien es designado para un oficio más alto, adquiere, a la vez, un oficio y un grado y, a su vez, un estado de perfección por la excelencia del acto, como sucede en los obispos. Pero las órdenes sagradas se distinguen en especial por los oficios divinos, pues dice San Isidoro en sus Etimologías : Hay muchas clases de oficios, pero el principal es el que se ocupa de las cosas sagradas y divinas.

Artículo 4

¿Se toma la diferencia de estados de los principiantes, avanzados y perfectos?

Objeciones por las que parece que la diferencia de estados no se toma de los principiantes, avanzados y perfectos.

1. Realidades distintas tienen especies y diferencias también distintas. Pero esta distinción en principiantes, avanzados y perfectos corresponde al grado de caridad, como se dice en Suppl. q.34. Luego parece que no puede atenderse a esto para distinguir los estados.

2. el estado, como ya dijimos (a.1), atiende a la condición de servidumbre

o libertad, a la cual no parece que haga referencia esta distinción en principiantes, avanzados y perfectos. Luego no es adecuada la distinción de los estados atendiendo a esto.

3. parece que los principiantes, avanzados y perfectos se distinguen de más a menos, lo cual parece que pertenece, más bien, a la razón de grado. Pero la división de grados y la de estados son distintas, como ya se dijo (q.176). Luego no es correcta la división en principiantes, avanzados y perfectos.

Contra esto: está el testimonio de San Gregorio, quien dice en IV Moral. : Los convertidos presentan un triple modo de ser según estén en el principio, en el medio o en el fin. Y en Super Ez. dice: Una cosa es el principio de la virtud, otra el progreso y otra la perfección.

Respondo: Como ya observamos antes (a.1), el estado hace referencia a la libertad o a la esclavitud. Ahora bien: en las cosas espirituales se da una doble esclavitud y una doble libertad. Una es la esclavitud del pecado y otra la esclavitud de la justicia. Del mismo modo, una es la libertad del pecado y otra la libertad de la justicia, como dice el Apóstol en Rom 6,20.22: Cuando erais siervos del pecado estabais libres respecto de la justicia. Pero ahora, libres del pecado, habéis sido hechos siervos de Dios. Y se da esclavitud respecto del pecado o de la justicia cuando uno se inclina al mal o al bien por el hábito de la justicia. De igual modo se da libertad del pecado cuando uno no es vencido por la inclinación a él, y libertad de la justicia cuando uno no huye del mal por amor a ella. Sin embargo, dado que el hombre se inclina, por su razón natural, a la justicia, mientras que el pecado va contra la razón natural, sigúese que la libertad del pecado es verdadera libertad, que va unida a la esclavitud de la justicia, porque mediante ambas tiende el hombre hacia aquello que le es conveniente. De igual modo, la auténtica esclavitud es la del pecado, a la que va unida la libertad de la justicia, porque ambas impiden al hombre alcanzar el bien que le es propio. Pero el que el hombre se haga esclavo de la justicia o del pecado depende de su modo de obrar, como dice el Apóstol en el mismo pasaje (v.16): Ofreciéndoos a uno para obedecerle os hacéis esclavos de aquel a quien os sujetáis, sea del pecado para muerte, sea de la obediencia para la justicia. Ahora bien: en toda ocupación del hombre puede considerarse un principio, un medio y un fin. Por eso es adecuado que el estado de esclavitud y libertad espiritual se distinga en tres grados: atendiendo al principio, al que pertenece el estado de los principiantes; al medio, y tenemos el estado de adelantados, y al fin, y tenemos el estado de los perfectos.

A las objeciones:

1. La libertad del pecado se realiza por medio de la caridad, que se derrama en nuestros corazones por el Espíritu Santo, como se dice en Rom 5,5. Por eso dice en 2 Cor 3,17: Donde está el espíritu del Señor, allí hay libertad. Por eso es la misma la división de la caridad y la de los estados referentes a la libertad espiritual.

2. Los principiantes, avanzados y perfectos, con relación a los cuales se distinguen los estados, no se llaman así por cualquier ocupación, sino por ocuparse de algo en relación con la libertad o esclavitud espiritual, como ya dijimos (In corp.; a.1).

3. Como ya dijimos (a.3 ad 3), no hay inconveniente en que el grado y el estado se den en un mismo individuo, puesto que en el orden humano, el que es libre, no sólo es de un estado distinto del estado del esclavo, sino que pertenece a un grado más alto.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 183

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 184

Cuestión 184. El estado de perfección en común

Nos toca ahora tratar de lo referente al estado de perfección, al que se ordenan los otros estados. En efecto, la consideración de los oficios, en cuanto a otros actos, pertenece a los legisladores, y en cuanto a los sagrados ministerios, pertenece al estudio del sacramento del orden, del cual se trata en la Tercera Parte (Suppl. q.34).

Sobre el estado de perfección se plantea una triple consideración: sobre el estado de perfección en común, de lo tocante a la perfección de los obispos (q.185) y de lo concerniente a la perfección religiosa (q.186).

Sobre lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Se mide la perfección por la caridad?
2. ¿Puede alguno ser perfecto en esta vida?
3. ¿Consiste la perfección de esta vida, principalmente, en los consejos o en los mandamientos?
4. ¿Se halla en el estado de perfección cualquiera que es perfecto?
5. ¿Se hallan los prelados y los religiosos, de un modo especial, en el estado de perfección?
6. ¿Se hallan todos los prelados en estado de perfección?
7. ¿Qué estado es más perfecto, el de los religiosos o el de los obispos?
8. ¿Qué relaciones existen entre los religiosos y los arcedianos y archidiáconos?

Artículo 1

¿Se mide la perfección cristiana, sobre todo, por la caridad?

Objeciones por las que parece que la perfección de la vida cristiana no se mide, especialmente, por la caridad.

1. El Apóstol dice en 1 Cor 14,20: Sed párvulos en malicia, pero adultos en el juicio. Pero la caridad no pertenece al juicio, sino más bien al afecto. Luego parece que la perfección cristiana no consiste principalmente en la caridad.

2. en Ef 6,13 se dice: Tomad la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo y permanecer perfectos en todo. Y a propósito de la armadura de Dios, añade: Estad alerta, ceñidos vuestros lomos con la verdad, revestida la coraza de la justicia, embrazando en todo momento el escudo de la fe. Luego la perfección de la vida cristiana no sólo se mide por la caridad, sino también por otras virtudes.

3. las virtudes, como otros hábitos, se especifican por los actos. Pero en Jds 1,4 se dice que la obra perfecta es fruto de la paciencia. Luego parece que el estado de perfección consiste, ante todo, en la paciencia.

Contra esto: está la autoridad del Apóstol, quien dice en Col 3,14: Por encima de todo tened caridad, que es vínculo de perfección, porque en cierto sentido abarca todas las demás virtudes en una unidad perfecta.

Respondo: Se considera que una cosa es perfecta cuando alcanza el fin propio, que es su última perfección. Ahora bien: la caridad es la que nos une a Dios, que es el fin último de la mente humana, ya que el que permanece en caridad permanece en Dios y Dios en él, como se dice en 1 Jn 4,16. Por tanto, la perfección cristiana consiste principalmente en la caridad.

A las objeciones:

1. Parece que la perfección de los juicios humanos consiste, ante todo, en que convengan en la unidad de la verdad, según lo que se dice en 1 Cor 1,10: Sed perfectos en el mismo pensar y en el mismo sentir. Ahora bien: esto se logra

mediante la caridad, que realiza la armonía. Por eso también la perfección de los juicios reside radicalmente en la caridad.

2. Uno puede ser perfecto bajo dos aspectos. Primero, esencialmente, en cuyo caso se mira la perfección por aquello que pertenece a la misma naturaleza; por ejemplo, decimos que un animal es perfecto cuando no le falta nada en la disposición de los miembros o en otros elementos propios de la vida animal. Puede ser perfecto también en un sentido relativo, y entonces se mira la perfección por algo externo sobreañadido, como pueden ser la blancura, la negrura y otras cualidades semejantes. Por lo que toca a la vida cristiana, consiste especialmente en la caridad, por la que el alma se une a Dios. Por eso leemos en 1 Jn 3,14: El que no ama, permanece en la muerte. De ahí que la perfección de la vida cristiana se mida esencialmente por la caridad y relativamente por las demás virtudes. Y, dado que lo que es esencial es el máximo principio respecto de los demás, de ahí que la perfección de la caridad sea el principio respecto de la perfección que se considera en las demás virtudes.

3. Se considera que la paciencia produce obras perfectas en orden a la caridad, en cuanto que de la abundancia de la caridad se saca paciencia para tolerar las adversidades, según se dice en Rom 8,35: ¿Quién nos separará del amor de Dios? ¿La tribulación? ¿La angustia?...

Artículo 2

¿Puede alguien ser perfecto en esta vida?

Objeciones por las que parece que nadie puede ser perfecto en esta vida.

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 13,10: Cuando llegue lo que es perfecto, desaparecerá lo que es sólo en parte. Pero en esta vida no desaparece lo que es en parte, puesto que permanecen en ella la fe y la esperanza, que son imperfectas. Luego nadie es perfecto en esta vida.

2. es perfecto aquello a lo que no falta nada, como se dice en III Physic. . Pero no hay en esta vida nadie al que no le falte algo, ya que se dice en Jds 3,2: Todos caemos en muchas faltas. Y en el salmo 138,16 se dice: Tus ojos han visto mi imperfección. Por tanto, nadie es perfecto en esta vida.

3. la perfección de la vida cristiana, según dijimos antes (a.1), se toma de la caridad, que incluye el amor a Dios y al prójimo. Pero en cuanto al amor a Dios, nadie puede practicar una caridad perfecta en esta vida, porque, como dice San Gregorio en Super Ez. , el fuego del amor, que aquí empieza a arder, cuando vea al que ama se avivará más en el amor hacia él. Tampoco en cuanto al amor al prójimo, porque no podemos en esta vida amar actualmente a todos, aunque los amemos con amor habitual, que es imperfecto. Luego parece que nadie puede ser perfecto en esta vida.

Contra esto: está el hecho de que la ley divina no obliga a lo imposible. Sin embargo, nos invita a la perfección cuando se nos dice en Mt 5,45: Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto. Luego parece que alguien puede ser perfecto en esta vida.

Respondo: Como ya expusimos (a.1), la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad. Ahora bien: esta perfección incluye cierta universalidad, puesto que, como se dice en III Physic. , es perfecto aquello a lo que no le falta nada. Por consiguiente, podemos considerar una triple perfección. En primer lugar, una perfección absoluta, que se considera no sólo según la totalidad por parte del que ama, sino por parte del objeto digno de ser amado, en cuanto que Dios es tan amado como digno de serlo. Tal perfección no es posible en ninguna

criatura, sino que es exclusiva de Dios, en el que se da el bien de un modo total y esencial.

Hay otra perfección, que se considera por la totalidad absoluta por parte del que ama, en cuanto que el afecto tiende siempre a Dios de un modo actual y siempre con todas sus fuerzas. Tal perfección no es posible en esta vida, pero lo será en el cielo.

La tercera clase de perfección no exige una totalidad por parte del objeto amable ni por parte del que ama, de tal modo que esté siempre dirigido actualmente a Dios, sino en cuanto que se excluyan las cosas que se opongan al movimiento de amor a Dios. Como dice San Agustín en Octoginta trium Quaest. , el veneno de la caridad es el deseo desordenado; su perfección, la ausencia de tales deseos. Esta perfección puede darse, en esta vida, de dos modos. Primero, en cuanto que se excluye del afecto humano todo aquello que se opone a la caridad, como es el pecado mortal. La caridad no puede existir sin tal perfección, por lo cual es necesaria para salvarse. En segundo lugar, en cuanto que se excluye del afecto del hombre no sólo cuanto se opone a la caridad, sino cuanto impide que el afecto de la mente se dirija totalmente a Dios. Sin esta perfección no puede existir la caridad, por ejemplo, ni en los principiantes ni avanzados.

A las objeciones:

1. En el texto aducido, el Apóstol habla de la perfección que se dará en el cielo y que no es posible en esta vida.

2. Se dice que aquellos que son perfectos en esta vida caen en muchos pecados veniales, que son consecuencia de la debilidad de la vida presente. Bajo este aspecto, tienen algo de imperfección si los comparamos con la perfección del cielo.

3. Del mismo modo que la condición presente no permite que el hombre esté siempre unido a Dios con amor actual, tampoco permite que se dirija a cada uno de los hermanos con un amor actual y distinto, sino que basta con que se dirija a todos juntos con amor actual y a cada uno en particular con amor habitual y en disposición de amarlos.

También en el amor al prójimo puede tenerse en cuenta una doble perfección, como lo hicimos respecto de Dios. Una sin la que no puede existir la caridad: que el hombre rechace todo afecto contrario al amor al prójimo.

Existe otra sin la cual puede darse la caridad, y que puede tomarse en tres sentidos. En primer lugar, como extensión del amor, que consiste en que se ame no sólo a los amigos y conocidos, sino también a los extraños e incluso a los enemigos. En efecto, esto, según dice San Agustín en Enchirid. , es propio de los perfectos hijos de Dios. En segundo lugar, en cuanto a la intensidad, que se muestra en aquellas cosas que el hombre rechaza por el prójimo, y consiste en despreciar, por el prójimo, no sólo los bienes externos, sino también los sufrimientos corporales y hasta la muerte, conforme a lo que se dice en Jn 15,13: Nadie tiene un amor más grande que el que da su vida por sus amigos. En tercer lugar, en cuanto al afecto del amor, y consiste en que el hombre dé al prójimo no sólo los bienes temporales, sino los espirituales y aun a sí mismo, según se dice en 2 Cor 12,15: Yo de buena gana me gastaré y desgastaré por vuestras almas.

Artículo 3

¿Consiste la perfección, en esta vida, en los mandamientos o en los consejos?

Objeciones por las que parece que la perfección en esta vida no consiste

en los mandamientos, sino en los consejos.

1. Dice el Señor en Mt 19,21: Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dáselo a los pobres, y ven y sígueme. Pero esto es un consejo. Luego la perfección consiste en los consejos y no en los preceptos.

2. todos están obligados a guardar los mandamientos, porque son necesarios para la salvación. Luego si la perfección de la vida cristiana consiste en los mandamientos, se deduce que la perfección es necesaria para salvarse y que todos están obligados a ella.

3. la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad, como dijimos antes (a.1). Pero no parece que la perfección de la caridad consista en la observancia de los mandamientos, porque el principio y el aumento de la misma es anterior a su perfección, como se deduce de las palabras de San Agustín en Super Canonicam Io. , y no puede iniciarse la caridad antes de observar los mandamientos, ya que, según se dice en Jn 14,33, si alguien me ama, guardará mis mandamientos. Luego la perfección de la vida no consiste en los mandamientos, sino en los consejos.

Contra esto: está el precepto de Dt 6,5: Amarás al Señor con todo tu corazón. Y en Lev 19,18 se dice: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Tales son los mandamientos sobre los que dice el Señor en Mt 22,40: De estos dos mandamientos penden la ley y los profetas. Ahora bien: la perfección de la caridad, que hace que digamos que la vida cristiana es perfecta, consiste en amar a Dios de todo corazón y al prójimo como a nosotros mismos. Luego parece que la perfección consiste en la observancia de los mandamientos.

Respondo: Se dice que la perfección consiste en algo de dos modos: en sí misma y esencialmente, y secundariamente. En sí misma y esencialmente, la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad: principalmente en el amor a Dios y secundariamente en el amor al prójimo, que son el objeto principal de los preceptos de la ley divina, según dijimos antes (sed contra; 1-2 q. 100 a.3 ad 1; a.2). Ahora bien: el amor a Dios y al prójimo no están mandados con limitación alguna, de modo que lo que es más caiga bajo consejo, como da a entender la misma forma del precepto, que exige perfección al igual que cuando se dice: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón; en efecto, todo y perfecto significan lo mismo, según el Filósofo en III Physic. ; y cuando dice: amarás a tu prójimo como a ti mismo, puesto que cada uno se ama a sí mismo con todas sus fuerzas. Ello es así porque el fin del precepto es la caridad, como dice el Apóstol en 1 Tim 1,15. Ahora bien: no se pone medida al fin, sino a los medios, como dice el Filósofo en I Polit. , del mismo modo que el médico no pone medida a la salud, sino sólo a la medicina o dieta que ha de usar para curar. Así es evidente que la perfección consiste esencialmente en los mandamientos. Por eso dice San Agustín, en De Perfectione Iustitiae : ¿Por qué, pues, no ha de exigirse al hombre esta perfección, aunque nadie la alcance en esta vida?

De manera secundaria e instrumental, la perfección consiste en los consejos. Tanto unos como otros se ordenan a la caridad, pero de modo distinto. Los mandamientos tienen como fin apartar lo que es contrario al acto de caridad que la hace incompatible con ellos, mientras que los consejos se ordenan a apartar los obstáculos al acto de caridad que, sin embargo, no se oponen a la misma, como son el matrimonio, la dedicación a negocios temporales, etc. Por eso dice San Agustín en Enchirid. : Todo cuanto manda Dios, como: No fornicarás, y todo lo que aconseja, como: Es bueno para el hombre no tocar a una mujer, se hace rectamente cuando se relaciona con el amor a Dios y al prójimo

por Dios, tanto en esta vida como en la futura. Por eso, en las Colaciones de los Padres, dice el abad Moisés: Los ayunos, las vigiliias, la meditación de las Escrituras, la pobreza y la privación de todos los bienes, no son perfección, sino instrumentos de la misma, porque no consiste en ellas el fin de esa forma de vida, sino que se llega al fin a través de ellas. Y previamente había dicho: Trabajamos por llegar a la perfección de la caridad a través de estos grados.

A las objeciones:

1. En esas palabras del Señor hay algo que se pone como camino hacia la perfección, como son las palabras: Ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y algo en que consiste la perfección: Y sígueme. Por ello dice San Jerónimo, en Super Mt., que, dado que no basta con abandonar, Pedro añade lo que es perfecto, es decir (Mt 19,27; Mc 10,28; Lc 18,28): Te hemos seguido. Por su parte, San Ambrosio, al comentar el pasaje de Lc 5,27, Sígueme, dice: Le manda seguirlo, no con pasos materiales, sino con el afecto de su mente, lo cual se realiza mediante la caridad. Por eso, en el modo de hablar, se ve que los consejos son instrumentos para llegar a la perfección cuando dice: Si quieres ser perfecto, ve y vende..., como si dijera: Haciendo esto llegarás a este fin.

2. Como observa San Agustín en De Perfect. Iustit., la perfección de la caridad se manda al hombre en esta vida, porque no se corre si no se sabe hacia dónde. Y ¿cómo sabría si no lo urgieren ningún precepto? Ahora bien: dado que lo que cae bajo precepto puede cumplirse de diversas maneras, no es transgresor del precepto quien no lo cumple del mejor modo, sino que basta con que lo cumpla de algún modo. Pero la perfección del amor divino cae universalmente bajo precepto, de modo que ni siquiera la perfección del cielo queda exenta de ese precepto, como dice San Agustín. Pero el que llega a esa perfección de cualquier modo, se libra de la transgresión del precepto. De igual modo, tampoco lo quebranta el que llega de cualquier modo a la perfección del amor divino. El grado ínfimo del amor de Dios consiste en que no se ame nada en mayor grado que a El, contra El o con igual intensidad que a El. El que no llega a este grado de perfección no cumple el precepto en modo alguno. Pero hay un grado de amor perfecto que no puede cumplirse en esta vida, como dijimos antes (a.1), y el que no lo posee no quebranta el precepto. De igual modo, no quebranta el precepto el que no llega al grado medio de perfección, con tal que llegue al grado mínimo.

3. Así como el hombre tiene, desde el momento de nacer, una perfección natural que le compete por el hecho de ser hombre, y hay otra perfección a la que se llega mediante el crecimiento, también existe una cierta perfección de la caridad que pertenece específicamente a ella, a saber: el que se ame a Dios sobre todas las cosas y que no se ame nada en contra de El, y existe otra perfección de la caridad, incluso en esta vida, a la que se llega mediante un crecimiento espiritual, como, por ejemplo, el hecho de que el hombre se abstenga de alimentos lícitos para dedicarse más libremente a las cosas divinas.

Artículo 4

¿Se halla en estado de perfección todo el que es perfecto?

Objeciones por las que parece que todo aquel que es perfecto está en estado de perfección.

1. Así como por el crecimiento corporal se llega a la perfección corporal, así por el crecimiento espiritual se llega a la perfección espiritual, como ya dijimos (a.3 ad 3). Pero después del crecimiento corporal se dice que la persona ha llegado al estado de edad perfecta. Luego parece también que, tras el

crecimiento espiritual, cuando se ha alcanzado la perfección, se está en estado de perfección.

2. por la misma razón por la que una cosa se mueve de un contrario a otro, se mueve uno también de menos a más, como leemos en V Physic. . Pero cuando alguien cambia del estado de pecado al de gracia, se dice que cambia de estado, puesto que se distinguen estado de pecado y de gracia. Luego parece que, por la misma razón, cuando uno progresa de una gracia menor a otra mayor, hasta llegar a la perfección, alcanza el estado de perfección.

3. se adquiere el estado por el hecho de librarse de la esclavitud. Pero por la caridad se libra uno de la esclavitud del pecado, porque la caridad cubre todos los pecados, como se dice en Prov 10,12. Ahora bien: la perfección se toma de la caridad, como ya dijimos (a.1). Luego parece que, quien posee la perfección, posee, por consiguiente, el estado de perfección.

Contra esto: está el hecho de que hay algunos que se hallan en el estado de perfección y carecen, sin embargo, de caridad y de gracia, como los malos obispos o religiosos. Luego parece que, a la inversa, algunos pueden poseer la perfección de la vida sin hallarse en estado de perfección.

Respondo: Como observamos antes (q.183 a.1), el estado implica una relación propia a la condición de libertad o de esclavitud. Ahora bien: la libertad o la servidumbre espiritual pueden presentarse, en el hombre, de una doble forma: interior y exterior. Y puesto que, como se dice en 1 Re 16,7, los hombres ven las apariencias, pero Dios ve el corazón, de ahí que, en el hombre, la condición de estado espiritual se tome de su disposición interior con respecto al juicio divino; pero, según las apariencias externas, su estado espiritual se toma por comparación con la Iglesia. Y en ese sentido hablamos ahora de los estados, es decir, en cuanto que de la diversidad de estados nace una cierta belleza para la Iglesia.

Pero hay que tener en cuenta que, en cuanto a los hombres, para que alguien alcance el estado de libertad o de esclavitud, se necesita, en primer lugar, alguna obligación o exención. En efecto, por el hecho de servir a uno, nadie se constituye en esclavo, puesto que se nos aconseja en Gál 5,13: Servios unos a otros por la caridad de espíritu. Y, a la inversa, tampoco se constituye uno en libre por el hecho de dejar de servir, como es evidente en el caso de los esclavos que huyen. Por el contrario, es propiamente esclavo aquel que está obligado a servir, y es libre el que está exento de esclavitud. En segundo lugar, se requiere que la obligación de que hemos hablado revista alguna solemnidad, como sucede en los asuntos en que los hombres adquieren una firmeza perpetua.

Por tanto, se dice de alguien que está propiamente en el estado de perfección no porque posea el acto de amor perfecto, sino porque se obliga para siempre, con cierta solemnidad, a las cosas relacionadas con la perfección. Sucede también que algunos se obligan a lo que no cumplen, mientras que otros cumplen aquello a lo que no se obligaron, como aparece en Mt 21,25ss con los dos hijos, uno de los cuales, cuando el padre les dice: Id a trabajar a mi viña, respondió: No quiero, y después fue, mientras que el otro dijo: Voy, pero no fue. Por eso es admisible que algunos perfectos no se hallen en el estado de perfección, mientras que otros, que se hallan en estado de perfección, no son perfectos.

A las objeciones:

1. Mediante el crecimiento corporal se progresa en el orden natural y, por tanto, se alcanza el estado natural, sobre todo porque lo que es conforme a la

naturaleza es estable en cierto modo, en cuanto que la naturaleza está determinada a algo fijo. De igual modo, mediante el crecimiento espiritual se alcanza el estado de perfección respecto del juicio divino. Pero en cuanto a la distinción de los grados eclesiásticos no se alcanza el grado de perfección sino mediante el aumento representado en las acciones exteriores.

2. La objeción se refiere también al estado interior. Sin embargo, cuando se pasa del pecado a la gracia, se pasa también de la esclavitud a la libertad, lo cual no se da por un simple crecimiento de la gracia, sino cuando alguien se obliga a las cosas del orden de la gracia.

3. También esta objeción se refiere al estado interior. No obstante, aunque la caridad cambia el estado de esclavitud y de libertad, esto no produce un aumento de caridad.

Artículo 5

¿Se hallan los religiosos y los prelados en estado de perfección?

Objeciones por las que los prelados y los religiosos no se hallan en el estado de perfección.

1. El estado de perfección se distingue del estado de principiantes y avanzados. Pero no hay ninguna clase de hombres especialmente consagrados al estado de avanzados o de principiantes. Luego parece que tampoco ha de haber hombres especialmente consagrados al estado de perfección.

2. el estado externo debe responder al interior. De lo contrario se incurriría en mentira, la cual no consiste sólo en palabras falsas, sino también en obras fingidas, como dice San Ambrosio en uno de sus Sermones . Pero hay muchos religiosos y prelados que no poseen la perfección interna de la caridad. Luego, si todos los religiosos y prelados se hallaran en estado de perfección, se seguiría que todos los que no son perfectos están en pecado mortal por hipócritas y mentirosos.

3. la perfección consiste en la caridad, como ya dijimos (a.1). Pero parece que la perfección de la caridad se da en los mártires, según lo que se dice en Jn 15,13: Nadie tiene más amor que aquel que da su vida. Y a propósito del texto de Heb 12,14: todavía no habéis resistido hasta la sangre, dice la Glosa : En esta vida no hay amor más perfecto que aquel al que llegaron los santos mártires que lucharon contra el pecado hasta la sangre. Luego parece que debemos asignar el estado de perfección a los mártires antes que a los religiosos y a los obispos.

Contra esto: está el hecho de que Dionisio, en V De Eccles. Hier. , asigna la perfección a los obispos como encargados de perfeccionar. Y en el VI de la misma obra asigna la perfección a los religiosos, a los que llama monjes o terapeutas, es decir, servidores de Dios, como a perfectos.

Respondo: Como notamos antes (a.4), para el estado de perfección se requiere una obligación perpetua para con todo lo referente a la perfección, acompañada de cierta solemnidad. Ambas condiciones se dan en los religiosos y en los obispos. En efecto, los religiosos se obligan a privarse de cosas terrenas de las que podrían hacer uso legítimamente, para dedicarse más libremente a Dios, lo cual constituye la perfección de la vida presente. Por eso dice Dionisio en VI De Eccles. Hierarch. , hablando de los religiosos: Unos los llaman terapeutas, es decir, siervos, por estar consagrados al servicio y culto de Dios; otros los llaman monjes, por la vida indivisible y singular que los une con las santas envolturas, es decir, contemplaciones, de lo invisible, a la unidad deiforme y a la perfección divina digna de ser amada. La obligación de éstos también tiene lugar con cierta

solemnidad de profesión y bendición. Por eso añade Dionisio en la misma obra : Por ello, al concederles la santa ley una gracia perfecta, los honra con una vocación santificadora.

De igual modo, también los obispos se obligan a las cosas tocantes a la perfección al asumir el oficio pastoral, que lleva consigo el que el pastor dé su vida por las ovejas, como se dice en Jn 10,11. Por eso dice el Apóstol en 1 Tim 6,12: Has hecho una buena confesión ante muchos testigos, es decir, en tu ordenación, como comenta la Glosa . Se da también solemnidad de consagración junto con la profesión predicha, según lo que se dice en 2 Tim 1,6: Que hagas revivir la gracia de Dios que hay en ti por la imposición de las manos, que la Glosa interpreta como gracia episcopal. Y Dionisio dice, en V De Eccles. Hierarch. , que el sumo sacerdote, esto es, el obispo, recibe en su ordenación las Santas Escrituras, que se le colocan sobre la cabeza, para significar que recibe la plenitud del sacerdocio jerárquico, y que él es no sólo el que ilumina todo cuanto pertenece a las palabras y acciones santas, sino que las transmite a los demás.

A las objeciones:

1. El principio y el crecimiento no se buscan por sí mismos, sino por la perfección. Por eso al estado de perfección sólo son llamados algunos hombres con cierta obligación.

2. Los hombres abrazan el estado de perfección no como si admitieran que son perfectos, sino confesando que tienden a la perfección. Por eso dice el Apóstol en Flp 3,12: No es que la haya alcanzado ya, o que sea perfecto, sino que la sigo por si le doy alcance. Y añade después (v.15): Por esto, cuantos somos perfectos, sintamos esto. Luego no comete mentira ni simulación el que asume el estado de perfección por no ser perfecto, sino por renunciar al deseo de perfección.

3. El martirio consiste en un acto perfectísimo de caridad. Pero un acto de perfección no es suficiente para crear estado, como ya dijimos (a.4).

Artículo 6

¿Se hallan todos los prelados eclesiásticos en estado de perfección?

Objeciones por las que parece que todos los prelados eclesiásticos se hallan en estado de perfección.

1. Dice San Jerónimo en Super Epist. ad Tiímum : En otro tiempo era lo mismo presbítero que obispo. Y después añade : Por tanto, de igual modo que los presbíteros saben que, según la costumbre de la Iglesia, están sujetos al que es su superior, así también los obispos deben saber que ellos, más por costumbre que por verdadera disposición del Señor, son los superiores de los presbíteros, y que deben gobernar la Iglesia en común. Pero los obispos se hallan en estado de perfección. Luego también los presbíteros que tengan cura de almas.

2. así como los obispos reciben la cura de almas juntamente con la consagración, así también la reciben los presbíteros con cura de almas, y también los arcedianos, de los cuales, comentando el pasaje Act 6,3: Escoged, pues, hermanos, de entre vosotros siete varones de buena reputación, dice la Glosa : Aquí querían los Apóstoles que se establecieran siete diáconos, que fueran del grado más alto, y como columnas del prójimo alrededor del altar. Luego parece que también ellos se hallan en el estado de perfección.

3. al igual que los obispos, también los presbíteros con cura de almas y los arcedianos se obligan a dar su vida por sus ovejas. Pero esto es algo que pertenece a la perfección de la caridad, como ya hemos dicho (a.2 ad 3; a.5).

Luego parece que también los presbíteros con cura de almas y los arcedianos se hallan en el estado de perfección.

Contra esto: está la autoridad de Dionisio, quien escribe en V De Eccles. Hier. : El orden de los pontífices tiene como misión consumir y llevar a la perfección el de los sacerdotes, iluminar y esclarecer; el de los diáconos, purificar y escoger. Queda claro, con ello, que la perfección se atribuye únicamente a los obispos.

Respondo: En los presbíteros y en los diáconos que tienen cura de almas pueden considerarse dos cosas: el orden y la cura de almas. El orden se refiere a un acto particular en los divinos oficios. Por eso dijimos antes (q.183 a.3 ad 3) que la distinción de órdenes queda dentro de la división de oficios. De ahí que, por el hecho de recibir algunos el orden sagrado, reciben la potestad de realizar algunos ritos sagrados, pero no quedan obligados, por ello, a las cosas referentes a la perfección, excepto en la Iglesia occidental, en la cual, al recibir el orden sagrado, se pronuncia el voto de castidad, que es uno de los que forman parte del estado de perfección, como diremos más adelante (q.186 a.4). Por ello, resulta evidente que, por el hecho de recibir un orden sagrado, no queda esencialmente constituido en estado de perfección, aunque se requiera una perfección interior para ejercer dignamente estos actos.

Tampoco son constituidos en estado de perfección por parte de la cura de almas que reciben, pues no quedan obligados por ello, con el vínculo de voto perpetuo, a retener la cura de almas, sino que pueden dejarla, bien sea entrando en religión, incluso sin permiso del obispo, tal como se dice en las Decretales, XIX caus., q.2 ; y también con permiso del obispo puede un arcediano dejar el arcedianato o la parroquia y admitir una simple prebenda sin cura de almas, lo cual no le estaría permitido si se hallara en el estado de perfección, pues nadie que pone las manos en el arado y mira atrás es apto para el reino de los cielos, como se dice en Lc 9,62. Los obispos, en cambio, puesto que se hallan en el estado de perfección, no pueden dejar la cura episcopal sin autorización del Sumo Pontífice, que es también el único que puede dispensar los votos perpetuos, y por causa justa, como diremos (q.185 a.4).

Queda claro, pues, que no todos están constituidos en estado de perfección, sino sólo los obispos.

A las objeciones:

1. Podemos hablar del obispo y del presbítero bajo dos aspectos. En primer lugar, en cuanto al nombre. Bajo esta consideración, antiguamente no había distinción entre obispo y presbítero, puesto que se llamaban obispos porque son superintendentes, como dice San Agustín en XIX De Civ. Dei , mientras que presbíteros, en griego, significa ancianos. Por eso el Apóstol, frecuentemente, llama presbíteros a ambos cuando escribe en 1 Tim 5,17: Los presbíteros que presiden bien sean tenidos en doble honor. Y también los llama obispos cuando, según Act 20,28, habla a los presbíteros de la Iglesia de Efeso: Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos, para apacentar la Iglesia de Dios.

Pero, en la realidad, siempre hubo diferencia entre ellos, incluso en tiempo de los Apóstoles, como nos manifiesta Dionisio en V De Eccles. Hier. . Y así, al comentar Lc 10,1: después designó el Señor..., dice la Glosa : Así como los Apóstoles son tipo de los obispos, así los setenta y dos discípulos lo son de los presbíteros de segundo orden.

Pero más tarde, para evitar el cisma, fue preciso que se distinguieran

también los nombres, de modo que los superiores se llamaran obispos y los inferiores presbíteros.

Por ello, decir que los obispos no se distinguen de los presbíteros es una de las afirmaciones heréticas que San Agustín enumera en De Haeres. cuando cuenta que, según los arrianos, no debía señalarse ninguna diferencia entre el presbítero y el obispo.

2. Los obispos están encargados principalmente del cuidado de todas las cosas de la diócesis, mientras que los presbíteros con cura de almas y los arcedianos tienen a su cargo algunos ministerios bajo la autoridad del obispo. Por eso, comentando el pasaje de 1 Cor 12,28: a unos la asistencia, a otros el gobierno, dice la Glosa : «Asistencia», es decir, ayuda a los que desempeñan un trabajo mayor, como Tito al Apóstol o los arcedianos a los obispos. «Gobierno», es decir, la autoridad de que gozan las personas inferiores, como son los presbíteros, que enseñan al pueblo. Y Dionisio dice, en V De Eccles. Hier. , que así como vemos a toda la jerarquía culminar en Jesús, así cada una en particular culmina en el propio jerarca divino, es decir, el obispo. También podemos leer en el Decreto XVI, q.1 : Todos los presbíteros y diáconos han de procurar no hacer nada sin autorización del obispo. De todo ello se deduce que son, respecto del obispo, como los magistrados o ministros respecto del rey. Por eso, así como en el orden del poder temporal es el rey el único que recibe la bendición solemne, mientras que los demás son constituidos por simple comisión de él, así también en la Iglesia el cargo episcopal se confía por medio de la consagración solemne, y el de arcediano y el de párroco por simple delegación. Sin embargo, son consagrados al recibir las órdenes, incluso antes de recibir la cura de almas.

3. No teniendo los arcedianos y los presbíteros como misión principal la cura de almas, sino la administración confiada a ellos por el obispo, tampoco les toca de un modo principal el oficio pastoral ni la obligación de dar su vida por las ovejas, sino en cuanto participan de la cura de almas. Por ello, más que hallarse en estado de perfección, desempeñan una misión relacionada con él.

Artículo 7

¿Es el estado religioso más perfecto que el episcopal?

Objeciones por las que parece que el estado religioso es más perfecto que el episcopal.

1. El Señor dice en Mt 19,21: Si quieres ser perfecto, vete, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, que es lo que hacen los religiosos. Pero los obispos no están obligados a esto, pues se dice en Decretal. XII q.1 : Los obispos dejen a sus herederos todo lo que sean cosas suyas o adquiridas o que les pertenezcan personalmente. Luego los religiosos se hallan en un estado más perfecto que los obispos.

2. la perfección principal consiste en el amor a Dios más que en el amor al prójimo. Pero el estado religioso se ordena directamente al amor de Dios, por lo cual reciben su denominación del culto y servicio a Dios, según dice Dionisio en VI De Eccles. Hier. . Por el contrario, parece que el estado episcopal se ordena al amor al prójimo, del que los obispos se encargan como superintendentes, como afirma San Agustín en XIX De Gv. Dei . Luego parece que el estado de los religiosos es más perfecto que el de los obispos.

3. el estado religioso se ordena a la vida contemplativa, la cual es mejor que la activa, puesto que San Gregorio, en su Pastoral , dice que Isaías escogió el oficio de la predicación queriendo ser útil al prójimo mediante la vida activa,

mientras que Jeremías, queriendo dedicarse más intensamente al amor del Creador mediante la contemplación, temía el oficio de predicador. Luego parece que el estado religioso es más perfecto que el episcopal.

Contra esto: está el hecho de que nadie puede pasar de un estado más perfecto a otro menos perfecto, porque sería mirar hacia atrás. Pero se puede pasar del estado religioso al episcopal, pues se dice en la Decretal XVIII q.1 que la sagrada ordenación convierte a un monje en obispo. Por tanto, el estado episcopal es más perfecto que el estado religioso.

Respondo: Como afirma San Agustín en Super Gen. ad litt. , el agente es siempre más importante que el paciente. Ahora bien: en el orden de la perfección, los obispos, según Dionisio , son más perfectos, mientras que los religiosos son perfectos, perteneciendo lo primero a la acción y lo segundo a la pasión. Es, pues, evidente que el estado de perfección se halla en los obispos con más propiedad que en los religiosos.

A las objeciones:

1. La renuncia a los propios bienes puede considerarse bajo un doble aspecto. En primer lugar, la renuncia actual. Así entendida, la perfección no consiste esencialmente en ella, sino que es un instrumento de la perfección, como dijimos antes (a.3). Por eso puede admitirse que haya un estado de perfección sin renunciar a lo que es propio. Lo mismo ha de decirse de otras observancias exteriores.

Puede considerarse la renuncia, en segundo lugar, como disposición del ánimo para hacerla; es decir, que el hombre esté dispuesto a abandonar y distribuir todo si fuere necesario, y esto pertenece directamente a la perfección. Por eso dice San Agustín en De Quaest. Evang. : El Señor enseña que los hijos de la sabiduría comprenden que la justicia no consiste en ayunar o comer, sino en sufrir la indigencia con ecuanimidad. Y por ello dice también el Apóstol (Flp 4,12): Sé lo que es vivir en la abundancia y pasar necesidad. Ahora bien: los obispos están obligados a despreciar todo lo que es de ellos, si es preciso, por el honor de Dios y la salvación de su rebaño, bien dándoselo a los pobres de su rebaño o bien tolerando golosamente el ser despojados de ello.

2. El que los obispos se dediquen a lo referente al amor al prójimo es fruto de la abundancia del amor divino. Por eso el Señor preguntó a Pedro primeramente si le quería, y después le encomendó el cuidado del rebaño. Y San Gregorio dice en su Pastoral : Si la carga pastoral es un testimonio de amor, aquel que, teniendo las cualidades necesarias, no apacienta el rebaño, demuestra que no ama al Pastor Supremo. Y es signo de mayor amor el que el hombre, por un amigo, sirva también a otro que el querer servir exclusivamente al amigo.

3. Como dice San Gregorio en su Pastoral , sea el prelado el primero en la acción y esté más que nadie absorbido por la contemplación, ya que les incumbe la contemplación no sólo por sí mismos, sino por la instrucción de los otros. Por eso dice San Gregorio, en Super Ez. , que de los hombres perfectos, cuando han vuelto de la contemplación, se afirma: el gusto de tu dulzura les viene a la boca.

Artículo 8

¿Tienen los párrocos y los arcedianos una perfección mayor que los religiosos?

Objeciones por las que parece que los párrocos y los arcedianos poseen una perfección mayor que los religiosos.

1. Dice San Juan Crisóstomo en su Diálogo : Aunque me presenten un

monje que, exagerando un poco, sea como Elías, sin embargo, no se puede comparar con aquel que está entregado al pueblo y dispuesto a soportar los pecados de muchos. Y poco después : Si se me diera a escoger entre agradar a Dios en el oficio sacerdotal o en la soledad del monasterio, elegiría lo primero. Y en la misma obra dice más: Si se comparan un sacerdocio bien administrado con los sudores de aquélla, es decir, de la vida monástica, se hallará entre ellos la misma distancia que separa a un rey de un simple súbdito. Luego parece que los sacerdotes con cura de almas son más perfectos que los religiosos.

2. dice San Agustín en la Carta ad Valerium : Considere tu religiosa prudencia que no hay nada en esta vida, sobre todo en estos tiempos, nada más difícil, laborioso y peligroso que el oficio de obispo, de presbítero o de diácono; pero no hay para Dios nada más feliz si lucha de la manera que quiere nuestro Jefe. Por tanto, los religiosos no son más perfectos que los presbíteros o los diáconos.

3. dice San Agustín en Ad Aurelium : Sería demasiado doloroso el exponer a los monjes a una soberbia tan perniciosa y creer a los clérigos dignos de tan grave afrenta como es el decir que «un mal monje puede ser un buen clérigo», porque, a veces, un buen monje no hace un buen clérigo. Y poco antes había dicho que no debe darse a los siervos de Dios, es decir, a los monjes, ocasión de creer que son elegidos para algo mejor, a saber, el estado clerical, si se hacen peores, es decir, si dejan el estado monacal. Luego parece que los que se hallan en el estado clerical son más perfectos que los religiosos.

4. Más todavía: no está permitido pasar de un estado superior a otro inferior. Ahora bien: se permite pasar del estado monástico al oficio de presbítero con cura de almas, como aparece en la Decretal XVI, I , en un decreto del papa Gelasio que dice: Si hubiere algún monje que, siendo venerable por el mérito de su vida, se le juzga digno del sacerdocio, y el abad bajo cuyas órdenes lucha por Cristo pide que se le haga sacerdote, debe ser seleccionado por el obispo y ordenado en el lugar que creyere conveniente. Y San Jerónimo escribe en Ad Rusticum Monachum : Vive en el monasterio de tal modo que merezcas ser un clérigo. Luego los presbíteros con cura de almas y los arcedianos son más perfectos que los religiosos.

5. los obispos se hallan en un estado más perfecto que los religiosos, como dijimos antes (a.7). Pero los presbíteros con cura de almas y los arcedianos, por el hecho de tener cura de almas, son más semejantes a los obispos que los religiosos. Por consiguiente, su perfección es mayor.

6. La virtud tiene por objeto el bien arduo, como se dice en II Ethic. . Ahora bien: es más difícil vivir en el cargo de presbítero con cura de almas o de arcediano que en el estado religioso. Por tanto, los presbíteros con cura de almas y los arcedianos poseen una virtud más excelente que los religiosos.

Contra esto: está lo que aparece en el Decreto XIX q.2, can.Duae : Si alguno en su iglesia gobierna al pueblo bajo la autoridad del obispo viviendo en el siglo y, bajo la inspiración del Espíritu Santo, quiere salvarse viviendo en un monasterio o entre canónigos regulares, está guiado por una ley privada y no hay por qué oponerle ninguna ley pública. Pero la ley del Espíritu Santo, que en el texto se llama ley privada, no guía sino hacia algo más perfecto. Luego parece que los religiosos son más perfectos que los arcedianos y los presbíteros con cura de almas.

Respondo: No hay comparación de superioridad entre dos cosas por aquello en que convienen, sino por aquello que las distingue. Ahora bien: en los

presbíteros con cura de almas y en los arcedianos hay que considerar tres cosas: el estado, el orden y el oficio. Por el estado son seculares; por el orden son sacerdotes o diáconos y, como oficio, tienen encomendada la cura de almas.

Por tanto, si ponemos por una parte a uno que sea religioso por su estado, diácono o sacerdote por su orden y con cura de almas por su oficio, como son la mayoría de los religiosos y canónigos regulares, será mejor en lo primero e igual en lo demás. Pero si el segundo se distingue del primero en el estado y el oficio y coincide en el orden, como es el caso de los religiosos sacerdotes y diáconos que no tienen encomendada la cura de almas, es evidente que el segundo será más excelente que el primero por su estado, inferior en su oficio e igual en su orden. Es conveniente, pues, considerar qué preeminencia es mejor: la del estado o la del oficio.

Acerca de esto parece que hay que tener en cuenta dos cosas: la bondad y la dificultad. Por tanto, si se compara la bondad, es superior el estado religioso al oficio de presbítero con cura de almas o arcediano, porque el religioso consagra toda su vida a alcanzar la perfección, mientras que el presbítero con cura de almas y el arcediano no dedican toda su vida a la cura de almas, como el obispo, ni tampoco les compete, como al obispo, el cuidado de las almas como principal responsable, sino que se les confían ciertos actos determinados, como dijimos arriba (a.6 ad 1.3). Por ello, la comparación entre el estado religioso y el oficio de éstos es como la de lo universal con lo particular y como la del holocausto con el sacrificio, como da a entender San Gregorio en Super Ez. . Por eso se dice en XIX q.1 : A los clérigos que quieren hacerse monjes, puesto que desean seguir una vida mejor, es preciso que el obispo les deje entrar libremente en los monasterios. Pero hay que tener en cuenta que esta comparación se refiere al género de vida considerado en sí mismo, ya que si se tiene en cuenta la caridad del que la practica, sucede, a veces, que una obra menos importante en sí misma es más meritoria porque se hace con más caridad.

Pero si se tiene en cuenta la dificultad de llevar una vida santa en el matrimonio y en la que lleva consigo el tener cura de almas, es más difícil llevar a cabo bien el cuidado de las almas, por los peligros exteriores, aunque en sí misma es más difícil la vida religiosa por el rigor de la observancia regular.

Ahora bien: si el religioso no tiene órdenes, como en el caso de los conversos, es evidente que entonces es superior en dignidad el orden, ya que el orden sagrado consagra para los más altos ministerios, en los cuales se sirve a Cristo en el sacramento del altar, para lo cual se requiere una santidad interior mayor que para el estado religioso. En efecto, como dice Dionisio en VI De Eccles. Hier. , el orden monástico debe ir después del orden sacerdotal, y elevarse a las cosas divinas imitándolo. Por consiguiente, en igualdad de condiciones, peca más gravemente el clérigo que ha recibido las órdenes sagradas, si realiza algo contrario a la santidad, que el religioso que no las ha recibido, aunque el religioso laico está obligado a las observancias regulares, las cuales no obligan a los que han recibido las órdenes sagradas.

A las objeciones:

1. A los textos de San Juan Crisóstomo podría responderse, brevemente, que no habla del sacerdote con cura de almas de orden inferior, sino del obispo, que se llama sumo sacerdote. Esto está de acuerdo con el propósito de aquella obra, en la que trata de consolarse a sí mismo y a San Basilio, que habían sido elegidos obispos.

Pero, dejando esto aparte, hay que decir que habla desde el punto de vista

de la dificultad, puesto que dice antes : Cuando el piloto esté en medio de las olas y sepa salvar su nave de la tempestad, justamente se merece el título de piloto perfecto. Y después pone lo que antes citamos (obj.1) sobre el monje, el cual no puede compararse con aquel que, entregado al pueblo, permanece inmóvil y firme; y añade la causa: porque se gobernó a sí mismo igual en la tempestad que en la calma. De esto sólo puede deducirse que es más peligroso el estado del que tiene cura de almas que el del monje, y es señal de mayor virtud el permanecer inocente en un peligro mayor. Pero también es signo de mayor virtud el evitar los peligros entrando en religión. Por ello no dice que preferiría estar en el oficio de sacerdote antes que en la soledad de los monjes, sino que preferiría agradaren esto más que en lo primero, porque es señal de mayor virtud.

2. También el texto de San Agustín habla claramente de la dificultad, que muestra la grandeza de la virtud en los que la soportan, como dijimos antes (ad 1).

3. En el texto aducido, San Agustín compara a los monjes y clérigos en cuanto a la diferencia de orden, no en cuanto a la distancia entre la religión y la vida secular.

4. Aquellos que son escogidos de la religión para ejercer cura de almas, habiendo sido antes promovidos a las órdenes sagradas, alcanzan algo que no tenían antes, a saber, el oficio de la cura de almas, sin dejar lo que tenían anteriormente, el estado religioso, pues se dice en las Decretales XVI causa q.1 : Si algún monje que, habiendo estado mucho tiempo en el monasterio, llega luego a las órdenes clericales, decretamos que no debe abandonar su primera vocación. Pero los párrocos y los arcedianos tienen que dejar, al entrar en religión, la cura de almas para alcanzar un estado más perfecto. De donde se deduce claramente la superioridad de la vida religiosa.

En cambio, si un religioso laico es elegido para la cléricatura y las órdenes sagradas, es claramente promovido a un estado mejor, como ya dijimos (obj.4; corp.). Esto se ve en el modo de hablar, cuando San Jerónimo escribe: Vive en el monasterio de tal modo que merezcas ser clérigo.

5. Los presbíteros que tienen cura de almas y los arcedianos se parecen a los obispos más que los religiosos en algún aspecto: en cuanto a la cura de almas, que tienen de un modo secundario. Pero en cuanto a la obligación perpetua, requerida para el estado de perfección, son los religiosos más semejantes a los obispos, como se deduce de lo ya expuesto (a.5.6).

6. La dificultad debida a la dureza de la obra añade algo a la perfección de la virtud. Pero la dificultad que se deriva de los impedimentos exteriores disminuye, a veces, la perfección de la virtud cuando, por ejemplo, no se ama la virtud tanto como para querer vencer los impedimentos, según la afirmación del Apóstol en 1 Cor 9,25: Todo el que lucha en la arena se abstiene de todo. A veces, en cambio, es signo de virtud perfecta cuando, por ejemplo, de repente o como consecuencia de una causa necesaria, surgen obstáculos contra la virtud que, sin embargo, no son suficientes para que la persona se aparte de la virtud. Ahora bien: en el estado religioso es mayor la dificultad por la dureza de las obras, pero para todos cuantos, de cualquier modo, viven en este mundo es mayor la dificultad por los obstáculos que se oponen a la virtud, dificultad que los religiosos han sabido evitar cuidadosamente.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 184

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 185

Cuestión 185. Lo referente al estado episcopal

Nos toca ahora estudiar las cosas referentes al estado episcopal.

Sobre ello se plantean ocho problemas:

1. ¿Es lícito desear el episcopado?
2. ¿Se puede rechazar el episcopado?
3. ¿Es preciso elegir, para obispo, al mejor?
4. ¿Puede un obispo entrar en religión?
5. ¿Le está permitido ausentarse de su diócesis?
6. ¿Puede tener propiedades?
7. ¿Peca mortalmente si no distribuye los bienes de la Iglesia a los pobres?
8. ¿Están obligados a las observancias regulares los religiosos que son elegidos obispos?

Artículo 1

¿Es lícito desear el episcopado?

Objeciones por las que parece que es lícito desear el episcopado.

1. El Apóstol dice en 1 Tim 3,1: Quien desea el episcopado, desea una obra buena. Ahora bien: es lícito y loable desear una obra buena. Luego también es loable desear el episcopado.

2. el estado episcopal es más perfecto que el estado religioso, como dijimos antes (q.184 a.7). Pero es laudable desear abrazar el estado religioso. Por tanto, también es loable desear ser promovido al episcopado.

3. leemos en Prov 11,26: Al que acapara el trigo le maldice el pueblo; sobre la cabeza del que lo vende caen bendiciones. Pero parece que el que es apto, por su vida y por su ciencia, para el episcopado, acapara el trigo espiritual negándose a aceptar el episcopado, mientras que, si lo recibe, se coloca en estado de distribuirlo. Por consiguiente, parece loable apetecer el episcopado y vituperable el rechazarlo.

4. los hechos de los santos que aparecen en la Escritura se nos proponen como ejemplos, según se dice en Rom 15,4: Todo cuanto se ha escrito, para nuestra edificación se ha escrito. Pero se dice en Is 6,8 que este profeta se ofreció para el oficio de la predicación, que pertenece principalmente a los obispos. Por tanto, parece que es una cosa loable el desear el episcopado.

Contra esto: está lo que dice San Agustín en XIX De Civ. Dei : Apetecer un puesto de preeminencia, sin el cual no puede gobernarse al pueblo, aunque se administre como debe ser, no es decoroso.

Respondo: Tres cosas podemos considerar en el episcopado. Una, principal y final, es el ministerio episcopal, que se ordena a la utilidad del prójimo, según el mandato de Jn 21,17: Apacienta mis ovejas. Otra es la excelencia de grado, en cuanto que el obispo es colocado en un puesto superior a los demás, conforme a lo dicho en Mt 24,45: Servidor fiel y prudente a quien el Señor puso al frente de su familia. La tercera, consecuencia de esas dos, es la reverencia, el honor y la abundancia de bienes temporales, conforme a lo que se lee en 1 Tim 5,17: Los presbíteros que gobiernan bien tengan un doble honor.

Pues bien: primero, apetecer el episcopado por los bienes que lleva consigo es, evidentemente, ilícito y efecto de codicia y ambición. De ahí que el Señor diga contra los fariseos en Mt 23,6-7: Les gustan los primeros puestos en los banquetes y los primeros asientos en las sinagogas, ser saludados en las plazas y ser llamados maestros por los hombres.

En cuanto a lo segundo, apetecer la excelencia de grado y desear el

episcopado a causa de ella, es un acto de presunción. Por eso el Señor, en Mt 20,25, riñe a sus discípulos porque quieren el primer puesto: Sabéis que los príncipes de los pueblos los dominan. Este pasaje lo comenta San Juan Crisóstomo diciendo que el Señor, con esto, da a entender que es propio de los gentiles desear los primeros puestos, y así, por comparación con los gentiles, transforma su espíritu.

En cambio, apetecer ser útil al prójimo es, de suyo, loable y virtuoso. Pero dado que, en cuanto ministerio episcopal, lleva consigo excelencia de grado, parece presuntuoso que, para servir a los súbditos, se apetezcan preeminencias, a no ser por auténtica caridad. Como dice San Gregorio en Pastoral , era loable desear el episcopado cuando éste llevaba consigo, con toda seguridad, el sufrir tormentos más graves, por lo cual no era fácil encontrar quien quisiera esta carga, sobre todo cuando alguien, por celo de caridad, es movido a ello por celestial impulso; como dice San Gregorio en su Pastoral : Isaías fue digno de encomio en desear el oficio de la predicación para ayudar al prójimo. Es lícito, sin embargo, que, sin presunción alguna, se apetezca realizar esas obras cuando uno ya está en el cargo, o también ser digno de desempeñarlo, pues con ello se apetece la obra buena y no el honor de la dignidad. Por eso dice San Juan Crisóstomo, en Super Mt. : Es bueno desear una obra buena, pero es vanidad desear la primacía de honor, pues el primado busca a quien lo rehuye y huye de quien lo busca.

A las objeciones:

1. Como dice San Gregorio en su Pastoral , el Apóstol lo dijo en un tiempo en que el que mandaba sobre el pueblo era el primero en ser llevado al tormento del martirio, por lo cual en el episcopado no había nada apetecible fuera de la obra buena. Por eso San Agustín, en XIX De Civ. Dei , dice que el Apóstol, al decir: «Quien desea el episcopado, desea una obra buena», quiso exponer qué era el episcopado, que es nombre de una obra, no de un honor, puesto que «scopos» significa intendencia. Luego «episcoperein» significa administrar la intendencia, para que se entienda que no es obispo el que se complace en presidir y no en ser útil. En efecto, en la acción, como dice poco antes, no ha de amarse el honor o poder en esta vida, ya que todo es vanidad bajo el sol, sino la obra misma que se realiza por medio del honor o del poder. Y, sin embargo, como dice San Gregorio en su Pastoral , alabando el deseo, a saber, de la obra buena, inmediatamente lo hace objeto de temor al decir: «Pero conviene que el obispo sea irrepreensible», como si dijera: «Alabo lo que deseáis, pero aprended qué deseáis».

2. No es lo mismo desear el estado religioso que el episcopal por dos razones. En primer lugar, porque para el estado episcopal se exige perfección de vida, como se deduce del hecho de que el Señor preguntó a Pedro si lo amaba más que los otros antes de encomendarle el cargo pastoral. Para el estado religioso, en cambio, no se requiere tal perfección, pues él es un camino de perfección. De ahí que el Señor, en Mt 19,21, no dijera: Si eres perfecto ve y vende lo que tienes, sino: Si quieres ser perfecto. La razón de esta diferencia estriba en que, según Dionisio , la perfección pertenece al obispo en sentido activo y como encargado de perfeccionar, y al monje de modo pasivo, como a perfeccionado. Ahora bien: para que alguien pueda perfeccionar a otros se requiere que sea él perfecto, lo cual no se exige en aquel que debe ser llevado a la perfección, Y es presuntuoso el creerse perfecto, pero no el que uno tienda a la perfección.

En segundo lugar, porque quien abraza el estado religioso se somete a otros para recibir bienes espirituales, lo cual va bien a todos. De ahí que San

Agustín diga, en XIX De Civ. Dei : A nadie se le prohíbe dedicarse al conocimiento de la verdad, acción propia del loable ocio. En cambio, quien pasa al estado episcopal es elevado para que provea a las necesidades de los demás, y nadie debe desear tal elevación, puesto que en Heb 5,4 se dice: Nadie puede apropiarse la dignidad, sino el que es llamado por Dios. Y San Juan Crisóstomo escribe en Super Mt. : No es justo ni útil apetecer el primado en la Iglesia. ¿Quién, sabio, desea en forma desmedida someterse a tal servidumbre y a peligro tan enorme como el de tener que dar cuenta de toda la iglesia sino tal vez el que no teme el juicio de Dios, dispuesto a abusar del primado eclesiástico en forma secular, es decir, a convertirlo en primado secular?

3. El reparto del trigo espiritual no ha de hacerse según el capricho de cada uno, sino principalmente según la voluntad y disposición de Dios, y, en segundo lugar, según los dictámenes de los prelados eclesiásticos, de cuyas personas se dice en 1 Cor 4,1: Que los hombres nos vean como ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios. Por ello no ha de entenderse que oculta el trigo espiritual alguien que ni tiene ese ministerio por oficio ni le ha sido impuesto por el superior, y por eso no ejerce la corrección o el gobierno de los demás, sino sólo aquel que, debiendo hacerlo por oficio, no lo administra o se resiste pertinazmente a asumirlo. De ahí que diga San Agustín en XIX De Civ. Dei : La caridad de la verdad busca el ocio santo; la necesidad de la caridad asume el justo trabajo. Si, pues, nadie le impone a uno esta carga, dedíquese a la investigación y contemplación de la verdad. Mas, si se le impone, asúmala por exigencias de la caridad.

4. Como afirma San Gregorio en su Pastoral , Isaías, antes de querer ser enviado, se vio purificado por el fuego del altar. Nadie, por tanto, se atreva a aceptar ministerios sagrados sin purificarse antes. Y dado que es muy difícil que uno pueda saber si está purificado, es más prudente declinar el oficio de la predicación.

Artículo 2

¿Es lícito rechazar de plano el episcopado ofrecido?

Objeciones por las que parece que es lícito rechazar de plano el episcopado ofrecido.

1. Según dice San Gregorio en su Pastoral , Isaías quiso el oficio de la predicación porque deseaba ayudar al prójimo mediante la vida activa. En cambio, Jeremías lo rechazó porque deseaba unirse estrechamente al amor del Creador. Ahora bien: nadie peca por no querer dejar un bien mayor para seguir otro menor. Dado, pues, que el amor de Dios es superior al del prójimo, y la vida contemplativa a la activa, como ya dijimos (q.26 a.2; q.182 a.1), parece que no peca en absoluto quien rechaza el episcopado.

2. como dice San Gregorio , es muy difícil a uno saber si está purificado, y el que no lo esté no debe acercarse a ministerios sagrados. Luego si alguien no se siente purificado, no debe aceptar el episcopado en modo alguno, aunque se lo impongan.

3. San Jerónimo dice de San Marcos, en el prólogo de Super Mc., que se arrancó el dedo pulgar, después de abrazar la fe, para no poder desempeñar la función de sacerdote. De igual modo, algunos hacen voto de no aceptar jamás el episcopado. Ahora bien: el poner un impedimento a algo equivale a rechazarlo de plano. Luego parece que se puede rehusar el episcopado sin pecar en absoluto.

Contra esto: está lo que escribe San Agustín en Ad Eudoxium : si la

madre Iglesia exige alguna vez vuestra colaboración, no recibáis ese ruego con orgullo ni lo rechazéis por pereza. Y añade a continuación : No antepongáis vuestro descanso a las necesidades de la Iglesia. Si nadie de entre los buenos hubiera querido asistirle en su parto, no habríais nacido vosotros.

Respondo: En la aceptación del episcopado hay que tener en cuenta dos elementos: qué es lo que conviene al hombre aceptar por propia voluntad y qué conviene que haga por voluntad de otro. En cuanto a la propia voluntad, conviene que el hombre se dedique principalmente a la propia salvación; pero el dedicarse a la salvación de los demás depende de la disposición de otros que tienen autoridad, como dijimos antes (a.1 ad 3). Por consiguiente, de igual modo que es prueba de voluntad desordenada el que alguien procure por sí mismo ser elegido para gobernar a los demás, también lo es el rechazar absolutamente ese oficio de gobernar, contra la voluntad del superior, por dos motivos. En primer lugar, porque va contra el amor del prójimo, en bien del cual debe uno arriesgarse, según circunstancias de tiempo y lugar. Por eso dice San Agustín, en XIX De Civ. Dei , que la necesidad de la candelad acepta el justo trabajo. En segundo lugar, porque va contra la humildad, por cuya virtud uno se somete a los mandatos del superior. A este respecto dice San Gregorio, en su Pastoral , que ante los ojos de Dios hay verdadera humildad cuando uno no se obstina en rechazar lo que se le impone para provecho de otros.

A las objeciones:

1. Aunque, absolutamente hablando, la vida contemplativa es mejor que la activa y el amor a Dios es mejor que el amor al prójimo, por otra parte el bien común ha de prevalecer sobre el particular. De ahí las palabras de San Agustín arriba citadas : Ni antepongáis vuestro descanso a las necesidades de la Iglesia, ante todo porque es propio del amor a Dios el dedicarse al cuidado pastoral de las ovejas de Cristo. Por eso, a propósito de las palabras de Jn 21,17: apacienta mis ovejas, comenta San Agustín : Sea un servicio de amor apacientar el rebaño del Señor, como fue signo de temor el negar al Pastor. Además, los prelados no pasan a la vida activa de tal modo que tengan que abandonar la contemplativa. De ahí las palabras de San Agustín en XIX De Civ. Dei : Si se nos impone la carga del oficio pastoral, no por eso debemos abandonar el gusto por la verdad.

2. Nadie está obligado a obedecer al superior en algo ilícito, como puede verse en lo dicho antes (q.104 a.5) al hablar de la obediencia. Puede suceder, por consiguiente, que aquel al que se quiere imponer el episcopado descubra en sí mismo algo por lo que no le sea lícito aceptarlo. Pero este impedimento podrá, a veces, ser superado por el mismo a quien se confía el oficio pastoral; por ejemplo, si tiene intención de pecar, puede abandonarla; y por eso no le exige de obedecer al superior que le manda.

Otras veces, sin embargo, el impedimento que le impide aceptar el oficio pastoral no puede ser superado por él mismo, sino por el superior que se lo impone; por ejemplo, si es irregular o está excomulgado. En este caso debe exponer ese obstáculo al superior que le manda, y si éste quiere dispensar ese impedimento, debe obedecer humildemente. Por eso, cuando en Ex 4,10 Moisés dijo: Escucha, Señor, yo no soy de palabra fácil, y esto no es de ayer ni de anteayer, el Señor respondió: Yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que has de decir.

Finalmente, a veces el impedimento no puede ser superado ni por el que impone el cargo ni por la persona a la que se le impone, como puede suceder con una irregularidad de la que el arzobispo no puede dispensar. En ese caso el

súbdito no está obligado a obedecerle aceptando el episcopado ni las sagradas órdenes, si su situación es irregular.

3. Aceptar el episcopado no es necesario para salvarse, pero puede hacerse necesario en virtud del mandato del superior. Y en cosas que sólo en este sentido son necesarias para la salvación puede uno lícitamente exponer el impedimento antes de que exista el mandato. Si así no fuere, no sería lícito, por ejemplo, casarse por segunda vez, no sea que por ello se impida la recepción del episcopado o de las órdenes sagradas. Esto, en cambio, no sería lícito en materia esencialmente necesaria para la salvación. Por eso San Marcos no obró contra ningún precepto cortándose el dedo, si bien puede suponerse que lo hizo guiado por el Espíritu Santo, ya que, de lo contrario, no está permitido a nadie atentar contra sí mismo.

En cuanto al caso en que uno hace voto de no aceptar el episcopado, si mediante él quiere obligarse a no aceptarlo ni siquiera por obedecer a un superior, el voto es ilícito. En cambio, si quiere obligarse a no desear el episcopado y a no aceptarlo a no ser por necesidad, el voto es lícito, porque promete que hará lo que es conveniente al hombre.

Artículo 3

¿Es conveniente que el que sea elegido obispo sea mejor que los demás?

Objeciones por las que parece convenir que quien es escogido para el episcopado sea mejor que los demás.

1. El Señor se cercioró de que Pedro lo amaba más que los demás cuando iba a confiarle el oficio pastoral. Ahora bien: uno es tanto mejor cuanto más ama a Dios. Luego parece que no debe ser promovido al episcopado más que el que sea mejor que los demás.

2. dice el papa Símaco : Quien está en una dignidad ha de ser considerado como el más vil, si no sobresale en ciencia o en santidad. Pero sobresalir en ciencia o en santidad equivale a ser mejor. Luego sólo debe ser promovido al episcopado quien sea mejor que los demás.

3. en cualquier género de cosas, lo más excelente dirige a lo que es menos excelente. Así, las cosas corporales son gobernadas por las espirituales y los cuerpos inferiores por los superiores, como dice San Agustín en III De Trin. . Pero el obispo es elegido para gobernar a los demás. Luego ha de ser mejor que los demás.

Contra esto: está lo que dicen las Decretales : que basta escoger a una persona buena sin necesidad de que sea la mejor.

Respondo: En la elección de una persona para el episcopado hay que tener en cuenta dos cosas: una por parte del que es elegido y otra por parte del que lo elige. Por parte de aquel que lo elige, sea por elección o por provisión, se requiere que dispense fielmente los divinos ministerios, es decir, que los administre para utilidad de la Iglesia, de acuerdo con lo que escribe San Pablo en 1 Cor 14,12: Buscad la abundancia de los bienes espirituales para la edificación de la Iglesia. Y los divinos ministerios no se encomiendan a los hombres para que reciban una recompensa, la cual han de recibir en la otra vida. Por eso el que debe elegir o nombrar a un obispo no está obligado a escoger al que es mejor, absolutamente hablando, por el grado de caridad, sino al que mejor convenga para el gobierno de la Iglesia, es decir, a quien sea capaz de instruir, defender y gobernar pacíficamente. Por eso San Jerónimo habla contra algunos , diciendo que algunos no procuran erigir en columnas de la Iglesia a los que saben que son

más útiles para ella, sino a los que más les gustan o a quienes están obligados con sus regalos, o han sido recomendados o, callando otras cosas peores, han conseguido, mediante presentes, ser promovidos a la cléricatura. Esto es una acepción de personas y, en estos casos, es pecado grave. Por eso, a propósito de Sant 2,11: dice la Glosa de San Agustín : Hermanos míos, no caigáis en la acepción de personas. Si aplicamos a las dignidades estas diferencias de estar sentado o de pie, no ha de creerse que es un pecado leve fijarse en la acepción de personas para administración de lo que se refiere a la gracia de Dios, pues ¿quién podrá tolerar que sea elegido un rico para ocupar un puesto de honor en la Iglesia despreciando a un pobre más instruido y más santo?

Por parte del que es elegido, no se exige que se crea mejor que los demás, porque esto sería soberbio y presuntuoso, sino que basta con que no se encuentre en su vida nada que haga ilícita la aceptación del oficio episcopal. Así, cuando preguntaron a San Pedro si amaba al Señor más que los otros, no se antepuso a ellos, sino que simplemente confirmó que amaba a Cristo.

A las objeciones:

1. El Señor conocía la aptitud de San Pedro para el gobierno de la Iglesia, porque El se la había concedido. La pregunta sobre la intensidad del amor tenía por fin demostrar que lo principal para regir la Iglesia, supuesta esta aptitud, es la excelencia del amor a Dios.

2. Esa autoridad ha de entenderse como deber de aquel que se halla constituido en dignidad, pues debe tratar de mostrarse tal que supere a los demás en ciencia y en santidad. Por eso dice San Gregorio en su Pastoral : La conducta del obispo debe destacar sobre la del pueblo tanto como la vida del pastor sobre la del rebaño. Por consiguiente, no ha de tenerse en cuenta si antes de ser elegido uno no fue el más excelente para que ahora, por eso, se le estime despreciable.

3. Como se dice en 1 Cor 12,4ss, hay diversas clases de obras espirituales, de ministerios y de operaciones. Por eso no hay inconveniente en que sea más indicado para gobernar alguien que, sin embargo, no destaque por la gracia de la santidad. Esto no se da en el gobierno de la naturaleza, en la que los seres más perfectos son, por lo mismo, más aptos para dirigir a los inferiores.

Artículo 4

¿Puede el obispo, lícitamente, abandonar su cargo para entrar en religión?

Objeciones por las que parece que el obispo no puede, lícitamente, dejar la cura pastoral para entrar en religión.

1. A nadie le está permitido pasar de un estado más perfecto a otro menos perfecto, porque esto equivale a mirar atrás, lo cual es reprochable según dice el Señor en Lc 9,62: Nadie que pone su mano en el arado y vuelve su vista atrás es apto para el reino de Dios. Pero el estado episcopal es más perfecto que el estado religioso, como dijimos antes (q.184 a.7). Por tanto, de igual manera que no se permite volver de la vida religiosa al siglo, tampoco se puede pasar del estado episcopal al estado religioso.

2. el orden de la gracia es más excelente que el de la naturaleza. Pero, en el orden natural, el mismo cuerpo no se mueve en direcciones diversas. Por ejemplo, si la piedra cae naturalmente hacia abajo, no puede naturalmente volver a subir. Ahora bien: en el orden de la gracia se permite pasar del estado religioso al episcopal. Por consiguiente, no se permite lo contrario, es decir, pasar del estado episcopal al religioso.

3. en las obras de la gracia no debe haber nada ocioso. Pero el que es

consagrado obispo una vez, conserva para siempre el poder espiritual de conferir órdenes y de ejecutar actos propios del cargo episcopal, y este poder parece que permanece ocioso en aquel que abandona dicho cargo. Por consiguiente, parece que el obispo no puede abandonar el cargo episcopal para entrar en religión.

Contra esto: nadie está obligado a lo que es esencialmente ilícito. Pero los que piden su cese en el cargo episcopal son obligados a abandonarlo, como consta en Extra, De Renunt., c. Quidam, . Luego parece que no es ilícito abandonar el cargo episcopal.

Respondo: La perfección del estado episcopal consiste en que uno, por amor divino, se obliga a dedicarse a la salvación del prójimo. Por tanto está obligado a conservar el cargo pastoral mientras pueda contribuir al bien espiritual de los súbditos a él encomendados, y no puede descuidarlo ni abandonarlo para dedicarse al reposo de la contemplación divina, dado que el Apóstol sufrió con paciencia, por la necesidad de aquellos que le habían sido encomendados, la dilación de la contemplación del cielo, según dice en Flp 1,22ss: No sé qué elegir, pues me siento apretado por ambas partes, ya que de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor; pero quisiera permanecer en la carne por vosotros, y estoy firmemente persuadido de que quedaré. Ni tampoco excusa el evitar el peligro o la ganancia, ya que el buen pastor da su vida por las ovejas.

Sin embargo, puede suceder que el obispo vea impedida, de muchas maneras, su misión de procurar la salvación de los súbditos. A veces sucederá por un defecto personal, sea de conciencia, si él es un homicida o un simoníaco; o de defecto de su cuerpo, si está viejo y enfermo; o de falta de ciencia suficiente para gobernar; o incluso de irregularidad, si es bigamo. Otras veces puede suceder por falta de los súbditos, a los cuales no puede ayudar. Por eso dice San Gregorio en II Dialog. : Hay que soportar pacientemente a los malos cuando hay buenos a los que se puede ayudar. Cuando esta ayuda no es posible, el trabajo con los malos es, a veces, inútil. Por eso los perfectos, cuando creen que su trabajo es inútil, con frecuencia se van a trabajar con fruto a otro lugar. En otras ocasiones el defecto está en los demás, como sucede cuando del cargo pastoral de uno se sigue un grave escándalo. En efecto, como dice el Apóstol en 1 Cor 8,13, si el alimento escandaliza a mi hermano, no comeré carne jamás. A no ser que el escándalo provenga de la malicia de algunos, que quieren pisotear la fe o la justicia de la Iglesia, puesto que en ese caso no debe abandonarse el cargo episcopal, según lo que se dice en Mt 15,14: Dejadlos, a saber, a los que se escandalizan de la verdad de la doctrina de Cristo, son ciegos y guías de ciegos.

Es necesario, sin embargo, que, así como uno asume la autoridad por delegación del prelado superior, también la abandone, una vez recibida, por autoridad del mismo, por las causas ya señaladas. Por eso en Extra, Renunt. , dice Inocencio III: Si tienes alas y quieres volar a la soledad, las tienes atadas de tal modo con preceptos que no puedes volar sin nuestra autorización, pues sólo el Papa puede dispensar de un voto perpetuo con el que uno se obliga al cuidado de los súbditos al aceptar el episcopado.

A las objeciones:

1. La perfección, tanto de los religiosos como de los obispos, se toma de distintos elementos. A la perfección del estado religioso pertenece el interés de cada uno por su propia salvación, mientras que es propio de la perfección del obispo el dedicarse a la salvación del prójimo. Por tanto, mientras uno puede ser útil a la salvación del prójimo, volvería atrás si quisiera entrar en religión para dedicarse exclusivamente a su propia salvación, dado que se había comprometido

a buscar no sólo su salvación sino la de los demás. Por eso dice Inocencio III en la Decretal ya citada : se permite más fácilmente que un monje ascienda al episcopado que el que un obispo descienda al monacato. Pero, si no puede mirar por la salvación de los demás, es conveniente que mire por la suya propia.

2. Ningún obstáculo debe hacer que el hombre deje de preocuparse de su salvación, lo cual es propio del estado religioso. Sin embargo, puede existir algún obstáculo que impida el procurar la salvación de los demás. Por eso el monje puede ser elegido para el estado episcopal, en el cual puede también cuidar de su propia salvación; y puede también el obispo, si hay algún obstáculo para procurar la salvación de los demás, pasar al estado religioso. Una vez que cesa el impedimento, puede volver al episcopado; por ejemplo, si se corrigió a los súbditos, o desapareció el escándalo, o se rehízo su salud al curarse su enfermedad, o se destruyó la ignorancia al adquirir la necesaria instrucción. También, incluso, si, habiendo sido promovido al episcopado mediante simonía, sin saberlo él, abandona el episcopado para reintegrarse a la vida religiosa, puede ser promovido de nuevo al episcopado. Pero si uno es desposeído de su dignidad episcopal por su culpa, y se le impone la vuelta al monasterio para cumplir allí una penitencia, no puede volver a ser nombrado obispo. Por eso se dice en VII q.1 : Manda el santo Sínodo que todo aquel que haya descendido de la dignidad pontifical a la vida monástica no vuelva nunca al pontificado.

3. Incluso en el orden natural, la potencia queda privada de su acto cuando le sobreviene algún impedimento. Así, la visión cesa cuando el ojo está enfermo. Del mismo modo, puede admitirse que la potestad episcopal quede sin ejercerse a causa de algún impedimento externo.

Artículo 5

¿Puede el obispo abandonar, a causa de una persecución, a la grey que se le ha encomendado ?

Objeciones por las que parece que el obispo no puede abandonar corporalmente, por causa de una persecución, a la grey encomendada a él:

1. Dice el Señor en Jn 10,12: Es mercenario, y no verdadero pastor, aquel que abandona las ovejas y huye. Y San Gregorio dice, en la Homilía , que viene el lobo sobre las ovejas cuando cualquier injusto o ladrón tiraniza a los fieles y humildes. Por tanto, si el obispo abandona a su grey a causa de la persecución de algún tirano, parece que entonces es mercenario y no pastor.

2. Aún más: se dice en Prov 6,1: Hijo mío, si saliste fiador por tu prójimo, has estrechado la mano del extraño. Y a continuación (v.3) añade: Ve sin tardanza y asegúrate de tu amigo. San Gregorio comenta al exponer esto en su Pastoral : Salir fiador por el amigo significa venir en ayuda de un alma que está en peligro. A quien es propuesto a los demás como ejemplo de vida se le aconseja que no sólo vele él mismo, sino que estimule al amigo. Pero no puede hacerlo si abandona corporalmente a su grey. Luego parece que el obispo no debe abandonar físicamente a su grey a causa de una persecución.

3. pertenece a la perfección del estado episcopal el procurar el bien del prójimo. Ahora bien: quien profesó el estado de perfección no debe, en absoluto, abandonar las cosas relativas a ella. Luego parece que el obispo no puede sustraerse físicamente del cumplimiento de su oficio, a no ser para dedicarse a la perfección en un monasterio.

Contra esto: está el mandato del Señor a los apóstoles, cuyos sucesores son los obispos: Si os persiguen en una ciudad, huid a otra.

Respondo: En toda obligación ha de tenerse en cuenta, sobre todo, el fin de la misma. Ahora bien: los obispos se comprometen a cumplir su misión pastoral por la salvación de sus súbditos. Por tanto, allí donde la salvación de los súbditos exija la presencia personal del pastor, no debe éste abandonar personalmente a su grey, ni por ventajas personales ni siquiera a causa de un peligro personal inminente, ya que el buen pastor debe dar su vida por sus ovejas. Pero si durante la ausencia pudiera otro encargarse de la salud espiritual de los súbditos, entonces el pastor podría abandonar físicamente a su grey, bien sea por alguna ventaja para la Iglesia o bien por algún peligro personal para él. Por eso dice San Agustín en su Epistola ad Honoratum : Huyan los servidores de Cristo de una ciudad a otra cuando alguno de ellos es especialmente buscado por los perseguidores, de tal modo que la Iglesia no quede privada de otros que no sean buscados de ese modo. Pero, cuando el peligro sea igual para todos, aquellos que necesitan de otros no sean abandonados por ellos, puesto que, si es peligroso abandonar la nave en calma, mucho más lo será abandonarla en medio de las olas, como dice el papa Nicolás y hallamos en VII q.1 .

A las objeciones:

1. Huye como un mercenario aquel que antepone el bien temporal, o incluso la salvación corporal, a la salud espiritual del prójimo. Por eso dice San Gregorio en la Homilía : No puede permanecer en medio del peligro de las ovejas quien, estando al frente de ellas, no las ama, sino que busca el lucro terreno y, por tanto, tiembla ante la idea de enfrentarse al peligro por miedo a perder lo que ama. Pero el que se retira para evitar el peligro, sin producir daño a su grey, no huye como un mercenario.

2. Quien sale fiador por otro, si no puede cumplirlo personalmente, basta con que lo cumpla por medio de otro. Por ello, si el prelado se encuentra con obstáculos que le impiden atender personalmente a sus súbditos, cumple su voto si lo hace mediante otro.

3. Quien es escogido para el episcopado abraza el estado de perfección bajo una forma determinada, y si no puede realizarla, no está obligado a abrazar el estado religioso. Pero debe seguir dispuesto a trabajar por la salud espiritual del prójimo cuando se le presente la ocasión y se lo imponga la necesidad.

Artículo 6

¿Puede el obispo tener algo propio?

Objeciones por las que parece que no está permitido al obispo poseer nada propio.

1. Dice el Señor en Mt 19,21: Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y luego ven y sigúeme, con lo cual parece que se exige la pobreza voluntaria para la perfección. Ahora bien: los obispos son constituidos en estado de perfección. Luego parece que no les está permitido tener nada propio.

2. los obispos ocupan en la Iglesia el lugar de los Apóstoles, como dice la Glosa a Lc 10,1. Pero el Señor mandó a los Apóstoles que no poseyeran nada, según se dice en Mt 10,9: No llevéis oro, ni plata, ni dinero en vuestras alforjas. De ahí que Pedro diga, en nombre propio y de los demás: He aquí que hemos dejado todo y te hemos seguido (Mt 19,27). Luego parece que los obispos están obligados a guardar este mandato y a no poseer nada propio.

3. San Jerónimo dice en Ad Nepotianum : La palabra griega «cleros» significa herencia; de ahí que se digan clérigos, porque son la herencia del Señor

o porque el Señor es su herencia, es decir, su parte. Ahora bien: quien posee al Señor como herencia no puede poseer nada fuera de Dios. Pero si tiene oro, plata, posesiones o vestidos variados, el Señor no se digna ser su herencia junto con estas herencias. Parece, pues, que no sólo los obispos, sino también los clérigos, han de carecer de cosas propias.

Contra esto: está el hecho de que, en XII q.1 , se lee: El obispo deje a sus herederos sus cosas propias, o adquiridas, y cuanto tenga suyo.

Respondo: Nadie está obligado a lo que es de supererogación, a no ser que se obligue a ello por un voto. De ahí que diga San Agustín en su Epistola ad Paulinum et Armentarium : Puesto que has hecho ya el voto, ya te has obligado y no puedes hacer otra cosa. Antes de pronunciar el voto tenías la libertad de ser inferior. Ahora bien: es evidente que es algo de supererogación el vivir sin nada propio, puesto que no es objeto de precepto, sino de consejo. Por eso cuando, en Mt 19,17, el Señor dijo al joven: Si quieres salvarte, guarda los mandamientos, añade luego (v.21): Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres. Pero los obispos, al ser ordenados, no se comprometen a vivir sin nada propio, ni tampoco se requiere necesariamente para el oficio pastoral, al que quedan obligados, vivir sin nada propio. Por consiguiente, los obispos no están obligados a vivir sin poseer nada propio.

A las objeciones:

1. Como ya observamos antes (q.184 a.3 ad 1), la perfección cristiana no consiste esencialmente en la pobreza voluntaria, sino que esta pobreza es sólo un medio para dicha perfección. De ahí que no se siga que, donde hay mayor pobreza, haya mayor perfección, e incluso pueden coexistir una gran opulencia y la suma perfección. Así, Abrahán, al que se dijo en Gén 17,1: Anda en mi presencia y sé perfecto, sabemos que fue rico.

2. Esas palabras del Señor pueden tomarse bajo un triple aspecto. En primer lugar, místicamente: que no poseamos oro ni plata quiere decir que los predicadores no se basen principalmente en la sabiduría y elocuencia humanas, según San Jerónimo.

En segundo lugar, como expone San Agustín en De Consensu Evangelist. , puede interpretarse en el sentido de que el Señor, al hablar, no mandó, sino que permitió esto: les permitió ir a predicar sin oro, plata ni otros medios, pensando recibir lo necesario para sus gastos de aquellos a los que predicaban. Por ello añade el Señor (v.10): Pues el obrero merece su salario. Si, pues, alguno quisiere hacer uso de su propio dinero en la predicación del Evangelio, eso sería cosa de supererogación, y de hecho así lo hizo San Pablo, según nos cuenta en 1 Cor 9,12-15. En tercer lugar puede interpretarse, como hace San Juan Crisóstomo , en el sentido de que el Señor mandó eso a los discípulos en aquella misión en que los mandaba a predicar a los judíos, para que, de ese modo, fueran acostumbándose a confiar en el poder de Jesús, que los proveía sin dinero. Pero de ello no se seguía que ellos, o sus sucesores, quedaran obligados a predicar el Evangelio sin tener medios propios, puesto que leemos de San Pablo, en 2 Cor 11,8, que recibía ayuda de otras iglesias para predicar a los corintios, lo cual demuestra que poseía algo que otros le enviaban. Por otra parte, parece que sería absurdo decir que tantos obispos santos, como San Atanasio, San Ambrosio o San Agustín, hayan quebrantado ese precepto si creían que estaban obligados a él.

3. La parte es siempre menor que el todo. Por tanto, tiene otras partes, además de las de Dios, aquel cuyo interés acerca de las cosas divinas disminuye a la vez que se dedica a las mundanas. Ahora bien: ni los obispos ni los clérigos

deben tener nada propio, de modo que, al preocuparse de su cuidado, falten en lo que pertenece al culto divino.

Artículo 7

¿Pecan mortalmente los obispos si no dan a los pobres los bienes eclesiásticos que administran?

Objeciones por las que parece que los obispos pecan mortalmente si no dan a los pobres los bienes que administran.

1. San Ambrosio , al comentar el pasaje de Lc 12,16: Un hombre rico cuyas tierras le dieron gran cosecha, dice:Nadie llame propio a lo que es común, porque todo cuanto sobre de los gastos se ha obtenido con violencia. Y añade más tarde : Y no es un crimen menor el quitar al que tiene que negarlo a los necesitados cuando se posee en abundancia. Ahora bien: quitar violentamente lo ajeno es pecado mortal. Luego los obispos pecan mortalmente si no dan a los pobres lo que les sobra.

2. sobre las palabras de Is 3,14: Los despojos de los pobres llenan vuestras casas, la Glosa de San Jerónimo comenta que los bienes eclesiásticos son de los pobres. Pero quienquiera que se guarda para sí o da a otros lo que no le pertenece, peca gravemente y está obligado a restituir. Por consiguiente, si los obispos retienen los bienes eclesiásticos que les sobran, o los dan a sus parientes o amigos, parece que están obligados a restituir.

3. es mucho más lícito coger de las cosas de la Iglesia lo que se necesita que almacenar lo que sobra. Pero San Jerónimo dice en su Carta ad Damasum Papam : Conviene que la Iglesia mantenga a los clérigos que no reciben ninguna ayuda de sus padres o familiares, pero los que pueden sustentarse con los bienes y recursos de sus padres y familiares, si cogen lo que pertenece a los pobres, cometen sacrilegio. Por eso dice el Apóstol en 1 Tim 5,16: Si algún fiel tiene viudas en su casa, asístalas sin que resulte gravada la Iglesia, para que llegue para las que son de verdad viudas. Luego, con mayor razón, pecan mortalmente los obispos que no dan a los pobres lo que les sobra de los bienes eclesiásticos.

Contra esto: está el hecho de que la mayoría de los obispos no dan a los pobres lo que sobra, sino que aumentan las rentas eclesiásticas, lo cual es una buena costumbre.

Respondo: Hay que distinguir entre los bienes propios que pueden poseer los obispos y los bienes eclesiásticos. Sobre sus propios bienes tienen un derecho completo; por tanto, por la naturaleza misma de las cosas no están obligados a darlos a otros, sino que pueden guardarlos para sí o darlos libremente. Pero pueden excederse en el uso que de ellos hacen por el excesivo apego, que hace que se reserven más de lo que necesitan o que no ayuden a los demás en la medida en que la caridad lo requiere.

Pero en lo tocante a los bienes eclesiásticos son dispensadores o administradores de ellos, puesto que dice San Agustín en Ad Bonifacium : Si tenemos bienes privados suficientes para nosotros, no nos pertenecen esos bienes; pertenecen a aquellos cuya administración desempeñamos. No nos los apropiemos con una vituperable usurpación. Ahora bien: en el administrador se requiere buena fe, tal como se nos dice en 1 Cor 4,2: Lo que se busca en los dispensadores es que sean fieles.

Pero los bienes eclesiásticos deben emplearse no sólo para ayudar a los pobres, sino también en el culto divino y en las necesidades de los ministros. Por eso se dice en XII q.2 : De los réditos de la Iglesia o de las ofrendas de los fieles

destínese al obispo una sola parte; destínense dos a la conservación de los edificios eclesiásticos y para ayudar a los pobres, y lo hará el presbítero, bajo pena de ser depuesto; y la última parte divídase entre los clérigos, proporcionalmente a sus méritos.

Por consiguiente, si son distintos los bienes que deben emplearse en provecho del obispo y los que son para los pobres, ministros y culto de la iglesia, si el obispo se reserva algo de lo que debe repartirse para los pobres, para los ministros o para el culto, es evidente que obra contra la fidelidad que debe tener como dispensador, peca mortalmente y está obligado a restituir. Pero respecto de los bienes que se destinan expresamente para él, parece que debemos decir lo mismo que dijimos de sus bienes particulares, es decir, puede pecar por excesivo apego y por el mal uso de ellos si se reserva más de lo que necesita y no ayuda a los demás como exige la caridad.

Mas si estos bienes no son distintos, la distribución de los mismos queda sometida únicamente a su fidelidad. Y si peca por más o por menos, no por ello falta a la fidelidad, porque en estas cosas el hombre no puede hallar la medida exacta. Ahora bien: si falla en gran cantidad, no puede quedar oculto, y por ello parece que va contra la buena fe. Por ello no se salva de pecado mortal, ya que en Mt 24,48 se dice: Pero si el mal siervo dijera para sus adentros: mi amo tardará, lo cual supone desprecio del juicio divino, y comentare a golpear a sus compañeros, que es soberbia, y a comer y a beber con borrachos, es decir, lujuria, vendrá el amo de ese siervo el día que menos lo espere y lo separará, a saber, de la compañía de los buenos, y le echará con los hipócritas, es decir, al infierno.

A las objeciones:

1. La cita de San Ambrosio ha de aplicarse no sólo a la administración de los bienes eclesiásticos, sino a cualesquiera bienes con los que se está obligado, por caridad, a socorrer la necesidad de los pobres. Pero no se puede determinar con exactitud cuándo obliga esta necesidad bajo pecado mortal, como tampoco puede hacerse en los restantes actos humanos, puesto que tal determinación debe hacerla la prudencia.

2. Los bienes eclesiásticos han de gastarse no sólo en bien de los pobres, sino en otras necesidades, como dijimos antes (In corp.). Por eso, si de lo que está señalado para el obispo o para algún otro clérigo quiere quedarse con algo y darlo a los familiares o a otros, no peca si lo hace moderadamente, es decir, de modo que, sin pasar necesidad, tampoco se enriquezcan. Por eso dice San Ambrosio en De Offic. : Es una libertad encomiable el no despreciar a tus parientes si sabes que pasan necesidad; pero no está bien que ellos quieran enriquecerse por el hecho de que tú puedes ayudar a los necesitados.

3. No hay que dar a los pobres todos los bienes de la Iglesia, a no ser en caso de necesidad, en cuyo caso pueden llegar a utilizarse los vasos dedicados al culto divino para la redención de cautivos o para otras necesidades, como dice San Ambrosio. Ante tal necesidad pecaría el clérigo que quisiera vivir de bienes de la Iglesia, si tiene bienes patrimoniales que le den para vivir.

4. Los bienes eclesiásticos deben estar al servicio de los pobres. Por eso, si alguien, al no haber una necesidad urgente de socorrer a los pobres, emplea las rentas eclesiásticas en comprar posesiones o las coloca en el tesoro para posterior utilidad de la Iglesia y de los pobres, hace una obra buena. Pero si urge darlo a los pobres, es una preocupación inútil y sin fundamento el guardar los bienes para más tarde, ya que lo prohíbe el Señor al decir en Mt 6,34: No os preocupéis del mañana.

Artículo 8

¿Están obligados a guardar las observancias regulares los religiosos que son promovidos a obispos?

Objeciones por las que parece que los religiosos que son promovidos al episcopado no están obligados a las observancias regulares.

1. En la Decretal XVIII q.1 se dice que la elección canónica libera al monje del yugo de la regla monástica y la ordenación convierte al monje en obispo. Ahora bien: las observancias regulares son parte del yugo de la regla. Luego los religiosos elegidos obispos no están obligados a guardar las observancias regulares.

2. no parece que quien asciende de un grado inferior a otro superior esté obligado a observar lo perteneciente al inferior. Así, dijimos antes (q.88 a.12 ad 1) que el religioso no está obligado a cumplir los votos que hizo en el siglo. Pero el religioso elegido obispo asciende a algo mejor, como ya dijimos (q.184 a.7). Luego parece que no está obligado a las observancias que debía guardar cuando era religioso.

3. parece que las dos obligaciones principales de los religiosos son la obediencia y el vivir sin tener nada propio. Pero los religiosos elegidos obispos no están obligados a obedecer a los prelados de sus órdenes, porque son superiores a ellos. Tampoco parece que estén obligados a vivir en pobreza, ya que, según se deduce de la Decretal antes citada, aquel a quien la sagrada ordenación convierte de monje en obispo, como heredero legítimo, tenga la potestad de reivindicar la herencia paterna. A veces se les permite incluso hacer testamento. Luego estarán menos obligados a las otras observancias regulares.

Contra esto: está lo que se dice en el Decreto XVI q.1 : Acerca de los monjes que, habiendo estado mucho tiempo en el monasterio, llegan a las órdenes clericales, decidimos que no deben abandonar su primera vocación.

Respondo: Como ya observamos antes (a.1 ad 2), el estado religioso pertenece a la perfección como un camino de tender hacia ella, mientras que el estado episcopal pertenece a ella como un magisterio de perfección. De ahí que haya entre ellos la relación que hay entre una disciplina y el magisterio y entre una disposición y su perfección. Ahora bien: la disposición no desaparece al llegar la perfección, a no ser en aquello que sea incompatible con ella; pero, cuanto más se acomoda a la perfección, más se reafirma. De un modo semejante, cuando el discípulo llega al magisterio ya no tiene que ser oyente, pero sí le conviene leer y meditar, incluso más que antes.

Por tanto, hemos de decir que, si hay en las observancias regulares algunas cosas que no impiden el ejercicio del cargo pontifical, antes bien, ayudan a la guarda de la perfección, como son la castidad, la pobreza, etc., el religioso, aun siendo obispo, sigue estando obligado a ellas y, por consiguiente, a llevar el hábito religioso, señal de dicha obligación.

Pero si hay en las observancias regulares alguna cosa que se oponga al ministerio episcopal, como la soledad, el silencio y algunas abstinencias y vigiliias graves, que pudieran hacerle corporalmente incapaz de desempeñar su oficio pontifical, no está obligado a observarlas.

En cuanto a otras observancias, cabe la dispensa, por razón de la persona, del cargo o de los hombres con los que convive, del mismo modo que dispensan también los prelados religiosos en tales circunstancias.

A las objeciones:

1. Quien pasa de monje a obispo queda libre del yugo de la profesión

monástica, no absolutamente, sino en las cosas que sean incompatibles con su dignidad episcopal, como ya dijimos (In corp.).

2. Los votos hechos en el siglo son, respecto de los votos religiosos, como lo particular respecto de lo universal, según dijimos (obj.2). Pero los votos religiosos están relacionados con la dignidad pontifical como la disposición respecto de la perfección. Lo particular sobra cuando aparece lo universal, pero la disposición es todavía necesaria cuando se logra la perfección.

3. Es accidental el que los obispos religiosos no tengan que obedecer a los prelados de sus religiones, porque ya dejaron de ser súbditos suyos: lo mismo pasa a los prelados de las religiones. Pero todavía permanece la obligación del voto virtualmente, de modo que, si alguien les mandara legítimamente, deberían obedecerle, en cuanto que han de obedecer a los estatutos de la regla, del modo que dijimos antes (In corp.), y a sus superiores, si los tienen.

En modo alguno pueden tener propiedades, puesto que no reclaman la herencia como propia, sino como debida a la Iglesia. Por eso se añade, en la misma obra, que, después que el obispo se ordena junto al altar para el cual se santifica, devuelva lo que pudo adquirir.

Pero no puede hacer testamento, porque se le confía únicamente la administración de los bienes eclesiásticos, la cual acaba con la muerte, a partir de la cual empieza a tener vigencia el testamento, como dice el Apóstol en Heb 9,16-17. No obstante, si hace testamento por dispensa del Papa, entiéndase que no lo hace de sus propiedades, sino que se supone que es una ampliación de su administración hecha por la autoridad apostólica para que su administración dure más allá de su muerte.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 185

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 186

Cuestión 186. De aquellas cosas en que consiste esencialmente el estado religioso

Nos toca ahora considerar los elementos del estado religioso, y sobre ellos cabe una cuádruple consideración. La primera, de los elementos principales del estado religioso. La segunda, de los oficios que pueden lícitamente desempeñar los religiosos (q.187). La tercera, de la distinción de las órdenes religiosas (q.188). La cuarta, del ingreso en religión (q.189).

Acerca de lo primero se plantean diez problemas:

1. ¿Es perfecto el estado religioso?
2. ¿Están obligados los religiosos a todos los consejos evangélicos?
3. ¿Es necesaria la pobreza voluntaria para el estado religioso?
4. ¿Es necesaria la castidad?
5. ¿Es necesaria la obediencia?
6. ¿Es preciso que sean materia de voto?
7. ¿Bastan estos tres votos?
8. Comparación entre ellos.
9. ¿Peca mortalmente el religioso siempre que quebranta la regla?
10. En igualdad de circunstancias, ¿peca siempre más el religioso que el seglar?

Artículo 1

¿Lleva consigo la perfección el estado religioso?

Objeciones por las que parece que el estado religioso no lleva consigo el estado de perfección.

1. Parece que lo que es necesario para salvarse no pertenece al estado de perfección. Pero la religión es necesaria para salvarse, o porque por ella nos unimos al único Dios, como dice San Agustín en su obra *De Vera Relig.* , o porque la religión recibe su nombre del hecho de que elegimos de nuevo a Dios después de haberlo perdido por el pecado, como dice San Agustín en *X De Civ. Dei* . Luego parece que el estado religioso no implica el estado de perfección.

2. la religión, según Tulio , es la que rinde culto y homenaje a la naturaleza divina. Pero parece que esto pertenece a los ministerios de las órdenes sagradas más que a la diversidad de estados, como se deduce de lo ya dicho (q.40 a.2; q.183 a.3). Luego parece que el estado religioso no lleva consigo el estado de perfección.

3. el estado de perfección se distingue del estado de los principiantes y de los adelantados. Pero también en el estado religioso hay principiantes y avanzados. Por tanto, el estado religioso no implica estado de perfección.

4. parece que la vida religiosa es un estado de penitencia, puesto que se dice en las *Decretales VII q.1* : Manda el santo Sínodo que quienquiera que descienda de la dignidad pontifical a la vida monacal y al lugar de penitencia no vuelva nunca al pontificado. Ahora bien: el lugar de penitencia se opone al estado de perfección. Por eso Dionisio, en *VI De Eccles. Hier.* , coloca a los penitentes en el lugar más bajo, es decir, entre los que han de purificarse. Parece, pues, que el estado religioso no implica la perfección.

Contra esto: está el hecho de que, en las *Collationes Patrum* , dice el abad Moisés al hablar de los religiosos: Sepamos que hemos de abrazar la mortificación de los ayunos, las vigiliias, los trabajos, la desnudez corporal, la lectura y las demás virtudes para subir por ellas hasta la perfección de la caridad. Pero los actos humanos se especifican y reciben su nombre de la intención del fin. Luego los religiosos se hallan en estado de perfección.

Incluso Dionisio, en VI De Eccles. Hier. , dice que aquellos que se llaman siervos de Dios se unen a la amable perfección mediante el servicio y el culto divinos.

Respondo: Como ya demostramos antes (q.141 a.2), lo que es común a muchos se atribuye por antonomasia al que lo posee en mayor grado. Así, el nombre de fortaleza lo toma para sí la virtud que observa la firmeza frente a las cosas más difíciles, y el de templanza se da, por encima de otras virtudes, a la que reprime los máximos placeres. La religión, por su parte, como ya dijimos (q.81 a.2; a.3 ad 2), es una virtud por medio de la cual se ofrece algo para el servicio y culto de Dios. Por eso se llaman religiosos por antonomasia aquellos que se entregan totalmente al servicio divino, ofreciéndose como holocausto a Dios. De ahí que diga San Gregorio en Super Ez. : Hay quienes no se reservan cosa alguna para sí mismos, sino que inmolan al Dios todopoderoso su pensamiento, su lengua, su vida, todos los bienes que recibieron. Ahora bien: la perfección del hombre está en unirse totalmente a Dios, como ya demostramos (q.184 a.2). Luego, bajo este aspecto, la vida religiosa lleva consigo un estado de perfección.

A las objeciones:

1. Consagrar algo al culto de Dios es necesario para salvarse; pero es propio sólo de la perfección el que alguien le consagre enteramente su persona y sus bienes.

2. Como expusimos antes (q.81 a.1 ad 1; a.4 ad 1.2; q.85 a.3), al tratar de la virtud de la religión, pertenecen a esta virtud no sólo la oblación de sacrificios y otras cosas propias de la religión, sino que los actos de todas las virtudes se convierten en actos de religión en cuanto que dicen una relación al servicio y honor de Dios. Según esto, si alguien dedica toda su vida al servicio divino, su vida entera pertenecerá a la religión. Y bajo este aspecto, debido a la vida que llevan, se llaman religiosos los que se hallan en el estado de perfección.

3. Como dijimos antes (sed cont.), la religión designa el estado de perfección por razón del fin buscado. Por eso no es preciso que sea perfecto sino que tienda a la perfección quienquiera que está en la vida religiosa. Por eso, al comentar el pasaje de Mt 19,21: Si quieres ser perfecto, Orígenes dice que quien ha cambiado las riquezas por la pobreza para ser perfecto no se hará enteramente perfecto en el mismo momento en que da sus bienes a los pobres, pero desde aquel día el pensamiento de Dios empezará a conducirlo a todas las virtudes. Así es como en el estado religioso no son todos perfectos, sino que hay principiantes y avanzados.

4. El estado religioso fue instituido principalmente para alcanzar la perfección mediante ciertas prácticas con las cuales se suprimen los obstáculos a la caridad perfecta. Y al suprimir estos obstáculos, se extirpan mucho más fácilmente las ocasiones de pecado, que son las que hacen desaparecer la caridad. Por eso, dado que es propio del penitente el cortar las causas de los pecados, sigúese que el estado religioso es sumamente indicado para practicar la penitencia. Y así, en las Decretales XXXIII q.2 canon Admonere , se aconseja, a uno que había matado a su mujer, que entre en un monasterio, que es mejor y más leve, antes que hacer penitencia pública permaneciendo en el siglo.

Artículo 2

¿Está obligado todo religioso a observar todos los consejos?

Objeciones por las que parece que todo religioso está obligado a observar

todos los consejos.

1. Todo el que hace profesión de un estado de vida está obligado a todo cuanto a ese estado corresponde. Pero todo religioso profesa el estado de perfección. Luego todo religioso está obligado a todos los consejos propios del estado religioso.

2. San Gregorio dice, en Super Ez. , que quien abandona el presente mundo y realiza el bien que puede, ofrece un sacrificio en el desierto como si hubiera abandonado Egipto. Pero el abandonar el mundo presente es propio, principalmente, de los religiosos. Luego también puede decirse de ellos que hacen todo el bien que pueden, por lo cual parece que todos ellos están obligados a observar todos los consejos.

3. si para el estado de perfección no fuera necesario el cumplir todos los consejos, parece que bastaría con cumplir algunos de ellos. Pero esto es falso, porque muchos seglares guardan algunos consejos, como es claro en los que guardan castidad. Por tanto, parece que todo religioso que se halla en estado de perfección está obligado a todo cuanto se refiere a la perfección, es decir, a los consejos.

Contra esto: está el hecho de que nadie está obligado a lo que es de supererogación, a no ser que se lo imponga él mismo. Ahora bien: todo religioso se obliga a cosas determinadas, cada uno a unas. De ahí que no estén todos obligados a todas.

Respondo: Una cosa puede pertenecer a la perfección de un triple modo. En primer lugar, como dijimos antes (q.184 a.3), pertenece a la perfección la exacta observancia de los preceptos de la caridad. En segundo lugar, una cosa puede pertenecer a la perfección como consecuencia, como efecto de la caridad perfecta, como puede ser el bendecir a quien nos maldice o cumplir otras cosas que, aunque son preceptos en cuanto a la preparación del ánimo, de modo que se cumplan cuando sea preciso, sin embargo es fruto de la caridad el que tales cosas se cumplan a veces sin ser necesarias. En tercer lugar, una cosa puede pertenecer a la perfección como medio y disposición; tal es el caso de la pobreza, castidad, abstinencia, etc.

Ahora bien: ya dijimos (a.1, sed cont.) que la misma perfección de la caridad es el fin del estado religioso, el cual es una especie de aprendizaje y ejercicio para llegar a la perfección. A ella tratan de llegar algunos mediante diversos ejercicios, de la misma manera que el médico puede hacer uso de varios medicamentos para conseguir la salud. Ahora bien: es evidente que no es necesario que haya alcanzado ya el fin aquel que se dirige hacia él, sino que es preciso que se dirija hacia el fin por algún camino. Por eso, el que abraza el estado religioso no está obligado a poseer una caridad perfecta, sino que está obligado a tender hacia ella y procurar adquirirla. Por las mismas razones, no está obligado a observar cuanto se deriva de la perfección de la caridad, aunque sí está obligado a aspirar a su cumplimiento. Va contra esto quien lo desprecia, pero sólo peca si lo desprecia, no si no lo observa. Del mismo modo, no está obligado a todos los ejercicios mediante los cuales se llega a la perfección, sino a los que le están expresamente señalados conforme a la regla que ha profesado.

A las objeciones:

1. El que ingresa en religión no hace profesión de ser perfecto, sino de esforzarse por conseguir la perfección, del mismo modo que el que ingresa en una escuela no hace profesión de sabio, sino de dedicarse a la adquisición de la ciencia. Por eso, como dice San Agustín en VIII De Civ. Dei , Pitágoras no quiso

ser llamado sabio, sino amante de la sabiduría. Por tanto, el religioso no es infiel a su profesión por el hecho de no ser perfecto, sino sólo en el supuesto de que desprecie el tender a la perfección.

2. Del mismo modo que todos están obligados a amar de todo corazón a Dios y hay una perfección a la que tenemos que llegar, so pena de cometer pecado, y otra cuya no consecución no supone pecado a no ser que medie desprecio, tal como dijimos antes (ad 1), del mismo modo todos, tanto religiosos como seculares, están obligados en cierto modo a hacer todo el bien que puedan, pues se manda a todos en Eclo 9,10: Cuanto está en tu mano, hazlo al instante; pero hay, no obstante, un modo de observarlo evitando el pecado, a saber: si el hombre hace lo que puede según lo que se refiere a su estado, con tal que no medie desprecio, el cual dispondría al alma en contra del adelantamiento espiritual.

3. Algunos consejos son de tal naturaleza, que, de no observarlos, toda la vida humana se vería inmersa en negocios seculares, como el tener bienes propios, hacer uso del matrimonio y demás cosas contrarias a los votos esenciales a la vida religiosa. Por consiguiente, los religiosos están obligados a observar esos consejos. Pero hay otros consejos acerca de algunos actos particulares mejores, que pueden pasarse por alto sin que la vida humana se vea complicada en negocios seculares. Por eso no es preciso que los religiosos observen todos.

Artículo 3

¿Se requiere la pobreza para la perfección del estado religioso?

Objeciones por las que parece que la pobreza no es necesaria para la perfección.

1. No parece que pertenezca a la vida de perfección lo que es ilícito. Pero parece ilícito que el hombre abandone todas sus cosas, ya que el Apóstol, en 2 Cor 8, enseña el modo de hacer limosna en estos términos (v.12): Si la voluntad está pronta, es acepta en la medida de lo que tiene, es decir, reservándose lo necesario ; y añade más tarde (2 Cor 8,13): No se trata de que par a otros haya desahogo y para vosotros estrechez, es decir pobreza, según interpreta la Glosa . Y sobre el pasaje de 1 Tim 6,8: Teniendo alimento y vestido, dice la Glosa : Aunque nada trajimos a este mundo ni nos llevaremos de él, no por eso debemos despreciar los bienes temporales. Parece, por tanto, que la pobreza voluntaria no es necesaria para la perfección de la vida religiosa.

2. todo aquel que se expone al peligro comete pecado. Ahora bien: quien, dejando todas sus cosas, sigue una pobreza voluntaria, se expone a un peligro. En primer lugar, espiritual, conforme a lo que se dice en Prov 30,9: No sea que, obligado por la necesidad, robe y blasfeme del nombre de mi Dios; y en Eclo 27,1: Muchos perecieron por la pobreza. En segundo lugar, se expone también a un peligro corporal, puesto que en Eclo 7,13 se dice: Como protege la sabiduría, así protege el dinero. Y el Filósofo dice en IV Ethic. : Parece que la perdición del hombre sigue a la pérdida de las riquezas, porque el hombre vive de ellas. Luego parece que no se precisa la pobreza voluntaria para la perfección de la vida religiosa.

3. la virtud consiste en un justo medio, como se dice en II Ethic. . Pero parece que quien deja todo mediante la pobreza voluntaria no permanece en un justo medio, sino que va a un extremo. Por tanto, no actúa virtuosamente, y, por ello, la pobreza voluntaria no es esencial a la perfección de la vida religiosa.

4. Más todavía: la última perfección del hombre consiste en la

bienaventuranza. Pero las riquezas contribuyen a la bienaventuranza, puesto que se dice en Eclo 31,8: Bienaventurado el rico que es hallado sin mancha. Y el Filósofo dice, en I Ethic. , que las riquezas son medios útiles para la felicidad. Luego la pobreza voluntaria no se precisa para la perfección de la vida religiosa.

5. Más incluso: el estado episcopal es más perfecto que el religioso. Ahora bien: los obispos pueden poseer cosas propias, como ya dijimos (q.185 a.6). Por tanto, también pueden poseerlas los religiosos.

6. dar limosna es una obra sumamente grata a Dios, y como dice San Juan Crisóstomo , es la medicina que mejor actúa como penitencia. Pero la pobreza excluye el acto de dar limosna. Por consiguiente, parece que la pobreza no es algo esencial para la vida religiosa.

Contra esto: está el hecho de que, según San Gregorio en VIII Moral. , hay algunos justos que se preparan para escalar la cima de la perfección abandonando todos los bienes exteriores por el deseo de los interiores, que son más excelentes. Ahora bien: el prepararse a escalar la cima de la perfección es algo propio de los religiosos, como dijimos antes (a.1.2). Por tanto, también les es propio el dejar todos los bienes exteriores mediante la pobreza voluntaria.

Respondo: Como expusimos antes (a.2), el estado religioso es un ejercicio y entrenamiento por el que se llega a la perfección de la caridad. Para ello es preciso apartar el afecto propio de las cosas mundanas, pues dice San Agustín, en X Confess. , hablando de Dios: Te ama menos el que ama algo fuera de ti y no lo ama por ti. Por eso, en su obra Octoginta trium Quaest. , dice también San Agustín: El aumento de la caridad es la disminución de la codicia; su perfección, la desaparición de la codicia. Ahora bien: por el hecho de poseer cosas mundanas el alma se apega a ellas. De ahí que diga San Agustín en su Carta ad Paulinum et Therasiam : Los bienes de la tierra se aman más cuando se poseen que cuando se desean. En efecto, ¿por qué aquel joven se retiró triste sino porque tenía grandes riquezas? Y, ciertamente, una cosa es no querer apropiarse lo que no se tiene y otra abandonar lo que ya se tiene: en el primer caso se rechaza algo extraño, mientras que el segundo equivale a arrancarse un miembro propio. Y San Juan Crisóstomo dice, en Super Mt. : El aumento de las riquezas enciende más la llama y hace más ardiente el deseo. De ahí que, para adquirir la caridad perfecta, sea necesario, ante todo, poder vivir sin cosa alguna propia, puesto que el Señor dice en Mt 19,21: Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y luego ven y sigúeme.

A las objeciones:

1. Como añade la Glosa al mismo pasaje , el Apóstol no escribió esto, a saber: «para que no haya para vosotros tribulación, es decir, pobreza», queriendo decir que eso es mejor. Teme más bien por los débiles y les aconseja que den de tal modo que no padezcan necesidad. De igual modo, no hay que interpretar otra Glosa en el sentido de que no esté permitido dejar todos los bienes temporales, sino que quiere significar que esto no es necesario.

Por eso dice también San Ambrosio en I De Offic. : El Señor no quiere, es decir, no manda, que se dejen los bienes de una vez sino que se distribuyan, a no ser que se quiera imitar a Elíseo, que mató sus bueyes y alimentó a los pobres con lo que percibió de ellos, para quedar libre de toda preocupación doméstica.

2. Quien deja todo por Cristo no se expone a ningún peligro espiritual ni corporal. Puede haber peligro espiritual cuando la pobreza no es voluntaria, porque, como consecuencia del afán de juntar dinero que padecen quienes son pobres contra su voluntad, el hombre cae en muchos pecados, según lo que se

dice en 1 Tim 6,9: Quienes pretenden llegar a ricos caen en tentación y en los lazos del diablo. Pero este deseo, que es más ardiente en quienes poseen riquezas, como dijimos antes (In corp.), deja de existir en aquellos que escogen la pobreza voluntariamente.

Tampoco existe peligro corporal para quienes, con el deseo de seguir a Cristo, dejan todas sus posesiones y se confían a la divina Providencia. Por ello dice San Agustín en De Serm. Dom. in Monte : Para los que buscan el reino de Dios y su justicia no debe existir la preocupación de que les falte lo necesario.

3. El justo medio de la virtud, según el Filósofo en II Ethic. , se toma conforme a la recta razón, no por la cantidad. Por ello, cuanto puede hacerse por medio de la recta razón no es vicioso, aunque la cantidad sea grande, sino más bien virtuoso. Sería contrario a la recta razón el que alguien gastara todos sus bienes sin tener en cuenta la templanza o la utilidad. Pero está de acuerdo con ella el que uno se despoje de sus riquezas para darse a la contemplación de la sabiduría, como leemos que hicieron algunos filósofos, puesto que San Jerónimo dice en la Epistola ad Paulinum : El famoso Crates de Tebas, que había sido hombre muy rico, al marcharse a Atenas para dedicarse a la filosofía, se deshizo de gran cantidad de oro, considerando que no se puede poseer a la vez riqueza y virtud. Luego será mucho más conforme a la recta razón el que el hombre deje todas sus cosas para seguir a Cristo de un modo perfecto. Por eso el mismo San Jerónimo dice, en su Epistola ad Rusticum Monachum : Sigue desnudo a Cristo desnudo.

4. Existe una doble bienaventuranza o felicidad: una perfecta, que esperamos en la vida futura, y otra imperfecta, por la cual algunos son llamados bienaventurados ya en la vida presente. Ahora bien: la felicidad de la vida presente es doble: una correspondiente a la vida activa y otra a la contemplativa, según expone el Filósofo en X Ethic. . Y a la felicidad de la vida activa, que consiste en las obras externas, contribuyen instrumentalmente las riquezas, puesto que, como dice el Filósofo en I Ethic. , hacemos muchas cosas por medio de los amigos, de las riquezas y del poder civil, que son como instrumentos. Por el contrario, no contribuyen en gran manera a la felicidad de la vida contemplativa, sino que son más bien un obstáculo, en cuanto que la preocupación por ellas impide la tranquilidad del alma, que es sumamente necesaria para uno que se dedica a la vida contemplativa. Por eso dice el Filósofo, en X Ethic. , que para la acción se necesitan muchas cosas; pero el hombre que contempla no necesita de ninguna de ellas, es decir, de los bienes externos, para la contemplación, sino que son un obstáculo.

En cuanto a la bienaventuranza futura, el hombre se ordena a ella mediante la caridad. Y puesto que la pobreza voluntaria es un ejercicio eficaz para llegar a la caridad perfecta, sigúese que es muy útil para conseguir la bienaventuranza celestial. Por eso el Señor, en Mt 19,21, dice: Ve, vende todo cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo. En cambio, la posesión de riquezas impide, de suyo, la perfección de la caridad, principalmente atrayendo y distrayendo el afecto. Por eso se dice, en Mt 19,23, que el cuidado del siglo y la seducción de las riquezas ahogan la palabra de Dios, dado que, como dice San Gregorio , al no permitir que los buenos deseos penetren en el alma, es como si impidieran la entrada al aliento vital. Por eso es difícil conservar la caridad en medio de las riquezas. Y así dice el Señor, en Mt 19,23, que es difícil que un rico entre en el reino de los cielos. Eso debemos aplicarlo al que tiene actualmente riquezas, puesto que de aquel que tiene afecto hacia ellas dice que es imposible,

según el comentario de San Juan Crisóstomo , cuando dice (v.24): Es más fácil a un camello entrar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el reino de los cielos.

Por eso no se dice que sea bienaventurado el rico en general (Eclo 31,8), sino el que ha sido hallado sin mancha y no va tras el oro. Y esto, porque ha hecho algo difícil, por lo cual se dice más adelante (v.9): ¿Quién es éste, y lo elogiaremos? Pues hizo prodigios en su vida, es decir, no amó las riquezas a pesar de estar en medio de ellas.

5. El estado episcopal no se ordena a conseguir la perfección, sino, supuesta ya ésta, a gobernar a otros mediante la administración no sólo de los bienes espirituales, sino también de los temporales. Y esto es propio de la vida activa, en la que muchas cosas pueden hacerse por medio de las riquezas, como ya dijimos (ad 4). Por eso no se exige a los obispos, que tienen como misión el gobernar el rebaño de Cristo, que se priven de tener cosas propias, como se les exige a los religiosos, quienes profesan una vida dedicada a lograr la perfección.

6. La renuncia a las propias riquezas se compara con la limosna como lo universal con lo particular y como el holocausto con el sacrificio. Por eso dice San Gregorio en Super Ez. : Quienes ayudan a los necesitados con los bienes que poseen, ofrecen un sacrificio con los bienes que reparten, porque inmolan a Dios algo y se reservan algo para sí mismos; pero los que no se reservan nada ofrecen un holocausto, que es más que el sacrificio. Y también dice a este propósito San Jerónimo, en Contra Vigilant. : A quienes defienden que hacen mejor los que hacen uso de sus bienes y reparten poco a poco las rentas a los pobres, no les respondo yo, sino Dios (Mt 19,21): Si quieres ser perfecto... Y añade luego : Este modo de obrar que tú alabas es el segundo o tercer grado. Lo aprobamos, pero sabiendo que lo primero ha de ser preferido a lo segundo y a lo tercero. De ahí que, para refutar este error de Vigilancio, escriba el autor de De Ecclesiasticis Dogmatibus : Es bueno distribuir poco a poco los bienes a los pobres, pero es mejor, para seguir al Señor, darlos de una vez y, libre de cuidados, ser pobre con Cristo.

Artículo 4

¿Se requiere la continencia perfecta para la perfección propia del estado religioso?

Objeciones por las que parece que no se requiere la continencia perfecta para la perfección del estado religioso.

1. Toda la perfección de la vida cristiana comenzó en los Apóstoles de Cristo. Pero no parece que éstos practicaran la continencia perfecta, como nos consta de San Pedro, de quien se dice, en Mt, que tenía suegra. Luego parece que no se requiere la continencia perfecta para la perfección del estado religioso.

2. el primer modelo de perfección que se nos propone es Abraham, al que, según leemos en Gén 17,1, dijo el Señor: Anda en mi presencia y sé perfecto. Pero no es preciso que la copia supere al modelo. Por consiguiente, la continencia perfecta no es necesaria para la perfección de la vida religiosa.

3. aquello que forma parte de la perfección del estado religioso se encuentra en todas las formas de vida religiosa. Pero hay religiosos casados. Por tanto, la perfección de la vida religiosa no exige la continencia perfecta.

Contra esto: está lo que dice el Apóstol en 2 Cor 7,1: Purifiquémonos de toda mancha de nuestra carne y de nuestro espíritu, acabando la obra de nuestra santificación. Ahora bien: la pureza de carne y espíritu se conserva mediante la

continencia, ya que se dice en 1 Cor 7,34: La mujer no casada y la doncella sólo tienen que preocuparse de las cosas del Señor, de ser santas en cuerpo y en espíritu. Luego la perfección de la vida religiosa exige la continencia.

Respondo: El estado religioso exige prescindir de las cosas que impiden al hombre dedicarse enteramente al servicio de Dios. Ahora bien: la práctica del acto carnal impide al alma, de doble manera, el entregarse totalmente al servicio de Dios. En primer lugar, por la vehemencia del deleite, cuyo goce frecuente aumenta la concupiscencia, como dice también el Filósofo en III Ethic. . De ahí que el uso del placer venéreo borre en el alma la perfecta intención de tender hacia Dios, que es lo que dice San Agustín en I Soliloq. : Me doy cuenta de que no hay nada que más arroje al alma de su trono que las seducciones de una mujer y el contacto corporal, que es imprescindible para hacer vida conyugal.

En segundo lugar, por los cuidados que le vienen al hombre al tener que gobernar a su mujer y a sus hijos y procurarles los bienes temporales necesarios para su sustento. De ahí que diga el Apóstol (1 Cor 7,32): El casado ha de cuidarse de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer.

Por consiguiente, se requiere la continencia perpetua, así como la pobreza voluntaria, para la perfección del estado religioso. Y, del mismo modo que fue condenado Vigilancio , para quien las riquezas son tan excelentes como la pobreza, lo fue también Joviniano , quien equiparó el matrimonio con la virginidad.

A las objeciones:

1. Cristo introdujo no sólo la perfección de la pobreza, sino también la de la continencia, al decir en Mt 19,12: Hay eunucos que se castraron por el reino de los cielos, añadiendo después: el que pueda entender, que entienda. Y para no quitar a nadie la esperanza de llegar a la perfección, recibió en dicho estado incluso a los que encontró que estaban casados, ya que el que los hombres dejaran a sus mujeres hubiera sido injusto, así como no lo era el abandonar las riquezas. Por eso no exigió a Pedro, al que encontró casado, que abandonara a su esposa. Sin embargo, a Juan, que intentaba casarse, le disuadió de hacerlo.

2. Como afirma San Agustín en De Bono Coniug. , es mejor la castidad del celibato que la del matrimonio. Abraham tenía una realmente, y las dos como disposición, puesto que vivió castamente en el matrimonio y pudo ser casto mediante el celibato, pero no era costumbre entonces. Sin embargo, del hecho de que los antiguos Padres compaginaron la perfección con las riquezas y con el matrimonio, lo cual es prueba de su gran virtud, no vayan a deducir los más débiles que ellos poseen tan alto grado de virtud que pueden llegar a la perfección poseyendo riquezas y estando casados, del mismo modo que una persona inerme no atacará a sus enemigos basándose en que Sansón mató a muchos enemigos con la mandíbula de un asno, puesto que estos Padres, si hubiera sido tiempo de guardar continencia y pobreza, la habrían cumplido con gran celo.

3. Esos géneros de vida en los que los hombres hacen uso del matrimonio no son modos de vida religiosa absolutamente hablando, sino sólo bajo algún aspecto, en cuanto que participan en cierto modo de algún elemento propio del estado religioso.

Artículo 5

¿Es la obediencia un elemento fundamental de la perfección de la vida religiosa?

Objeciones por las que parece que la obediencia no es elemento fundamental para la perfección de la vida religiosa.

1. Parece que pertenecen a la perfección de la vida religiosa algunas cosas que son de supererogación, a las cuales no están obligados todos. Pero todos están obligados a obedecer a su prelado, según lo que dice el Apóstol en Heb 13,17: Obedeced a vuestros pastores y estad sujetos a ellos. Luego parece que la obediencia no es algo esencial a la perfección de la vida religiosa.

2. parece que la obediencia es algo propio de aquellos que han de ser gobernados por el juicio ajeno, lo cual se aplica a quienes no tienen juicio propio. Pero el Apóstol dice, en Heb 5,14, que el manjar sólido es para los perfectos, los que en virtud de la costumbre tienen los sentidos ejercitados en discernir lo bueno de lo malo. Por consiguiente, parece que la obediencia no es parte esencial de la perfección del estado religioso.

3. si la obediencia fuera necesaria para la perfección del estado religioso, sería conveniente que la practicaran todos los religiosos. Pero esto no es cierto, porque hay religiosos que llevan una vida solitaria y no tienen superiores a quienes obedecer. Tampoco los prelados religiosos parecen estar obligados a guardar obediencia. Luego no parece que ésta sea esencial para la perfección de la vida religiosa.

4. Más todavía: si el voto de obediencia fuera necesario para la perfección del estado religioso, los religiosos estarían obligados a obedecer en todo a sus prelados, de igual modo que están obligados a abstenerse de todo placer venéreo en virtud del voto de continencia. Pero no están obligados a obedecer en todo, como vimos antes (q.104 a.5), al tratar de la virtud de la obediencia. Por consiguiente, el voto de obediencia no es necesario para el estado religioso.

5. son aceptos a Dios, sobre todo, los servicios prestados libremente y no por necesidad, conforme a lo que se nos dice en 2 Cor 9,7: No de malagana ni obligado. Pero lo que se hace por obediencia se hace por obligación del precepto. Luego son más loables las buenas obras que se realizan espontáneamente, y el voto de obediencia no es algo propio del estado religioso, mediante el cual algunos buscan su perfección.

Contra esto: está el hecho de que la perfección religiosa consiste esencialmente en la imitación de Cristo, obedeciendo a su consejo: Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y luego ven y sígueme. Ahora bien: Cristo es un modelo eminente de obediencia, puesto que, como se dice en Flp 2,8, se hizo obediente hasta la muerte. Por consiguiente, parece que la obediencia es un elemento esencial para la perfección del estado religioso.

Respondo: Como dijimos antes (a.2.3), el estado religioso es una escuela o ejercicio para llegar a la perfección. Ahora bien: cuantos son instruidos o ejercitados para llegar a cualquier fin deben estar bajo la dirección de uno, cuyo criterio es el que han de seguir en su adiestramiento como discípulos respecto del maestro. Por eso es conveniente que los religiosos, en materia de vida religiosa, se sometan a la instrucción y al mando de otro. De ahí que en el Decreto VII q.1 se disponga: La vida de los monjes significa sujeción y condición de discípulo. Ahora bien: un hombre se somete a la instrucción de otro mediante la obediencia. Luego ésta es necesaria para la perfección del estado religioso.

A las objeciones:

1. El obedecer a los superiores en cosas necesarias para la virtud no es materia de supererogación, sino común a todos. Pero el obedecer en lo tocante al ejercicio de la perfección es propio de la religión. Esta obediencia se compara

con la otra como lo universal con lo particular, puesto que los que viven en el siglo se reservan parte para sí mismos y consagran parte a Dios, siendo en esto segundo en lo que se someten a los superiores. Pero los que viven en estado religioso entregan totalmente su persona y sus bienes a Dios, como dejamos ya claro antes (a.1.3). Por eso su obediencia es universal.

2. Como afirma el Filósofo en II Ethic. , los hombres que se ejercitan en determinados actos llegan a adquirir ciertos hábitos, que, una vez adquiridos, les dan facilidad para realizar esos mismos actos. Del mismo modo, quienes no han alcanzado la perfección llegan a ella obedeciendo, mientras que los que ya la han alcanzado están sumamente dispuestos a obedecer, no porque necesiten ser dirigidos para lograr la perfección, sino manteniéndose en lo tocante a ésta.

3. La sujeción de los religiosos se considera principalmente con respecto a los obispos, que son para ellos como encargados de perfeccionar respecto de los perfeccionados, como dice Dionisio en VI De Eccles. Hier. , donde dice también que el orden monacal depende de las virtudes perfeccionadoras de los obispos y es instruido mediante sus divinas ilustraciones. De ahí que ni los eremitas ni los superiores religiosos estén excusados de la obediencia a los obispos. Y, aun supuesto que estén exentos de los obispos en todo o en parte, están obligados a obedecer el Sumo Pontífice, no sólo en materias comunes con los demás cristianos, sino también en las materias específicas de la vida religiosa.

4. El voto de obediencia propio del estado religioso se extiende a la conducta de la vida humana entera. Según esto, el voto de obediencia presenta cierta universalidad, aunque no abarque todos los actos en concreto. En efecto, muchos de ellos no se refieren a cosas pertenecientes al amor a Dios o al prójimo, como pueden ser el frotarse la barba, levantar una paja del suelo, etc., que no son objeto de voto ni de obediencia. Otros pueden ser contrarios a la religión. No hay paralelismo entre este voto y el de continencia, el cual excluye actos totalmente opuestos a la perfección del estado religioso.

5. La necesidad que procede de la coacción hace que el acto sea involuntario y, por consiguiente, excluye toda razón de alabanza y de mérito. Pero la necesidad que se sigue de la obediencia no es necesidad de coacción, sino de libre voluntad, en cuanto que el hombre libremente quiere obedecer, aunque a veces no quiera hacer lo que se le manda en concreto. Por consiguiente, dado que el hombre se somete, mediante el voto de obediencia, por Dios, a la necesidad de hacer algunas cosas que no son agradables en sí mismas, por eso las cosas que realiza son más aceptables a Dios, aun cuando sean pequeñas, porque el hombre no puede dar a Dios nada más grande que el sometimiento de su voluntad a la de otro por Dios mismo. Por eso se dice en las Collationes Patrum que los monjes más mediocres son los sarabitas, que, preocupándose de sí mismos, libres del yugo de los ancianos, pueden hacer lo que les plazca. Y, sin embargo, trabajan día y noche más que los que viven en comunidad.

Artículo 6

¿Es necesario, para la perfección del estado religioso, que la pobreza, la castidad y la obediencia estén consagradas por un voto?

Objeciones por las que parece que no es necesario que estén sometidas a voto la pobreza, la continencia y la obediencia.

1. La disciplina de la perfección se tomó de la tradición del Señor. Pero El dio el programa de la perfección al decir en Mt 19,21: Si quieres ser perfecto, ve y vende cuanto tienes y dalo a los pobres, sin mencionar para nada el voto. Luego

parece que no se precisa el voto para la disciplina de la vida religiosa.

2. el voto consiste en una promesa hecha a Dios. Por eso en Ecl 5,3, cuando dice el sabio: Si haces voto a Dios, no tardes en cumplirlo, añade en seguida: Porque le desagrada la promesa infiel y necia. Pero cuando hay ofrecimiento de una cosa, sobra la promesa. Luego para la perfección del estado religioso basta con que se observe la pobreza, la continencia y la obediencia, sin formular un voto.

3. dice San Agustín en su obra Ad Pollentium, de Adulterin. Coniug. : De nuestros servicios, los más gratos son aquellos que, aunque seamos libres para prestarlos, sin embargo los prestamos por amor. Ahora bien: es lícito no dar aquellas cosas que se dan sin voto. Por tanto, parece que es más grato a Dios guardar la pobreza, continencia y obediencia sin voto, y éste no es necesario para la perfección del estado religioso.

Contra esto: está el hecho de que los nazarenos eran consagrados sin voto, conforme a lo que leemos en Núm 6,2: Si uno, hombre o mujer, hiciere voto de consagración, consagrándose a Yahveh... Ahora bien: en éstos están representados aquellos que llegan al último grado de la perfección, como dice la Glosa de San Gregorio. Por tanto, el voto es necesario para el estado de perfección.

Respondo: Es propio de los religiosos el hallarse en estado de perfección, según demostramos antes (q.84 a.5). Ahora bien: para el estado de perfección se necesita estar obligado con respecto a las cosas que lo constituyen, y esta obligación se contrae con Dios por medio del voto. Pero es evidente, por lo ya dicho (a.3.5), que la pobreza, continencia y obediencia son elementos propios de la vida cristiana. Por ello, el estado religioso requiere que el obligarse a ellas se haga mediante voto. Y así dice San Gregorio, en Super Ez. : Cuando alguien promete al Dios omnipotente todo cuanto tiene, toda su vida y todo cuanto ama, ofrece un holocausto, lo cual, según dice más adelante, es propio de aquellos que abandonan el siglo presente.

A las objeciones:

1. El Señor dijo que era esencial a la vida perfecta el seguirle no de cualquier modo, sino sin volverse atrás. Por eso El mismo dice en Lc 9,62: Nadie que pone la mano en el arado y mira atrás es apto para el reino de los cielos. Y aunque algunos de sus discípulos se volvieron atrás al preguntar el Señor (Jn 6,67): Y vosotros, ¿no queréis irnos también?, respondió Pedro en nombre de los demás: Señor, ¿a quién iremos? Por eso dice San Agustín, en De Consensu Evangelist. , que, según narran San Mateo y San Marcos, Pedro y Andrés le siguieron sin poner las naves en la orilla, para no dar impresión de querer volver, sino como se sigue a quien lo manda. Pero este firme propósito de seguir a Cristo se reafirma mediante el voto. Luego éste es necesario para la perfección del estado religioso.

2. La perfección del estado religioso exige, como dice San Gregorio , que uno entregue a Dios toda su vida. Pero el hombre no puede entregar a Dios toda su vida de una vez, ya que la vida no existe entera en un momento, sino que se realiza de un modo sucesivo. De ahí que el hombre no tenga otro modo de ofrecer a Dios toda su vida que obligándose por medio de un voto.

3. Entre otras cosas que estamos autorizados a no entregar está también la libertad, que es para el hombre más apreciada que las demás cosas. Por eso, cuando alguien, mediante un voto, renuncia libremente a la libertad de abstenerse de las cosas que dicen relación con el servicio divino, realiza algo sumamente

grato a Dios. De ahí que diga San Agustín en Carta ad Armentarium et Paulinum : No te arrepientas de haber hecho el voto; más aún, alégrate de que no te esté permitido lo que te hubiera sido permitido para perjuicio tuyo. Feliz necesidad que empuja hacia cosas mejores.

Artículo 7

¿Es exacto decir que la perfección del estado religioso consiste en estos tres votos?

Objeciones por las que parece que no es exacto decir que la perfección del estado religioso consiste en estos tres votos.

1. La perfección de la vida consiste en los actos internos más que en los externos, conforme a lo que se dice en Rom 14,17: El reino de Dios no es comida y bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo. Ahora bien: mediante el voto de religión uno se obliga a las cosas relativas a la perfección. Luego deberían pertenecer a la religión los votos de actos internos, como el de contemplación, de amor a Dios y al prójimo, etcétera, más bien que el voto de pobreza, continencia y obediencia, que tienen por objeto actos externos.

2. estas tres materias quedan comprendidas bajo el voto de religión en cuanto que suponen un ejercicio para tender a la perfección. Pero hay otras muchas materias en las cuales se ejercitan los religiosos, tales como la abstinencia, las vigiliias, etcétera. Luego parece que no es exacto decir que estos tres votos constituyen la esencia de esta perfección.

3. por el voto de obediencia se obliga uno a cumplir, según el precepto del superior, todo lo referente al ejercicio de la perfección. Por tanto, basta el voto de obediencia, sin que sean precisos los otros dos.

4. Y además: son bienes externos no sólo las riquezas, sino también los honores. Luego si, mediante el voto de pobreza, los religiosos renuncian a las riquezas terrenas, ha de haber otro voto más por el que renuncien a los honores del mundo.

Contra esto: está lo que se dice en De Statu Monachorum : La observancia de la castidad y la renuncia a las propiedades van unidas a la regla monacal.

Respondo: El estado religioso puede considerarse de tres modos. En primer lugar, como ejercicio por el que se tiende a la perfección de la caridad. En segundo lugar, en cuanto que tranquiliza al alma respecto de preocupaciones externas, conforme a lo que se dice en 1 Cor 7,32: Quiero que no tengáis preocupaciones. En tercer lugar, como holocausto mediante el cual uno ofrece plenamente su persona y sus bienes a Dios. Bajo estos tres aspectos, los votos antes mencionados constituyen la esencia del estado religioso.

En efecto, en primer lugar, considerando el ejercicio de la perfección, es preciso apartar los obstáculos que pudieran impedir que el afecto tienda enteramente a Dios, lo cual constituye la perfección de la caridad. Estos obstáculos pueden ser tres. El primero es la ambición de bienes externos, que se subsana mediante el voto de pobreza. El segundo, el deseo de deleites sensibles (entre los cuales ocupan el primer lugar los placeres venéreos), que se destruye por medio del voto de castidad. Y el tercero es el desorden de la voluntad humana, que se suprime por medio del voto de obediencia.

De igual modo, la intranquilidad producida por las preocupaciones de esta vida viene al hombre a causa de tres materias. Primero, de la administración de las cosas externas; esta preocupación se la quita al hombre el voto de pobreza. En

segundo lugar, de la preocupación inherente al gobierno sobre la mujer y los hijos, la cual es suprimida por el voto de castidad. Y en tercer lugar, de la preocupación por los actos propios, de la cual libra el voto de obediencia, mediante el cual el hombre se somete a la voluntad de otro.

Finalmente, se da holocausto cuando uno ofrece a Dios todo cuanto tiene, como dice San Gregorio en Super Ez. . Ahora bien: el hombre posee una triple clase de bienes, como dice el Filósofo en I Ethic. . La primera es la de las cosas externas, y el hombre las ofrece enteramente mediante el voto de pobreza. La segunda la constituye el bien del propio cuerpo, que algunos ofrecen a Dios principalmente con el voto de continencia, por el cual se renuncia a los mayores placeres corporales. Y la tercera clase la constituye el bien del alma, que se ofrece enteramente a Dios por la obediencia, mediante la cual se ofrece a Dios la voluntad propia, por medio de la cual el hombre hace uso de todas las potencias y de los hábitos del alma.

Así, pues, el estado religioso consiste, realmente, en estos tres votos.

A las objeciones:

1. Como vimos antes (In corp.; a.1 sed cont.; a.2), el estado religioso se ordena, como a su fin propio, a la perfección de la caridad, a la que pertenecen todos los actos internos de virtud, cuya madre es la caridad, según lo que se dice en 1 Cor 13,14ss: La caridad es paciente, benigna... Por tanto, los actos interiores de la virtud, tales como los de humildad, no son materia del voto del estado religioso, que se ordena a ellos como a su fin.

2. Todas las demás observancias de la vida religiosa se ordenan a estos tres votos mencionados. Las que tienen por finalidad buscar el sustento, como son el trabajo, la mendicidad, etcétera, dicen orden a la pobreza, para cuya observancia los religiosos buscan su alimento por esos medios. Otras observancias que castigan el cuerpo, como son las vigiliias, ayunos, etc., se ordenan directamente a la guarda del voto de castidad. Y las observancias religiosas que se refieren a los actos humanos que ordenan a los religiosos al fin de la vida religiosa, es decir, el amor a Dios y al prójimo, como son la lectura, la oración, la visita a los enfermos y otros actos semejantes, quedan comprendidas bajo el voto de obediencia, que pertenece a la voluntad, la cual ordena sus actos al fin conforme a la voluntad de otro. En cuanto a la práctica de vestir el hábito, está relacionada con los tres votos como signo de una obligación. Por eso el hábito regular se da, o se bendice, a la vez que se hace la profesión.

3. Por la obediencia se ofrece la propia voluntad a Dios, al cual, si bien están sujetas todas las cosas humanas, las hay que le están sujetas de modo especial, y son las acciones humanas, ya que las pasiones pertenecen también al apetito sensitivo. Por eso, para reprimir las pasiones que se refieren a los deleites carnales y a los bienes exteriores, que suponen un obstáculo para la perfección de la vida, fueron necesarios el voto de pobreza y el de castidad; y para ordenar las propias acciones, conforme lo exige el estado de perfección, se requiere el voto de obediencia.

4. Como afirma el Filósofo en IV Ethic. , el honor propiamente dicho sólo se debe a la virtud. Pero, dado que los bienes externos ayudan como instrumentos a realizar algunos actos virtuosos, también, como consecuencia, se tributa cierto honor a la excelencia de los mismos, sobre todo por parte del vulgo, el cual sólo aprecia la excelencia externa. Así, pues, los religiosos, que tienden a la perfección de la virtud, no tienen por qué renunciar al honor que Dios y los santos tributan a la virtud, tal como se dice en el salmo 138,17: He tenido en gran

honor a tus amigos, ¡oh Dios! Pero renuncian al honor que se tributa a la excelencia exterior por el hecho de abandonar la vida secular, y por eso no es preciso un voto especial para esto.

Artículo 8

¿Es el voto de obediencia el más importante de los tres?

Objeciones por las que parece que la obediencia no es el más importante de los tres votos del estado religioso.

1. La perfección de la vida religiosa empieza en Cristo. Pero Cristo, que dio un consejo especial sobre la pobreza, no consta que lo diera sobre la obediencia. Luego el voto de pobreza es más excelente que el de obediencia.

2. en Eclo 20,20 se dice que no tiene precio el alma del casto. Ahora bien: el voto de una cosa más digna es más excelente. Luego el voto de castidad es más importante que el de obediencia.

3. cuanto más importante es un voto, tanto más difícil es de dispensar. Pero los votos de pobreza y de castidad están tan estrechamente unidos a la regla monástica, que no puede dispensarlos ni siquiera el Sumo Pontífice, como dice la Decretal De Statu Monachorum ; y éste, sin embargo, puede dispensar a un religioso de la obediencia a su superior. Parece, pues, que el voto de obediencia es menos importante que el de castidad.

Contra esto: está el hecho de que, según San Gregorio, en XXXV Moral., con razón se antepone la obediencia a los sacrificios, puesto que mediante las víctimas se inmola la carne ajena, mientras que por la obediencia se inmola la voluntad propia. Ahora bien: los votos de la vida religiosa son holocaustos, como dijimos antes (a.1.7). Luego el voto de obediencia es el más importante entre los de la vida religiosa.

Respondo: El voto de obediencia es el más importante de los tres del estado religioso. Y esto por una triple razón. En primer lugar, porque mediante él se ofrece a Dios algo más excelente, como es la propia voluntad, la cual es más excelente que el mismo cuerpo, ofrecido por el hombre a Dios mediante el voto de castidad, y que las cosas exteriores, que el hombre ofrece a Dios mediante el voto de pobreza. De ahí que lo hecho por obediencia sea más agradable a Dios que lo que se hace mediante la propia voluntad, según lo que dice San Jerónimo en Ad Rusticum Monachum : Mis palabras pretenden enseñarte a no confiar en tu propia voluntad. Y poco después: No hagas lo que quieres: come lo que te manden, conténtate con lo que te den, viste lo que te ofrezcan. De ahí que el ayuno no sea agradable a Dios cuando se hace según la propia voluntad, de acuerdo con lo que se dice en Is 58,3: He aquí que en los días de vuestro ayuno hacéis vuestra voluntad.

En segundo lugar, el voto de obediencia implica los otros votos, pero no viceversa. El religioso, en efecto, está obligado, en virtud del voto, a guardar la castidad y la pobreza, pero éstas son también materia de obediencia, a la cual pertenecen, además, otras muchas cosas.

En tercer lugar, el voto de obediencia se extiende propiamente a actos próximos al fin de la vida religiosa. Ahora bien: cuanto más cerca del fin está algo, tanto más excelente es. De ahí también que el voto de obediencia sea más esencial a la vida religiosa, porque, si alguien guarda la pobreza y la castidad voluntarias sin voto de obediencia, no por ello pertenece al estado religioso, el cual es más apreciado, incluso, que la virginidad guardada por voto, pues dice San Agustín en De Virginitate : No creo que nadie se atreva a poner la virginidad

por encima de la vida monástica.

A las objeciones:

1. El consejo de obediencia está incluido en el seguimiento de Cristo: el que obedece, cumple la voluntad de otro. Por ello, es más esencial a la perfección que el voto de pobreza, porque, como dice San Jerónimo en Super Mt. , San Pedro añadió lo que es propio de la perfección cuando dijo: Y te hemos seguido.

2. De las palabras aducidas no se sigue que se prefiera la castidad a los demás actos virtuosos, sino a la castidad conyugal, o también a las riquezas exteriores, de oro y plata, que se valoran según el peso. También puede entenderse por continencia el abstenerse de todo mal, como ya dijimos (q.155 a.4 ad 1).

3. El Papa no puede dispensar a un religioso el voto de obediencia de tal modo que no tenga que obedecer a ningún superior en cosas concernientes a la perfección, porque no puede dispensarle de la obediencia a él. Puede, sin embargo, eximirle de la obediencia a un prelado de orden inferior, lo cual no es dispensarle el voto de obediencia.

Artículo 9

¿Peca siempre mortalmente el religioso que quebranta los preceptos de la regla?

Objeciones por las que parece que peca mortalmente todo religioso que quebranta los preceptos de la regla.

1. Es un pecado reprochable el pecar contra un voto, como está claro en las palabras del Apóstol en 1 Tim 5,11-12, donde dice que las viudas que deseen casarse incurren en reproche por haber faltado a la primera fe. Pero los religiosos están obligados, en virtud del voto, a observar la regla. Luego pecan mortalmente cuando la quebrantan.

2. la regla es una ley para el religioso. Pero quien quebranta un precepto de la ley peca mortalmente. Luego parece que el monje que quebranta la regla peca mortalmente.

3. el desprecio lleva consigo el pecado mortal. Pero todo aquel que hace con frecuencia cosas que no debe, parece que peca por desprecio. Parece, pues, que si el religioso quebranta la regla con frecuencia, peca mortalmente.

Contra esto: está el hecho de que el estado religioso es más seguro que el de la vida secular. Por eso San Gregorio, al principio de Moral. , compara la vida secular con el mar embravecido y la vida religiosa con un puerto tranquilo. Pero si cualquier transgresión de la materia de la regla acarreará al religioso un pecado grave, la vida religiosa sería mucho más peligrosa, debido a sus múltiples observancias. Luego no es pecado mortal cualquier transgresión de la regla.

Respondo: Una cosa puede estar contenida en la regla de dos modos, como dijimos antes (a.2; a.7 ad 1.2). En primer lugar, como fin de la misma regla, como pueden ser los actos de virtud, y su transgresión en materia que obliga comúnmente bajo precepto es pecado mortal. Pero en materia que no dice relación con esta necesidad de precepto, no obliga bajo pecado mortal, a no ser que medie desprecio, ya que, como ya dijimos (a.2), el religioso no está obligado a ser perfecto, sino a tender a la perfección, a lo cual se opone el desprecio de dicha perfección.

En segundo lugar, una cosa puede estar contenida en la regla como ejercicio externo, como son todas las observancias, entre las cuales hay algunas que obligan al religioso en virtud del voto de su profesión. Dicho voto considera

principalmente las tres materias ya dichas, a saber, la pobreza, la castidad y la obediencia, mientras que todo lo demás se ordena a ellas. Por eso la transgresión de estas tres supone pecado mortal, pero no así la transgresión de otras materias, a no ser que haya desprecio de la regla, ya que el desprecio se opone directamente a la profesión, por la que se ha prometido observar la vida regular, o bien porque haya un precepto dado por el superior o señalado expresamente en la regla, porque esto equivaldría a obrar en contra del voto de obediencia.

A las objeciones:

1. El que profesa una regla no promete observar todo cuanto está contenido en ella, sino que profesa la vida regular, la cual consiste esencialmente en los tres votos consabidos. Por eso en algunas órdenes se profesa, prudentemente, no la regla, sino vivir conforme a la regla, es decir, esforzarse por acomodar sus costumbres a la regla como a un modelo. Esto es lo que el desprecio destruye.

En algunas religiones, más prudentemente aún, profesan obediencia según la regla, y así sólo se opone a la profesión lo que vaya contra la regla, mientras que la transgresión u omisión de otras materias sólo supone pecado venial, ya que, como dijimos antes (a.7 ad 2), éstas son disposiciones para los votos principales, y el pecado venial es disposición para el mortal, como ya vimos antes (1-2 q.88 a.3), por ser un obstáculo para los medios que disponen para observar los principales preceptos de la ley de Cristo, que son los preceptos de la caridad.

Sin embargo, en alguna Orden, en concreto en la de los Hermanos Predicadores, la transgresión u omisión de estas materias no obliga a culpa mortal ni venial, sino sólo a cumplir la pena que se establezca, pues así se obligan los miembros a cumplirlas. No obstante, podría darse pecado mortal o venial, sea por negligencia o por desprecio.

2. No todo lo contenido en la ley se da como precepto, sino que algunas materias se dan en forma de ordenación o de disposición que obliga a cierta pena, del mismo modo que en la ley civil la transgresión de una disposición legal no siempre lleva consigo la pena de muerte. Tampoco, según la ley eclesiástica, obligan bajo pecado mortal todas las ordenaciones o disposiciones, y lo mismo cabe decir de las ordenaciones de la regla.

3. Se da una transgresión con desprecio cuando la voluntad rehusa someterse a la ordenación de la ley o de la regla, dando lugar a que se obre contra ellas. Pero cuando, por el contrario, es otra causa particular, como la concupiscencia o la ira, la que induce a realizar algo en contra de la ley o de la regla, no hay pecado de desprecio, sino que es otra la causa, aun cuando se cometa el pecado repetidas veces por esa causa o por otra. De igual modo dice San Agustín, en *De Natura et Grat.*, que no todos los pecados se cometen por desprecio debido a la soberbia. Sin embargo, la frecuencia del pecado es una disposición hacia la soberbia, según lo que se dice en Prov 18,3: Cuando el impío ha llegado al extremo de su pecado, cae en el desprecio.

Artículo 10

En un mismo género de pecado, ¿es más grave el pecado cometido por el religioso que por el seglar?

Objeciones por las que parece que, tratándose de un mismo género de pecado, no peca el religioso más gravemente que el seglar.

1. Se dice en 2 Par 30,18-19: Yahveh, que es bueno, perdonará a todos aquellos que buscan a Yahveh, Dios de sus padres, y no les imputará el no estar

suficientemente purificados. Ahora bien: parece que los religiosos buscan, de todo corazón, al Dios de sus padres más que los seglares, quienes dan parte a Dios y se reservan parte para sí, como dice San Gregorio en Super Ez. . Luego parece que se les juzgará con menos rigor si se apartan de la santidad en algo.

2. por el hecho de que uno realice buenas obras el Señor se irrita menos contra sus pecados, puesto que en 2 Par 19,2-3 se dice: Por prestar ayuda al impío y tener amistad con los que odian al Señor, eras digno de la ira del Señor. Pero hay en ti buenas obras. Ahora bien: los religiosos hacen más obras buenas que los seglares. Luego, si cometen pecados, Dios se irrita menos contra ellos.

3. esta vida no transcurre sin pecado, conforme a lo que se dice en Sant 3,2: Todos hemos pecado mucho. Luego si los pecados de los religiosos fueran más graves que los de los seglares, se seguiría que los primeros estarían en peores condiciones que los segundos, en cuyo caso no sería aconsejable abrazar el estado religioso.

Contra esto: está el hecho de que es más de lamentar un mal mayor. Ahora bien: parece que son más de lamentar los pecados de aquellos que viven en estado de santidad y perfección, pues en Jer 23,9 se dice: Se me parte el corazón en medio del pecho. Y añade poco después: Porque los profetas y los sacerdotes están manchados, y hallé su maldad en medio de mi casa. Luego, en igualdad de condiciones, pecan más gravemente los religiosos y otros que viven en el estado de perfección.

Respondo: El pecado cometido por los religiosos puede ser más grave que el cometido por los seglares por tres razones. Primero, si va contra los votos religiosos, como la fornicación o el robo, ya que, al fornicar, peca contra el voto de castidad, y al robar, contra el de pobreza, además de pecar contra la ley divina. En segundo lugar, si peca por desprecio, ya que en ese caso parece que es más ingrato para con los favores divinos que le han elevado al estado de perfección. El Apóstol dice al respecto, en Heb 10,20, que el fiel merece mayor castigo, puesto que, al pecar, pasa por encima del Hijo de Dios con su desprecio. Por eso el Señor se lamenta en Jer 11,15: ¿Qué tiene que hacer en mi casa mi amado, estando cubierto de iniquidad? En tercer lugar, el pecado del religioso puede ser más grave por el escándalo, porque es objeto de las miradas de muchos. Por eso se dice en Jer 23,14: En los profetas de Jerusalén he visto adulterio y mentira, y dar su brazo a los perversos para que nadie se convirtiera de su maldad.

Pero si el religioso, no por escándalo, sino por debilidad o por ignorancia, comete algún pecado que no va contra los votos de su profesión sin dar escándalo, sino de un modo oculto, peca menos que el seglar que comete el mismo pecado, porque, si su pecado es leve, queda absorbido, de alguna manera, por las muchas obras buenas que realiza. Si el pecado es mortal, se levanta de él más fácilmente. Primero, porque su voluntad está dirigida hacia Dios, y si se desvía por un momento, vuelve con facilidad a su estado anterior. Por eso, en su comentario sobre el salmo 36,24: Cuando caiga no se estrellará, dice Orígenes : Cuando el pecador vuelve a pecar no se arrepiente ni sabe enmendar su pecado. Pero el justo sabe enmendarse y corregirse, como aquel que había dicho (Mc 14,71; cf. Mt 26,72): «No conozco a ese hombre», poco después, al ser mirado por el Señor, empezó a llorar muy amargamente, y aquel que, desde su terraja, había visto y deseado a una mujer (2 Re 11,2), supo decir: «He pecado y he cometido el mal ante ti». Además, sus hermanos le ayudan a levantarse, conforme a lo que se dice en Ecl 4,10: Si uno cae, el otro le levanta. Ay del que está solo,

porque, si cae, no tiene quien le levante.

A las objeciones:

1. Las palabras aducidas se refieren a los pecados cometidos por debilidad o por ignorancia, no a los cometidos por desprecio.

2. Josafat, al que van dirigidas esas palabras, tampoco pecó por malicia, sino por debilidad del amor humano.

3. Los justos no pecan fácilmente por desprecio, sino que a veces caen, por ignorancia o por flaqueza, en un pecado del que se levantan fácilmente. Pero si llegan a tal extremo que pecan por desprecio, vienen a ser los peores y casi incorregibles, conforme a lo que se dice en Jer 2,20: Quebrantaste tu yugo, rompiste tus coyundas y dijiste: «No te serviré». Y sobre todo collado alto, y bajo todo árbol frondoso, te acostaste y te prostituiste. A este propósito dice San Agustín en su carta Ad Plebem Hipponens. : Desde que empecé a servir a Dios experimenté qué difícil es encontrar hombres más santos que los que aprovecharon en los monasterios, y también que es difícil encontrarlos peores que aquellos que cayeron en el monasterio.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 186

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 187

Cuestión 187. Las funciones propias de los religiosos

Nos toca ahora considerar las funciones propias de los religiosos.

Sobre ello se plantean seis problemas:

1. ¿Les está permitido enseñar, predicar y desempeñar otras funciones similares?
2. ¿Les está permitido mezclarse en negocios seculares?
3. ¿Están obligados al trabajo manual?
4. ¿Les está permitido vivir de limosna?
5. ¿Les está permitido mendigar?
6. ¿Pueden utilizar ropa peor que los demás?

Artículo 1

¿Está permitido a los religiosos enseñar, predicar y desempeñar otras funciones similares?

Objeciones por las que parece que no está permitido a los religiosos enseñar, predicar ni ejercer otras funciones similares.

1. Se dice en el Decreto VII q.1 , en una disposición del concilio de Constantinopía : La vida monástica significa sujeción y aprendizaje, no oficio de enseñanza, de presidencia o de pastor. San Jerónimo dice también, en Ad Riparium et Desiderium : El monje no tiene por misión enseñar, sino hacer penitencia. También el papa San León dice, como aparece en XVI q.1 : Fuera de los sacerdotes del Señor, nadie se atreva a predicar, sea monje o seglar, por mucha fama de ciencia que tenga. Ahora bien: no está permitido sobrepasar los límites del oficio y quebrantar las determinaciones de la Iglesia. Luego parece que no está permitido a los religiosos el enseñar, predicar, etc.

2. en un decreto del concilio de Nicea, que encontramos en XVI , se decreta lo siguiente: Ordenamos seria y firmemente a todos que ningún monje dé la absolución a otras personas, sino uno a otro, como es justo. No entierre a nadie, excepto a un monje que viva con él en el monasterio o a cualquiera de los hermanos huéspedes que muere allí. Pero, al igual que estos oficios, el predicar y el enseñar son propios de los clérigos. Por tanto, dado que, como dice San Jerónimo en Ad Heliodorum , son distintas la condición del clérigo y la del monje, parece que no está permitido a los religiosos predicar ni enseñar, como tampoco otros menesteres.

3. dice San Gregorio en Regist. : Nadie puede desempeñar oficios eclesiásticos y vivir como está mandado bajo la regla monástica. Esto mismo está recogido en la Decretal XVI q.1 . Pero los monjes están obligados a vivir tal como manda la regla. Luego parece que no pueden desempeñar oficios eclesiásticos. Ahora bien: el enseñar y el predicar son oficios eclesiásticos. Luego parece que no les está permitido predicar, ni enseñar, ni ejercer ministerios similares.

Contra esto: está el hecho de que San Gregorio dice en un documento que se halla en la misma cuestión : En virtud de este decreto, que damos en virtud de nuestra autoridad apostólica y para bien de la religión, puedan los monjes sacerdotes, que representan a los Apóstoles, predicar, bautizar, dar la comunión, rezar por los pecadores, imponer penitencias y perdonar pecados.

Respondo: Una cosa puede estar prohibida a alguien por dos razones. En primer lugar, porque hay en él algo incompatible con ella, y así, a ningún hombre le está permitido pecar, porque el hombre tiene en sí mismo la razón y, además, la obligación de obedecer a la ley divina, a las cuales se opone el pecado. En este

sentido, se dice que alguien no puede predicar, enseñar, ni desempeñar ninguna otra función si tiene en sí algo que se opone a dichos ministerios, bien sea por razón de precepto, como en el caso de irregularidad que impide acercarse a las órdenes por disposición de la Iglesia, bien por algún pecado, según se dice en el salmo 49,16: Dijo Dios al pecador: ¿por qué te atreves a publicar mis leyes?

En este sentido no está prohibido a los religiosos predicar, enseñar ni otros menesteres, puesto que ni están obligados a abstenerse de ello en virtud de sus votos, ni por precepto de su regla, ni por ser menos aptos para ello a causa de algún pecado, sino, al contrario, más aptos por la aplicación a la santidad que profesaron.

Sería una necedad decir que, por el hecho de ser elevado a una santidad más excelente, sea uno menos idóneo para desempeñar los oficios espirituales. Por eso es necia la opinión de algunos que sostienen que el mismo estado religioso representa un impedimento para desempeñarlos. Este error es combatido adecuadamente por el papa Bonifacio con los argumentos antes expuestos, diciendo, como tenemos en XVI q.1 : Hay algunos que, sin apoyarse en ninguna razón, llevados de un celo sumamente audaz de despecho más que de amor, afirman que los monjes, puesto que están muertos para el mundo y viven para Dios, son indignos de ejercer el ministerio sacerdotal. Pero se engañan totalmente. Y lo demuestra, en primer lugar, porque no va contra la regla, al añadir : Pues San Benito, el venerable maestro de los monjes, no lo prohíbe en modo alguno. Tampoco está prohibido en otras reglas. En segundo lugar, refuta dicho error basándose en la idoneidad de los monjes, al decir al final : Cuanto más excelente es uno, tanto más apto es para ellos; es decir, para los oficios espirituales.

En segundo lugar decimos que a uno no le está permitido hacer algo no porque tenga ningún impedimento que se le oponga, sino porque le falten los elementos necesarios para hacerlo. Así, al diácono no le está permitido decir misa porque no posee el orden sacerdotal, y al presbítero se le prohíbe pronunciar una sentencia porque carece de autoridad episcopal. Pero es necesario hacer una distinción. Las funciones propias de una orden sagrada sólo pueden encomendarse a quienes han recibido esa orden: no se puede encomendar al diácono decir misa sin ser ordenado sacerdote. Pero las que son de mera jurisdicción pueden ser encomendadas a quienes carecen de jurisdicción ordinaria, y así el obispo delega en un simple sacerdote el pronunciar una sentencia.

En este sentido, se dice que los monjes y otros religiosos no pueden predicar, ni enseñar, ni desempeñar otras funciones: el estado religioso no les da autoridad para ello. Pero pueden hacerlo si reciben la orden o la jurisdicción ordinaria, o supuesto que se les encomienden ministerios que llevan consigo jurisdicción.

A las objeciones:

1. De esas palabras se deduce que los monjes, por el mero hecho de serlo, no adquieren la autoridad para llevar a cabo esos ministerios; no que el ser monjes suponga en ellos la existencia de un impedimento que les inhabilite para esos actos.

2. Ese decreto del concilio de Nicea también ordena que los monjes, por el mero hecho de serlo, no se arroguen autoridad para ejercer esos ministerios. Pero no prohíbe que los ejerzan.

3. No son incompatibles el tener encomendados los ministerios

eclesiásticos y el observar la regla monástica. Esto no impide que los monjes y demás religiosos pueden, de cuando en cuando, ocuparse de los oficios eclesiásticos por comisión de los preladados, que son los encargados ordinarios, sobre todo aquellos cuya orden fue fundada para este fin, como veremos más tarde (q.188 a.4).

Artículo 2

¿Pueden los religiosos ocuparse de negocios seculares?

Objeciones por las que parece que los religiosos no pueden ocuparse de negocios seculares.

1. En el decreto del papa Bonifacio, ya citado, se recuerda que San Benito ordenó a sus monjes que estuvieran libres de negocios seculares. Esto se prohíbe, en documentos apostólicos y en las disposiciones de todos los Santos Padres, no sólo a los monjes, sino también a todos los canónigos, basándose en lo que se dice en 2 Tim 2,4: Nadie que esté al servicio de Dios se mezcle en negocios seculares. Ahora bien: de todos los religiosos puede decirse que están al servicio de Dios. Luego no les está permitido ocuparse de negocios seculares.

2. dice el Apóstol en 1 Tes 4,11: Y a que llevéis una vida quieta, y que os ocupéis de vuestros menesteres. LaGlosa añade: Dejando los ajenos, porque os será útil en la enmienda de vuestra vida. Ahora bien, los religiosos se dedican especialmente a la enmienda de su vida. Luego no pueden desempeñar negocios seculares.

3. a propósito de Mt 11,8: He aquí que los que viven muellemente habitan en los palacios de los reyes, dice San Jerónimo: Con ello quiere decir que la vida rígida y la predicación austera deben estar lejos de las mansiones de los reyes y no deben acudir a los palacios de los hombres que viven muellemente. Pero la necesidad de ocuparse de negocios seculares es la que obliga a los hombres a frecuentar los palacios de los reyes. Por tanto, no está permitido a los religiosos dedicarse a estos negocios.

Contra esto: está lo que el Apóstol dice en Rom 16,1: Os encomiendo a Febes, hermana nuestra, añadiendo después (v.2): Para que la asistáis en todo negocio en que necesite de vosotros.

Respondo: Como ya dijimos antes (q.186 a.1 sed cont.; a.7 ad 1), el estado religioso tiene como fin el conseguir la perfección de la caridad, que lleva consigo principalmente el amor a Dios y, secundariamente, el amor al prójimo. Por ello, los religiosos deben procurar, ante todo, entregarse a Dios. Pero, si lo exigen las necesidades del prójimo, deben ocuparse de los negocios de éste, conforme se dice en Gál 6,2: Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo, ya que sirviendo al prójimo por Dios cumplen con el amor de Dios. Por eso se dice en Sant 1,27: La religión pura e inmaculada ante Dios Padre es visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones. Y laGlosa añade: Es decir, socorrer a quienes carecen de ayuda cuando lo necesitan.

Hay que decir, por consiguiente, que mezclarse en negocios seculares por codicia no está permitido a los monjes ni a los clérigos. Pero por caridad, y con la debida moderación, pueden hacerlo con el permiso de los superiores, dirigiendo y aconsejando. Por eso se dice en las Decretales, LXXXVIII: Ordena el santo Sínodo que ningún clérigo administre posesiones ni se mezcle en negocios seculares, a no ser para atender a niños, huérfanos o viudas, o en caso de que el obispo le confíe la administración de bienes eclesiásticos. Esto se

aplica a religiosos y clérigos, puesto que a unos y a otros les están prohibidos los negocios seculares, según dijimos.

A las objeciones:

1. A los monjes les está prohibido ocuparse de negocios seculares si lo hacen por codicia, no si lo hacen por caridad.

2. No es curiosidad, sino caridad, el mezclarse en los negocios cuando lo exige la necesidad.

3. No es propio de los religiosos frecuentar los palacios de los reyes por los placeres, la gloria o la codicia, pero sí el ir a ellos por causas piadosas. Por eso, en 4 Re 4,13, se narra que Eliseo dijo a la mujer: ¿Tienes algún asunto del que desees que hable al rey o al general del ejército? También compete a los religiosos el ir a los palacios de los reyes para corregirlos o aconsejarlos. Así, San Juan Bautista corregía a Herodes, como se dice en Mt 14,4.

Artículo 3

¿Están los religiosos obligados al trabajo manual?

Objeciones por las que parece que los religiosos están obligados a practicar el trabajo manual.

1. Los religiosos no están dispensados del cumplimiento de los preceptos. Ahora bien: el trabajo manual está ordenado, conforme a lo que se manda en 1 Tes 4,11: Trabajad con vuestras manos, como os ordenamos. Por eso dice San Agustín en De Operibus Monach. : Por lo demás, ¿quién puede tolerar que estos hombres contumaces, es decir, los religiosos que no quieren trabajar, de los que allí habla, que se resisten a los saludables consejos, sean, no ya soportados como más débiles, sino alabados como mejores que los demás? Luego parece que los religiosos están obligados a trabajar manualmente.

2. a propósito de 2 Tes 3,10: El que no trabaje, que no coma, dice la Glosa : Algunos pretenden que el Apóstol se refiere aquí a los trabajos espirituales, no al trabajo corporal que practican los agricultores y los obreros. Y añade luego : En vano tratan, sin embargo, de cerrarse los ojos a sí mismos y a los demás, no sólo para no cumplir este consejo de caridad, sino incluso para no entenderlo. Y más adelante : Quiere que los siervos de Dios trabajen manualmente para vivir. Pero siervos de Dios se refiere principalmente a los religiosos, en cuanto dedicados enteramente al servicio divino, como claramente manifiesta Dionisio en IV De Eccles. Hier. . Por tanto, parece que están obligados a trabajar manualmente.

3. dice San Agustín en De Operibus Monach. : Quisiera saber qué hacen los que no quieren trabajar corporalmente. Nos entregamos, responden, a cantar salmos, a la lectura y a la palabra de Dios. Pero demuestra que ninguna de estas actividades los excusa. Empezando por la oración, dice : Antes es escuchada una oración del obediente que diez mil del soberbio, entendiendo por soberbios e indignos de ser escuchados aquellos que no trabajan con sus manos. En segundo lugar, añade, a propósito de las alabanzas divinas : También pueden cantar fácilmente las alabanzas divinas trabajando con sus manos. En tercer lugar, escribe, a propósito de la lectura : Quienes dicen que se dedican a la lectura, ¿no han encontrado en ella el precepto del Apóstol? ¿Qué perversidad es ésta de leer y no poner en práctica lo que se lee? En cuarto lugar, escribe sobre la predicación : Si hay que confiar un sermón a alguno a quien ocupa de tal modo que no puede trabajar con sus manos, ¿acaso pueden hacer esto todos los que viven en el monasterio? Y si no todos pueden hacerlo, ¿por qué, bajo este pretexto, quieren

todos dispensarse del trabajo? Y, si todos pueden, debe hacerlo cada uno a su tiempo, no sólo para que los demás se ocupen en las obras necesarias, sino porque basta con que hable uno solo para muchos oyentes. Parece, pues, que los religiosos no deben dejar el trabajo manual por estas obras espirituales.

4. en Super Lc. 12,33: Vended lo que poseéis, dice la Glosa : No sólo debéis compartir vuestro alimento con los pobres, sino vender vuestras propiedades, para que, tras haber despreciado todas vuestras cosas por el Señor... Pero pertenece ciertamente a los religiosos el dejar todas sus cosas. Luego parece que también es obligación suya vivir del trabajo de sus manos y dar limosna.

5. Más todavía: parece que es obligación principalmente de los religiosos el imitar la vida de los Apóstoles, puesto que profesan el estado de perfección. Ahora bien: los Apóstoles trabajaban con sus manos, conforme a lo que se dice en 1 Cor 4,12: Trabajamos con nuestras manos. Luego parece que los religiosos deben trabajar manualmente.

Contra esto: está el hecho de que religiosos y seglares están obligados, por igual, a cumplir lo que se manda de un modo general a todos. Ahora bien: el trabajar manualmente está mandado a todos de un modo general, como se demuestra en 2 Tes 3,6: Apartaos de todo hermano que vive desordenadamente (y por hermano entiende a todos los cristianos, como en 1 Cor 7,12: Si algún hermano tiene una esposa no creyente..?). Y en el mismo pasaje (v.10) dice: El que no trabaje, que no coma. Luego los religiosos no están más obligados que los seglares a trabajar manualmente.

Respondo: Son cuatro los fines del trabajo manual. El primero y principal, procurar el sustento, por lo cual se dijo al primer hombre (Gén 3,29): Comerás el pan con el sudor de tu frente. Y en el salmo 127,2: Te alimentarás con el trabajo de tus manos. El segundo es suprimir la ociosidad, fuente de muchos males. Por eso se dice en Eclo 33,28-29: Envía a tu siervo a trabajar para que no esté ocioso, pues la ociosidad enseña mucha malicia. El tercero es refrenar las pasiones, en cuanto que el trabajo castiga al cuerpo. Por eso se dice en 2 Cor 6,5-6: En los trabajos, los ayunos, las vigiliias, la castidad. Y el cuarto, el dar limosna. De ahí que se diga en Ef 4,28: El que robaba, que no robe más; antes bien, trabaje con sus manos en algo de provecho para tener de qué dar al necesitado.

Por consiguiente, en cuanto que el trabajo manual se ordena a ganarse la Vida, está sujeto a precepto, por ser necesario para conseguir ese fin, ya que lo que es necesario para un fin toma de él su necesidad, es decir, es necesario sólo en cuanto el fin no puede lograrse sin él. Por eso, quien no tiene de qué vivir está obligado a trabajar, cualquiera que sea su condición. Esto es lo que quieren decir las palabras del Apóstol (2 Tes 3,10): El que no quiera trabajar, que no coma, como si dijera: Tan necesario es al hombre trabajar con sus manos como comer. Por ello, si alguno pudiera pasar la vida sin comer, no estaría obligado a trabajar con sus manos. Lo mismo cabe decir de aquellos que tienen otros medios de vivir lícitamente, pues no se puede hacer lo que no podemos hacer lícitamente. Por eso no se sabe que el Apóstol mandara el trabajo manual sino para evitar el pecado de quienes vivían de medios ilícitos. En efecto, el Apóstol mandó el trabajo manual, en primer lugar, para que se evitara el hurto, como vemos en Ef 4,28: El que robaba, que no robe ya, sino que trabaje con sus manos. En segundo lugar, para evitar la codicia de las cosas ajenas, y por eso dice en 1 Tes 4,11: Trabajad con vuestras manos, como os hemos mandado, para portaros honestamente con los de fuera. En tercer lugar, para evitar los negocios sucios con los que algunos se ganaban la vida, y por eso dice en 2 Tes 3,10ss: Y mientras estuvimos entre

vosotros os advertimos que el que no quiera trabajar que no coma. Porque hemos oído que algunos viven entre vosotros en la ociosidad, sin hacer nada, sólo ocupados en curiosearlo todo. La Glosa comenta: Los que se procuran lo necesario por medios vergonzosos. A estos tales les ordenamos y rogamos por amor del Señor Jesucristo que, trabajando sosegadamente, coman su pan (2 Tes 3,10). Por eso dice San Jerónimo, en Super Epist. ad Gal. , que el Apóstol dijo esto no porque tenga que recomendarlo, sino porque hay gente que lo hace así. Sin embargo, hay que tener en cuenta que como trabajo manual entendemos los oficios que hacen posible que los hombres ganen el sustento lícitamente, sea con las manos, con los pies o con la lengua, ya que se supone que los centinelas, correos, etc., viven de su trabajo, del trabajo de sus manos. En efecto, dado que la mano es el órgano de los órganos, entendemos como trabajo manual toda ocupación que proporciona la posibilidad de vivir lícitamente.

Si el trabajo manual tiene como finalidad el evitar el ocio o la mortificación corporal, no está mandado en sí mismo, ya que la carne puede mortificarse y el vicio evitarse de otros muchos modos. La carne se mortifica mediante ayunos y vigiliias, y el ocio se evita mediante las meditaciones de las Sagradas Escrituras y las alabanzas divinas. De ahí que, a propósito de las palabras del salmo 118,82: Mis ojos se consumen por el deseo de tu palabra, diga la Glosa : No está ocioso el que se dedica sólo al estudio de la palabra de Dios, ni es más el que trabaja fuera que el que se consagra al estudio de la verdad. Por estas razones, los religiosos no están obligados a realizar trabajos manuales, como tampoco los seculares, a no ser que les obliguen las constituciones de su Orden, como dice San Jerónimo en su Epistola ad Rusticum Monachum : Los monasterios egipcios tienen costumbre de no recibir a nadie sin imponerle ocupaciones y trabajos, no tanto para asegurar el sustento cuanto por el bien de sus almas, no sea que se entreguen a pensamientos perniciosos.

En cuanto que el trabajo manual se ordena a dar limosna, tampoco cae bajo precepto, a no ser que, por alguna obligación particular, alguien esté forzado a dar limosna y no tenga otro medio con qué hacerlo. En este caso, recaería sobre los religiosos y sobre los seculares la misma obligación de practicar trabajos manuales.

A las objeciones:

1. El precepto formulado por el Apóstol es de derecho natural. Por eso, al comentar el pasaje de 2 Tes 3,6: Apartaos de todos los hermanos de vida desordenada, dice la Glosa : No como lo pide el orden natural: se trata de los que abandonaban el trabajo manual. En efecto, la naturaleza ha dado al hombre las manos, en lugar de las armas o escamas que ha dado a los animales, para que por medio de ellas se procure todo lo necesario. De donde se deduce que este precepto, como otros de derecho natural, obliga por igual a religiosos y seculares.

Pero no pecan quienes no trabajan con sus manos, porque los preceptos relativos al bien de muchos no obligan a cada uno, sino que es suficiente que unos se dediquen a un oficio y otros a otro; por ejemplo, que unos se dediquen a un ministerio y otros a otro. Por ejemplo, que unos sean obreros, otros agricultores, otros jueces, otros doctores, etc., según lo que dice el Apóstol en 1 Cor 12,17: Si todo el cuerpo es ojo, ¿dónde estará el oído? Y si todo es oído, ¿dónde estará el olfato?

2. La Glosa citada está tomada de San Agustín en De Operibus Monach. , en la que habla contra algunos monjes según los cuales no era lícito a los siervos de Dios trabajar con sus manos, porque el Señor dijo en Mt 6,25: No os

inquietéis por vuestra vida sobre qué comeréis. Pero de las palabras citadas no se deduce la necesidad de que los religiosos trabajen manualmente, supuesto que tengan otros medios de vida, puesto que añade : Quiere que los siervos de Dios trabajen corporalmente para vivir. Pero no obliga a los religiosos más que a los seculares, lo cual se demuestra por dos razones. En primer lugar, se deduce del modo de hablar, frecuente en el Apóstol, cuando dice (2 Tes 3,6): Apartaos de todos los hermanos que llevan una vida desordenada, donde llama hermanos a todos los cristianos, ya que todavía no había órdenes religiosas. En segundo lugar, porque los religiosos no tienen unas obligaciones distintas de las que tienen los seculares, a no ser las de la regla que han profesado. Por consiguiente, si en las disposiciones de la regla no hay nada sobre el trabajo manual, la obligación de trabajar manualmente no afecta a los religiosos más que a los seculares.

3. A las obras que citaba San Agustín puede uno dedicarse de dos modos: para utilidad común y para utilidad personal. Por tanto, aquellos que se consagran a esas obras espirituales para el bien público quedan, por ello, dispensados de los trabajos manuales por un doble motivo. En primer lugar, porque conviene que estén enteramente ocupados en dichas obras. Y en segundo lugar, porque a los que las ejercen deben suministrarles el alimento aquellos a cuya utilidad se consagran.

Pero los que se dedican a esas obras no para bien público, sino privado, ni es conveniente que queden dispensados por ellas de los trabajos manuales, ni tienen derecho a vivir de los fieles. De estos segundos es de los que habla San Agustín. En cuanto a lo que dice, que los cánticos divinos pueden cantarse mientras se trabaja con las manos, como hacen los obreros que cuentan historias sin dejar de trabajar, es claro que no puede entenderse de los que cantan las horas canónicas en la iglesia, sino de aquellos que recitan salmos e himnos en privado. De igual modo, lo que dice de la lectura y de la oración ha de referirse a las oraciones y lecturas privadas que también los laicos hacen a veces, y no a los que hacen oraciones públicas en la iglesia o a los que dan lecciones públicas en las escuelas. Por eso no dice: Los que pretenden entregarse a la enseñanza, sino los que pretenden entregarse a la lectura. Del mismo modo, en cuanto a la predicación, no habla de la que se hace en público para el pueblo, sino de la que se hace expresamente para uno o para pocos con carácter de admonición privada. Por eso dice claramente: Si hay que hacer algún sermón, pues, como dice la Glosa al comentar el pasaje de 1 Cor 2,4: El sermón es privado, mientras que la predicación se hace en común.

4. Los que desprecian todo por Dios están obligados a trabajar con sus manos cuando no tienen otro medio de ganarse el sustento o de dar limosna cuando están obligados a darla, y no bajo ningún otro aspecto, como dijimos antes (In corp.). En este sentido habla la Glosa citada.

5. El hecho de que los apóstoles trabajaran se debió a veces a necesidad y otras veces fue de supererogación. Fue necesidad cuando otros no podían proporcionarles el sustento. De ahí que, al comentar el pasaje de 1 Cor 4,12: Trabajamos con nuestras manos, diga la Glosa : Porque nadie nos lo da. En cuanto a la supererogación, lo hallamos en 1 Cor 9,4.12-14, donde el Apóstol dice que no hizo uso del derecho de vivir del Evangelio.

El Apóstol obraba así por tres razones. En primer lugar, para impedir la predicación de los pseudo-apóstoles, que predicaban buscando sólo bienes temporales. Por eso dice en 2 Cor 11,12: Lo que yo hago ahora lo haré también

en el futuro, para cortar toda ocasión. En segundo lugar, para evitar el ser una carga para aquellos a los que predicaba, ya que dice en 2 Cor 12,13: Pues ¿en qué habéis sido inferiores a las demás iglesias, sino en que no os fui gravoso? En tercer lugar, para dar a los ociosos un ejemplo de trabajo. Por eso dice en 2 Tes 3,8-9: Trabajando día y noche para daros ejemplo que imitar. El Apóstol no hacía esto en lugares donde tenía ocasión de predicar a diario, como en Atenas, como dice San Agustín en De Operibus Monach. .

Pero los religiosos no están obligados a imitar al Apóstol en esto, dado que no están obligados a hacer todo lo que es de supererogación. Por eso tampoco los demás Apóstoles practicaron este trabajo.

Artículo 4

¿Está prohibido a los religiosos vivir de limosna?

Objeciones por las que parece que no está permitido a los religiosos vivir de limosna.

1. El Apóstol manda, en 1 Tim 5,16, que las viudas que pueden vivir por otros medios no vivan de las limosnas de la Iglesia, para que la Iglesia pueda socorrer a las viudas desamparadas. Y San Jerónimo dice, en Ad Damasum Papam , que aquellos que pueden vivir de los bienes de sus padres o de sus rentas cometen sacrilegio si reciben algo de los pobres, y por el abuso que hacen de esos bienes, comen y beben su propia condenación. Pero los religiosos pueden vivir del trabajo de sus manos si no están enfermos. Luego parece que pecan si viven de las limosnas de los pobres.

2. vivir a expensas de los fieles es el salario que se debe a los predicadores del Evangelio por su trabajo, según se dice en Mt 10,10: El obrero es digno de su sustento. Pero el predicar el Evangelio no es una función propia de los religiosos, sino, en primer lugar, de los prelados, que son pastores y doctores. Por tanto, los religiosos no pueden lícitamente vivir de las limosnas de los fieles.

3. los religiosos viven en el estado de perfección. Ahora bien: es más perfecto dar limosna que recibirla, pues en Act 20,35 se dice: Más dichoso es el que da que el que recibe. Luego no deben vivir de limosna, sino más bien dar limosna con el fruto del trabajo de sus manos.

4. es propio de los religiosos evitar los obstáculos a la virtud y las ocasiones de pecado. Pero el recibir limosna proporciona ocasión de pecado e impide el acto virtuoso. De ahí que, al comentar el pasaje de 2 Tes 3,9: para daros ejemplo en nosotros mismos, diga la Glosa : Quien se sienta frecuentemente a la mesa ajena por su ociosidad es preciso que adule al que le da de comer. También se dice en Ex 23,8: No recibas regalos, que ciegan a los prudentes y cambian el lenguaje de los justos. Y en Prov 22,7 se nos dice: Quien recibe algo prestado es esclavo del que le presta, lo cual es contrario a la vida religiosa. Por eso, al comentar el pasaje de 2 Tes 3,9: para daros ejemplo en nosotros mismos, dice la Glosa : Nuestra religión llama a los hombres a la libertad. Luego parece que los religiosos no deben vivir de limosna.

5. Más todavía. Los religiosos están especialmente obligados a imitar la perfección de los apóstoles. Por eso dice el Apóstol en Flp 3,15: Y cuantos somos perfectos, esto mismo sintamos. Ahora bien: el Apóstol no quería vivir a expensas de los fieles, para impedir la predicación de los falsos apóstoles, como él dice en 2 Cor 11,12-13, y para no escandalizar a los débiles. Luego parece que, por estas mismas razones, los religiosos deben abstenerse de vivir de limosna. Por eso dice San Agustín en De Operibus Monach. : Quitad las ocasiones de

sucios tráficos, que hieren vuestra fama y escandalizan a los débiles, y enseñad a los hombres que no buscáis en la ociosidad un fácil sustento, sino que buscáis el reino de Dios por un camino estrecho y difícil.

Contra esto: está el hecho de que, como dice San Gregorio en su Dialog. , San Benito estuvo tres años en una cueva, alimentándose de lo que le daba el monje Romano, después de haber abandonado su casa y a sus padres. Y, sin embargo, estando en condiciones de trabajar, no se nos dice que buscara su sustento en el trabajo. Luego los religiosos pueden lícitamente vivir de limosna.

Respondo: Cada uno puede vivir de lo que es suyo o se le debe. Ahora bien: una cosa es propia por la generosidad del que la da. Por consiguiente, los religiosos y clérigos cuyos monasterios o iglesias han sido dotados por la generosidad de los príncipes o de los fieles, de modo que aseguren su sustento, pueden vivir sin trabajar con sus manos. Y esto es, ciertamente, vivir de limosna. De igual modo, si los religiosos reciben bienes de los fieles, pueden lícitamente vivir de ellos, pues parece absurdo pensar que pueden recibirse, como limosna, grandes posesiones, pero no pan o una pequeña cantidad de dinero. Pero, puesto que parece que estos beneficios se hacen a los religiosos para que puedan entregarse más libremente a las obras religiosas, de las que quieren participar quienes les ayudan en el orden temporal, sería para ellos ilícito el uso de esos beneficios si dejaran de dedicarse a esas obras, ya que, por su parte, defraudarían la esperanza de aquellos que les hicieron tales favores.

Una cosa puede ser debida por dos conceptos. Primero, por necesidad, la cual hace todas las cosas comunes, como dice San Ambrosio. Por ello, si los religiosos sufren necesidad, pueden lícitamente vivir de las limosnas. Esa necesidad puede ser consecuencia, en primer lugar, de una enfermedad corporal, que hace que no puedan procurarse el sustento mediante el trabajo. En segundo lugar, si no les basta para vivir con lo que sacan de su trabajo manual. Por ello dice San Agustín, en De Operibus Monach. , que no deben faltar las limosnas de los fieles a los servidores de Dios que trabajan con sus manos, para que no los asalte la miseria cuando hayan de interrumpir su trabajo y dar la necesaria libertad al espíritu. En tercer lugar, por la condición anterior de aquellos que no estaban acostumbrados a trabajar con sus manos. Por eso dice San Agustín, en De Operibus Monach. , que, si tenían en el siglo con qué poder vivir fácilmente sin trabajar y lo repartieron a los pobres cuando se convirtieron a Dios, debe ser comprendida y soportada su debilidad, ya que, por la delicadeza de su educación, a éstos les es difícil soportar las fatigas del trabajo corporal.

En segundo lugar, una cosa puede ser debida a uno como premio por lo que hace, sea esto temporal o espiritual, conforme a lo que leemos en 1 Cor 9,11: Si sembramos en vosotros bienes espirituales, ¿qué mucho que recojamos bienes materiales? Según esto, los religiosos pueden vivir de limosna, como de algo que les es debido, por cuatro motivos. Primero, si predicán con la autorización de los prelados. En segundo lugar, si son ministros del altar, ya que, como se dice en 1 Cor 9,13-14: Los que ejercen las funciones sagradas viven del santuario: así el Señor mandó que los que predicán el Evangelio vivan del Evangelio. San Agustín dice en De Operibus Monach. : Si son evangelistas, confieso que tienen derecho a vivir a expensas de los fieles; si son ministros del altar, administradores de los sacramentos, no usurpan ese derecho, pueden reclamarlo. Y ello porque el sacramento del altar, dondequiera que se realice, es común a todos los fieles. En tercer lugar, si se dedican al estudio de la Sagrada Escritura para utilidad común de toda la Iglesia. Por eso dice San Jerónimo en Contra Vigilantium : Existe en

Judea la costumbre, conservada hasta hoy día no sólo entre nosotros, sino también entre los hebreos, según la cual aquellos que meditan la ley del Señor día y noche no tienen en la tierra más padre que a Dios, por lo cual reciben la ayuda de todo el mundo. En cuarto lugar, si se dan los bienes que el monasterio poseía, pueden vivir de las limosnas hechas al monasterio. Por eso dice San Agustín, en *De Operibus Monach.*, que a aquellos que, después de haber abandonado o distribuido su fortuna, quieren formar parte de los pobres de Cristo por una piadosa y saludable humildad, los bienes de la comunidad y la caridad fraterna deben asumir el deber de sustentarlos. Estos, si quieren trabajar con sus manos, son dignos de alabanza. Pero, si no quieren hacerlo, ¿quién se atreverá a obligarles? Y no hay por qué tener en cuenta --añade - a qué monasterio o en qué lugar han dado sus bienes a los pobres, puesto que todos los cristianos forman una sola república.

Pero si hay religiosos que, sin necesidad de trabajar, quieren vivir ociosamente de las limosnas que se dan para los pobres, esto ya es ilícito, y es por ello por lo que San Agustín dice en *De Operibus Monach.*: Con frecuencia se consagran al servicio de Dios por la profesión quienes proceden de una condición humilde, de vida campesina, o que han ejercido una labor de obreros acostumbrados al trabajo manual. De ellos no se sabe si vienen a servir a Dios o si, huyendo de una vida pobre y laboriosa, quieren ser alimentados y vestidos, e incluso honrados, por aquellos que solían despreciarlos y maltratarlos. Estos tales no pueden quedar exentos del trabajo por la debilidad corporal, pues les contradice su condición anterior. Y añade más adelante: Si no quieren trabajar, que no coman tampoco. Y no se humilla a los ricos para que los pobres se engrían, ya que en modo alguno es propio el que, en una vida en que los senadores se hacen obreros, los obreros se hagan viciosos, y allí donde viven los que han abandonado sus placeres cuando eran señores de sus dominios, los rústicos se hagan delicados.

A las objeciones:

1. Los textos aducidos han de entenderse referidos al tiempo de necesidad, cuando no se puede socorrer de otro modo a los pobres, ya que, en ese caso, estarían obligados no sólo a renunciar a recibir limosnas, sino también a dar sus bienes, si tuviesen alguno, para ayudar a los pobres.

2. A los prelados les compete la predicación en virtud de su mismo ministerio, pero a los religiosos puede pertenecerles por delegación. Así, pues, cuando trabajan en el campo del Señor, pueden vivir de ello, conforme a lo que se dice en 2 Tim 2,6: Conviene que el labrador que trabaja se beneficie primero de los frutos. Y la Glosa comenta: Es decir, el predicador que cultiva los corazones de los oyentes con el azadón de la palabra de Dios en el campo de la Iglesia.

También pueden vivir de limosna los que ayudan a los predicadores. Por ello, a propósito de Rom 5,27: Si los gentiles participan de sus bienes espirituales, deben ayudarles en los temporales, dice la Glosa: Es decir, a los judíos, que enviaron predicadores desde Jerusalén.

Hay, sin embargo, otras razones que dan derecho a vivir a expensas de los fieles, como dijimos antes (In corp.).

3. En igualdad de condiciones, es mejor dar que recibir. No obstante, dar o dejar todo por Cristo y recibir una cantidad módica para atender al propio sustento es mejor que dar limosnas parciales a los pobres, como ya dijimos (q.186 a.3 ad 6).

4. El recibir presentes para aumentar la riqueza, o recibir el alimento no debido de otro, sin utilidad y necesidad, puede ser ocasión de pecado. Pero esto no se da en la religión, como es evidente por lo dicho antes (In corp.).

5. Cuando existe una clara necesidad y utilidad debido a la cual algunos religiosos viven sin trabajar manualmente, no se escandalizan los débiles, sino los maliciosos, igual que los fariseos, cuyo escándalo dice el Señor, en Mt 15,14, que es despreciable. Pero si no hubiere una necesidad y utilidad evidente podría servir de escándalo a los débiles, lo cual habría de ser evitado. Pero el mismo escándalo podría derivarse de aquellos que, sin trabajar, viven de los bienes de la comunidad.

Artículo 5

¿Está permitido a los religiosos pedir limosna?

Objeciones por las que parece que a los religiosos no les está permitido pedir limosna.

1. Dice San Agustín en *De Operibus Monach.* : El astuto enemigo ha distribuido por todas partes un gran número de hipócritas con hábito de monjes, que vagan por las provincias. Y añade luego : Todos piden, todos exigen o los gastos de su lucrativa necesidad o el precio de su pretendida santidad. Luego parece que es reprobable la vida de los religiosos mendicantes.

2. se dice en 1 Tes 4,11: Trabajad con vuestras manos, como os mandamos, para que os portéis bien con los extraños y no pidáis nada a nadie. Y la Glosa : Por tanto, hay que trabajar y no estar ociosos, porque es una conducta honrada y como una luz para los infieles, y no deseéis las cosas de otro, ni le pidáis ni le quitéis nada. Comentando el pasaje de 2 Tes 3,10: El que no trabaje..., dice la Glosa : Quiere que los siervos de Dios trabajen para vivir y para que no los empuje la necesidad a pedir lo ajeno. Ahora bien: esto es pedir limosna. Luego parece que no está permitido el no trabajar manualmente y pedir limosna.

3. no deben hacer los religiosos lo que está prohibido y es contrario a la ley. Pero el mendigar está prohibido por la ley divina, puesto que en Dt 15,4 se lee: No habrá entre vosotros ningún necesitado ni mendigo. Y en el salmo 36,25 se dice: No vi al justo abandonado ni a sus hijos pidiendo pan. Además, en la ley civil se castiga al mendigo sano, como hallamos en el Código De Validis Mendicantibus . Luego no es propio de los religiosos el mendigar.

4. La vergüenza tiene por objeto algo torpe, según dice San Juan Damasceno. Ahora bien: dice San Ambrosio, en *De Offic.* , que la vergüenza de pedir traiciona a los hombres bien nacidos. Luego el mendigar es algo torpe, impropio de los religiosos.

5. Más todavía: el vivir de limosna es propio, sobre todo, de los que predicán el Evangelio, según el deseo del Señor, como dijimos antes (a.4). Pero no es propio de ellos el mendigar, ya que, al comentar 2 Tim 2,6: El labrador trabaja..., comenta la Glosa : El Apóstol quiere que el evangelista comprenda que tomar lo necesario de aquellos para los cuales trabaja no es mendicidad, sino un derecho. Luego parece que no es propio de los frailes el pedir limosna.

Contra esto: está el hecho de que a los religiosos les conviene vivir a imitación de Cristo. Pero Cristo pidió limosna, según se dice en el salmo 39,18: Yo soy mendigo y pobre; sobre lo cual escribe la Glosa : Cristo dice esto de sí mismo. Y más adelante : Es mendigo el que pide a otro, y pobre el que no tiene lo suficiente. En el salmo 69,6 leemos: Yo soy indigente y pobre; lo cual comenta

laGlosa : Yo soy indigente, es decir, un hombre que pide; pobre, es decir, no tengo lo suficiente, porque no poseo riquezas mundanas. Y San Jerónimo dice en una carta : No amontones riquezas ajenas mientras tu Señor, es decir, Cristo, pide limosna. Luego está permitido a los religiosos pedir limosna.

Respondo: Acerca de la mendicidad pueden considerarse dos cosas. Una de ellas es el mismo acto de pedir limosna, que lleva consigo cierta humillación, puesto que los más abyectos de los hombres parecen ser quienes no sólo son pobres, sino tan indigentes que necesitan pedir a otros el alimento. Bajo este aspecto, algunos hacen algo laudable mendigando por humildad, al igual que realizan otras cosas que llevan consigo alguna abyección, como medicina sumamente eficaz contra la soberbia, a la que quieren vencer tanto en sí mismos como en los demás. En efecto, del mismo modo que la enfermedad que da excesivo calor se cura eficazmente mediante cosas excesivamente frías, así la inclinación al orgullo se cura eficazmente mediante aquellas cosas que parecen sumamente despreciables. Por eso se legisla en las Decretales, De Poenit. dist.II can. Si quis semel : Es un ejercicio de humildad el someterse a oficios humildes y a servidos despreciables, porque así se puede curar el vicio de la arrogancia y de la gloria humana. De ahí que San Jerónimo, en su carta Ad Oceanum , alabe a Fabiola porque deseaba vivir de limosna después de haber distribuido sus riquezas por Cristo. Esto mismo hizo San Alejo, quien, después de deshacerse de todas sus cosas por Cristo, se alegraba de haber recibido limosna de sus propios criados. Y de San Arsenio se dice, en Vitis Patrum , que se alegraba de haberse visto en la necesidad de pedir. Por eso se impone como penitencia a algunos, por culpas graves, el hacer peregrinaciones pidiendo limosna. Pero dado que la humildad, como las demás virtudes, no puede subsistir sin cierta discreción, por eso, al aceptar la mendicidad como humillación, ha de procurarse no caer en la codicia ni en ningún otro vicio.

En segundo lugar, puede considerarse la mendicidad por parte de lo que se adquiere mendigando. Bajo esta consideración, el hombre puede ser inducido a practicarla por dos motivos: por codicia de riquezas o como medio de vivir sin trabajar, en cuyo caso es ilícita, y por necesidad o por utilidad. Por necesidad se da cuando uno no tiene otro modo de vivir, y por utilidad cuando se pretende llevar a cabo algo útil que no se puede hacer sin las limosnas de los fieles. Así, se piden limosnas para la construcción de un puente o de una iglesia, o para otra obra de utilidad común, como el sostenimiento de alumnos para que puedan dedicarse al estudio de la sabiduría. En este caso, el pedir limosna es lícito a los religiosos, como también a los seglares.

A las objeciones:

1. San Agustín, en el texto aducido, habla expresamente de los que piden limosna por codicia.

2. La primera Glosa se refiere al acto de pedir limosna por codicia, como demuestran las mismas palabras del Apóstol. La segunda Glosa habla de los que, sin utilidad ninguna, piden lo necesario para vivir ociosamente. Pero no vive ociosamente quien es útil de algún modo.

3. De ese precepto de ley divina no se deduce que esté prohibido a nadie pedir limosna, sino que se prohíbe a los ricos que sean tan avaros que obliguen a otros a mendigar por su pobreza. Y la ley civil castiga a los que están sanos y mendigan sin utilidad o necesidad.

4. Existen dos clases de vergüenza: una, consecuencia del vicio; otra, producto de un defecto externo, como la enfermedad o la pobreza. Esta segunda

es la que lleva consigo el pedir limosna y, por tanto, no tiene nada de pecado, sino, en tal caso, de humillación, como dijimos arriba (In corp.).

5. Los predicadores tienen derecho a recibir el sustento de aquellos a quienes predicán. No obstante, si quieren renunciar a ese derecho y pedirlo como limosna, eso es signo de mayor utilidad.

Artículo 6

¿Pueden los religiosos vestir ropa de peor calidad que los demás?

Objeciones por las que parece que los religiosos no pueden llevar ropa de peor calidad que los demás.

1. Según el Apóstol dice en 1 Tes 5,12, debemos apartarnos de toda apariencia de mal. Ahora bien: la excesiva mala calidad de la ropa tiene apariencia de mal, puesto que dice el Señor en Mt 7,15: Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestiduras de ovejas. Y comentando el pasaje de Ap 6,8: He aquí el caballo amarillo..., dice la Glosa : Viendo el diablo que no puede lograr nada mediante tribulaciones y herejías manifiestas, envía a falsos hermanos que, vestidos de religiosos, se mudan en caballos negros y rojos y pervierten la fe. Luego los religiosos no deben vestir descuidadamente.

2. dice San Jerónimo en Ad Nepotianum : Evita la ropa pura, es decir, negra, tanto como la blanca. Hay que evitar los adornos tanto como el descuido, porque los primeros son efecto del lujo y el segundo de la vanagloria. Por tanto, dado que la vanagloria es pecado más grave que el lujo, parece que los religiosos, que deben aspirar a lo más perfecto, deben evitar la ropa descuidada más que la lujosa.

3. los religiosos deben dedicarse, ante todo, a la penitencia. Pero en la penitencia no han de usarse signos externos de tristeza, sino más bien de alegría, pues dice el Señor en Mt 6,16: Cuando ayunáis, no os pongáis tristes como los hipócritas. Y más adelante (v.17) añade: Tú, cuando ayunas, unge tu cabeza y lava tu cara. Comentando este pasaje, dice San Agustín en De Serm. Dom. in Monte : Al leer este pasaje hay que tener en cuenta que la jactancia puede darse no sólo en la limpieza y brillo de las cosas corpóreas, sino también en los vestidos luctuosos, y esta segunda es más peligrosa, por cuanto engaña bajo la apariencia de servicio a Dios. Por consiguiente, parece que los religiosos no deben usar ropa descuidada.

Contra esto: está el hecho de que el Apóstol dice en Heb 11,37: Anduvieron errantes, cubiertos de pieles de cabra. Sobre ello comenta la Glosa : Como Elias y otros. Y en las Decretales XXI q.4 : Si se ve a alguno que se burla de los que llevan ropa pobre y religiosa, corrija-sele, porque en tiempos pasados toda persona sagrada usaba ropa pobre y vil.

Respondo: Como afirma San Agustín en III De Doct. Christ. , En todas las cosas externas no está el pecado en el uso, sino en la pasión. Para determinar esta pasión hay que tener en cuenta que podemos considerar la ropa como vil y descuidada bajo un doble aspecto. Primero, como signo de una disposición o un estado humano, dado que, como se dice en Eclo 19,17, El vestido del hombre denuncia lo que hay en él. Bajo esta consideración, la condición humilde del vestido es, a veces, signo de tristeza. Por eso los hombres tristes suelen vestir ropa de peor calidad, como, a la inversa, en ocasión de solemnidad o de gozo visten ropa más elegante. Por ello, los penitentes visten ropa de condición humilde, como en Jon 3,6 se nos dice que el rey se vistió de saco. Y en 3 Re 2,27 se dice de Acab que cubrió su carne con cilicio. Pero otras veces es signo de

desprecio de las riquezas y de la pompa del mundo. Por eso dice San Jerónimo en *Ad Rusticum Monachum* : El vestido descuidado es señal de alma pura, y una túnica vil demuestra desprecio por el mundo, con tal de que el alma no se enorgullezca y de que el vestido no esté en desacuerdo con el lenguaje. Bajo estos dos aspectos conviene a los religiosos la humildad en los vestidos, puesto que el estado religioso es estado de penitencia y de desprecio de la gloria mundana.

Pero al querer manifestarse a los demás esta penitencia puede buscarse una triple finalidad. En primer lugar, la propia humillación, puesto que así como el hombre se enorgullece con el esplendor de los vestidos, también se humilla con la pobre condición de los mismos. Por eso dijo el Señor a Elías, a propósito de Acab, quien se cubrió con cilicio: ¿No has visto a Acab humillado en mi presencia?, como se narra en 3 Re 2,29. En segundo lugar, se puede buscar el dar ejemplo. Por eso, al comentar el pasaje de Mt 3,4: Iba vestido de piel de camello, dice la Glosa : El que predica penitencia lleva un vestido de penitencia. En tercer lugar, se puede buscar la vanagloria. Así, San Agustín dice que puede haber jactancia incluso en los vestidos de penitencia. Por consiguiente, el vestir ropa humilde es digno de alabanza en los dos primeros casos, mientras que es pecado en el tercero.

También puede considerarse el vestido humilde como fruto de avaricia o negligencia, en cuyo caso también es pecado.

A las objeciones:

1. La condición humilde de la ropa no tiene, en sí misma, apariencia de mal, sino más bien de virtud, a saber: de desprecio del mundo. Prueba de ello es que los malos ocultan su malicia bajo la humildad de los vestidos. Por eso dice San Agustín, en *De Serm. Dom. in Monte* , que las ovejas no deben odiar su vestido por el hecho de que los lobos se ocultan frecuentemente bajo él.

2. San Jerónimo, en el texto aducido, habla de los vestidos humildes que se llevan por gloria humana.

3. Según la doctrina del Señor, en lo concerniente a la santidad los hombres no deben hacer nada por afán de apariencia, la cual se da, sobre todo, cuando se hace algo nuevo. Por eso dice San Juan Crisóstomo en *Super Mt.* : El que ora no haga nada raro que atraiga las miradas de los hombres, como gritar, golpearse el pecho, levantar los brazos..., porque la misma novedad atraería la atención. Sin embargo, no toda novedad que atraiga la atención de los hombres es reprochable, porque puede hacerse con buena o con mala intención. Por eso dice San Agustín, en *De Serm. Dom. in Monte* : Quien atrae la atención de los hombres por una pobreza excesiva en la profesión de su cristianismo, si lo hace voluntariamente y no por necesidad, habrá de ser juzgado por sus otras obras para ver si lo hace por desprecio del fausto superfluo o por ambición. Ahora bien: es evidente que los religiosos, que llevan un hábito humilde como símbolo de su profesión, la cual consiste en el desprecio del mundo, no lo hacen por ambición.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 187

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 188

Cuestión 188. Las distintas órdenes religiosas

Nos toca ahora tratar de las distintas órdenes religiosas.

Sobre ello se plantea ocho problemas:

1. ¿Hay varias formas de vida religiosa o una sola?
2. ¿Puede fundarse una Orden religiosa dedicada a obras de vida activa?
3. ¿Puede fundarse una Orden cuyo fin sea la guerra?
4. ¿Puede fundarse una Orden religiosa destinada a la predicación y a otros ministerios semejantes?
5. ¿Puede fundarse una Orden dedicada al estudio de la ciencia?
6. ¿Es mejor una Orden dedicada a la vida contemplativa que otra ordenada a la vida activa?
7. ¿Es la posesión de bienes en común un obstáculo para la perfección religiosa?
8. ¿Es la vida solitaria más excelente que la vida en comunidad?

Artículo 1

¿Existe una sola forma de vida religiosa?

Objeciones por las que parece que sólo existe una forma de vida religiosa.

1. En aquello que se posee de un modo total y perfecto no puede haber diversidad. Por ello no puede haber más que un primer sumo bien, como quedó demostrado en la Primera Parte (q.1 1 a.3). Pero, como dice San Gregorio en Super Ez. , cuando se ofrece todo lo que se posee, toda la propia vida y todo cuanto se ama, al Dios omnipotente, a esto lo llamamos holocausto, y se dice que sin él no puede existir vida religiosa. Luego parece que no hay muchas formas de vida religiosa, sino una sola.

2. las cosas que coinciden en lo esencial no se distinguen sino accidentalmente. Ahora bien: no hay vida religiosa sin los votos esenciales a la misma, como dijimos antes (q.186 a.6.7). Luego parece que las formas de vida religiosa no se distinguen esencialmente, sino sólo accidentalmente.

3. el estado de perfección conviene tanto a los religiosos como a los obispos, tal como ya se dijo (q.184 a.5). Pero no existen varias clases de episcopado, sino que es una sola en todas partes. Por eso dice San Jerónimo en Ad Evandrum Episcopum : Dondequiera que haya un obispo, sea en Roma o en Egerbio, en Constantinopla o en Rhegio, tiene la misma dignidad y el mismo sacerdocio. Luego, por paralelismo, hay una sola forma de vida religiosa.

4. la Iglesia debe suprimir todo lo que pueda llevar a confusión. Pero la diversidad de formas de vida religiosa parece que puede llevar a la confusión al pueblo cristiano, como dice una Decretal, la que trata De Statu Monachorum et Canonicorum Regularium. Luego parece que no deben existir diversas formas de vida religiosa.

Contra esto: está el hecho de que en el salmo 44,10.15 se describe como adorno propio de la reina el estar vestida de variedad.

Respondo: Como queda claro por lo ya expuesto (q.186 a.7; q.187 a.2), el estado religioso es un ejercicio ordenado a conducir a quien lo abraza a la perfección de la caridad. Ahora bien: son diversas las obras de caridad a las que el hombre puede dedicarse, como son también diversos los modos de ejercitarse. Por ello, las formas de vida religiosa pueden distinguirse bajo dos aspectos. En primer lugar, por la diversidad de los fines a los que se ordena. Así, uno puede ordenarse a dar hospedaje a los peregrinos y otro a visitar y redimir a los cautivos. En segundo lugar, la diversidad de formas de vida religiosa puede ser

debida a la diversidad de ejercicios. En una, por ejemplo, se castiga al cuerpo mediante la privación de alimento; en otra mediante la práctica del trabajo manual; en otra mediante la desnudez, etc. Pero, dado que el fin es lo principal en todo, es mayor la diversidad de formas de vida religiosa derivada de los diversos fines a los que se ordenan que la originada por los distintos ejercicios.

A las objeciones:

1. Es común a todas las órdenes religiosas la obligación de entregarse enteramente al servicio divino. Luego este aspecto no da lugar a distintas órdenes, de modo que en una se retenga para sí una parte y en otra religión otra parte. Pero se da diversidad por razón de los distintos modos como el hombre puede servir a Dios; y, según esos modos, el hombre puede disponerse a ellos en formas distintas.

2. Los tres votos esenciales a la vida religiosa pertenecen a la práctica de la religión como elementos principales a los que se reducen todos los demás, según dijimos antes (q.186 a.7 ad 2). Pero cada uno puede prepararse de distintos modos para el cumplimiento de cada uno de ellos. Por ejemplo, para cumplir el voto de castidad hay quienes escogen un lugar solitario, otros la abstinencia, otros la vida común, etc. Queda claro, según esto, que la unidad de los votos esenciales es compatible con la diversidad de formas de vida religiosa, sea por razón de las diversas disposiciones, sea también por los diversos fines, como ya quedó demostrado (In corp.).

3. En las cosas tocantes a la perfección, el obispo es elemento activo, mientras que los religiosos son elementos pasivos, según dijimos antes (q.184 a.7). Ahora bien: el agente, incluso en el orden natural, cuanto más excelente es, tanto más tiende a la unidad, mientras que los elementos pasivos son múltiples. Por eso es lógico que haya un solo estado episcopal y distintos modos de vida religiosa.

4. La confusión se opone a la distinción y al orden. Por eso la diversidad de formas religiosas produciría confusión si las diversas formas se ordenaran al mismo fin, y a través de los mismos medios, sin utilidad ni necesidad. Por eso, para evitar que suceda esto, está mandado que no se funde una nueva Orden sin la autorización del Sumo Pontífice.

Artículo 2

¿Es preciso fundar alguna Orden dedicada a las obras de vida activa?

Objeciones por las que parece que no debe fundarse ninguna Orden dedicada a obras de vida activa.

1. Toda Orden religiosa pertenece al estado de perfección, como ya quedó demostrado (q.184 a.5; q.186 a.1). Pero la perfección del estado religioso consiste en la contemplación de las verdades divinas, pues dice San Dionisio, en VI Eccles. Hierarch. , que son llamadas así por el puro culto y servicio a Dios y por la vida indivisible y singular que los une en las indivisibles y santas circunvoluciones, es decir, contemplaciones, en orden a una unidad deiforme y a una perfección grata a Dios. Por tanto, parece que no debe fundarse ninguna Orden religiosa que se dedique a obras de vida activa.

2. parece que ha de decirse lo mismo de los monjes y de los canónigos regulares, como aparece en una Decretal, De Postulando, Ex parte (4). Y en De Statu Monach., Quod Dei Timorem , se dice que los canónigos no son considerados como separados de la sociedad de los santos monjes. Lo mismo vale para los demás religiosos. Ahora bien: la vida monástica se instituyó para la vida

contemplativa. De ahí que San Jerónimo diga en Ad Paulinum : Si quieres ser lo que te llamas, «monje», es decir, «solo», ¿qué haces en las ciudades? Y lo mismo dice la Decretal De Renunt. Nisi cum pridem , y de Regularibus, Licet quibusdam. Luego parece que toda Orden religiosa está ordenada a la contemplación y ninguna a la vida activa.

3. la vida activa es propia del siglo. Pero se considera que todos los religiosos abandonan el siglo, y por eso dice San Gregorio en Super Ez. : El que abandona el presente siglo y hace el bien que puede, ofrece un sacrificio en el desierto, como si ya hubiera dejado Egipto. Luego parece que ninguna Orden religiosa puede dedicarse a la vida activa.

Contra esto: está el hecho de que en Sant 1,27 se dice: La religión pura e inmaculada ante Dios Padre es visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones. Luego una Orden religiosa puede, lícitamente, dedicarse a la vida activa.

Respondo: Como expusimos antes (q.187 a.2), el estado religioso tiene como fin la perfección de la caridad, que comprende el amor a Dios y al prójimo. Ahora bien: al amor de Dios se ordena directamente la vida contemplativa, que se propone dedicarse sólo a Dios, mientras que del amor al prójimo se ocupa la vida activa, que ayuda al prójimo en sus necesidades. Y así como la caridad hace que se ame al prójimo por Dios, así también la ayuda prestada al prójimo es servicio hecho a Dios, según se dice en Mt 25,40: Lo que hicisteis al más pequeño de mis hermanos, a mí me lo hicisteis. De ahí que esos servicios hechos al prójimo, en cuanto que dicen relación a Dios, se llamen sacrificios, conforme a lo que se dice en Heb 13,16: De la beneficencia y de la mutua asistencia no os olvidéis, que en tales sacrificios se complace Dios. Y puesto que es propio de la religión ofrecer sacrificios a Dios, como ya dijimos (q.81 a.1 ad 1; q.85 a.3), sigúese que pueden algunas órdenes dedicarse a obras de vida activa. Por eso, en las Colaciones de los Padres , el abad Nesteros dice, distinguiendo los diversos fines de las órdenes: Algunos fijan su deseo en la soledad del desierto y en la pureza de corazón; otros se dedican a instruir a los hermanos y a cuidar de los monasterios, mientras que otros encuentran su deleite en la hospitalidad.

A las objeciones:

1. El culto y servicio divino se cumple también en las obras de vida activa, mediante las cuales se sirve al prójimo por Dios, como dijimos antes (In corp.). También queda a salvo la vida retirada, no en cuanto que el hombre no hable con sus semejantes, sino en cuanto que se entrega especialmente a todo lo tocante al servicio divino, y cuando los religiosos se entregan a las obras de vida activa por Dios es claro que su acción brota de la contemplación de lo divino. Por consiguiente, no queda totalmente privado del fruto de la vida contemplativa.

2. La condición es la misma para los monjes y para todos los otros religiosos, en cuanto a lo que es común a toda vida religiosa, a saber: el dedicarse totalmente al culto divino, guardar los votos esenciales a la vida religiosa y abstenerse de negocios seculares. Pero no conviene que haya semejanza en cuanto a otros elementos de la profesión monástica que se ordenan especialmente a la vida contemplativa. Por eso la Decretal citada, De Postulando , no dice simplemente que haya que aplicar a los canónigos regulares la misma norma que a los monjes, sino en lo que se refiere a las cosas de las que ha hablado, a saber: que no deben ejercer el oficio de abogado en las causas judiciales. En cuanto a la segunda Decretal citada después, De Statu Monachorum , tras haber dicho que los canónigos regulares no se consideran como algo distinto de la sociedad de los

monjes, se añade en ella: Sin embargo, se rigen por una regla más libre. De donde se deduce que no están obligados a todas las cosas que deben observar los monjes.

3. Se puede estar en el siglo de dos modos: mediante presencia corporal y con afecto del espíritu. Por eso el Señor dijo a sus discípulos: Yo os elegí del mundo (Jn 15,19). Pero cuando habla de ellos con el Padre dice: Estos están en el mundo y yo voy a ti. Por consiguiente, aunque los religiosos que realizan obras de vida activa estén corporalmente en el mundo, no lo están con el afecto de su espíritu, porque se ocupan de las cosas externas no como buscando algo en éste, sino sólo por el servicio de Dios, puesto que usan de este mundo como si no lo usaran, como se dice en 1 Cor 7,13. Por eso en Santiago, después de decir que una religión pura y sin mancha es visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación, se añade (Sant 1,27): Y conservarse sin mancha en este mundo, es decir, no poner el afecto en las cosas de este mundo.

Artículo 3

¿Puede alguna Orden religiosa tener por objeto la vida militar?

Objeciones por las que parece que ninguna Orden puede tener por finalidad la vida militar.

1. Toda Orden religiosa tiene como meta el estado de perfección. Pero es propio de la vida cristiana lo que el Señor dice en Mt 5,39: Yo os digo: no resistáis al mal, y si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra. Ahora bien: todo esto está en contraposición con la vida militar. Luego ninguna Orden religiosa puede ser fundada para dedicarse a la vida militar.

2. la lucha corporal es más grave que los litigios verbales que tienen lugar en la abogacía. Pero a los religiosos les está prohibido ejercer el oficio de abogados, como aparece claramente en la Decretal De Postulando , citada antes (a.2 obj.2). Luego parece que mucho menos se podrá fundar una Orden religiosa para dedicarse a la vida militar.

3. el estado religioso es un estado de penitencia, como ya dijimos (q.186 a.1 ad 4; q.187 a.6). Ahora bien: el derecho prohíbe a los penitentes la vida militar, puesto que en la Decretal De Poenit. dist.V se dice: Es totalmente contrario a la norma de la Iglesia el volver a la milicia secular después de practicar la penitencia. Luego no se puede fundar ninguna Orden para la vida militar.

4. ninguna Orden religiosa puede ser fundada para algo injusto. Pero, como dice San Isidoro en Etymol. , es justa la guerra que el emperador declara. Por consiguiente, siendo los religiosos personas privadas, parece que no les está permitido hacer la guerra, y por ello no puede fundarse una Orden religiosa para esto.

Contra esto: está el hecho de que San Agustín dice en Ad Bonifacium : No creas que no puede agradar a Dios quien sirve en las armas. Entre ellos estaba el santo David, a quien Dios rindió un homenaje tan bello. Ahora bien: las órdenes religiosas han sido fundadas para que los hombres agraden a Dios. Luego no hay ningún inconveniente en que se funde una Orden religiosa dedicada a la vida militar.

Respondo: Como ya observamos antes (a.2), puede fundarse una Orden religiosa no sólo para las obras propias de la vida contemplativa, sino también para las de vida activa en lo que llevan consigo de ayuda al prójimo y servicio a Dios, no en lo que se refiere a negocios mundanos. En cuanto al oficio militar,

puede ir ordenado a la ayuda al prójimo no sólo en orden a las personas privadas, sino también para defensa de todo el estado. Por eso se dice de Judas Macabeo, en 1 Mac 3,2-3, que combatía con alegría en las batallas de Israel y aumentó la gloria de su pueblo. Puede también ordenarse a la conservación del culto divino. Y por ello se añade, en el mismo pasaje (v.21), que Judas dijo: Luchamos por nuestras vidas y por nuestras leyes. Y más adelante, en 13,3, dice Simón: Ya sabéis lo que yo, mis hermanos y la casa de mi padre hemos luchado por nuestras leyes y por el santuario. Por consiguiente, puede fundarse lícitamente una Orden religiosa que se dedique a la vida militar, no con una finalidad temporal, sino para defensa del culto divino, del bien público o incluso de los pobres y oprimidos, según se dice en el salmo 81,4: Salvad al pobre, librad al indigente de las manos del pecador.

A las objeciones:

1. Existen dos maneras de no oponer resistencia al mal. En primer lugar, perdonando la injuria personal, y puede ser necesaria para la perfección cuando lo exige el bien de los demás. En segundo lugar, tolerando pacientemente las injurias de los demás, y esto es imperfección o incluso vicio, supuesto que se pueda resistir debidamente al que comete injusticia. Por eso dice San Ambrosio en De Offic. : Es totalmente justa la fuerza que defiende a la patria contra los bárbaros, los enfermos del país o los amigos contra los ladrones. Del mismo modo, el Señor manda (Lc 6,30): No reclames lo que es tuyo. Y, sin embargo, si alguno no reclama lo que es de otros cuando debe hacerlo, peca, ya que el hombre hace bien en dar lo suyo, pero no lo ajeno, y mucho menos debe descuidar las cosas del Señor, ya que, como dice San Juan Crisóstomo en Super Mt. , es una gran impiedad no preocuparse por las injurias contra Dios.

2. Ejercer el oficio de abogado por un fin temporal va contra el estado religioso, pero no el ejercerlo con la autorización del superior, por el bien del propio monasterio, tal como dispone la Decretal , ni el hacerlo para defender a los pobres o a las viudas. Por ello se dispone en las Decretales, dist. LXXXVIII : Ordena el santo Sínodo que ningún clérigo podrá en adelante encargarse de la administración de posesiones ni mezclarse en asuntos mundanos, a no ser para cuidar a huérfanos... Asimismo, es contrario al estado religioso el servicio de las armas por un fin mundano, pero no si está ordenado al servicio de Dios.

3. La milicia secular está prohibida a los penitentes; pero la milicia como obsequio a Dios se impone a algunos, como, por ejemplo, a los que se les manda a servir con las armas para ayudar a Tierra Santa.

4. No se funda una Orden religiosa ordenada a la milicia, de tal modo que los religiosos puedan hacer la guerra por su propia autoridad, sino sólo bajo la autoridad de los príncipes de la Iglesia.

Artículo 4

¿Puede fundarse una Orden religiosa ordenada a predicar o a oír confesiones?

Objeciones por las que parece que no se puede fundar una Orden destinada a la predicación o a oír confesiones.

1. Se dice en la Decretal VII 2.1 : La vida de los monjes significa estar sujetos y ser discípulos, no enseñar, presidir ni ser pastores de otros; y parece que esto mismo es aplicable a los demás religiosos. Ahora bien: el predicar y oír confesiones significa pastorear y enseñar a los demás. Por tanto, no puede fundarse ninguna Orden con esta finalidad.

2. el fin para el cual se funda una Orden religiosa parece que es lo más propio de la misma, según dijimos antes (a.1). Pero los actos que hemos mencionado no son propios de religiosos, sino más bien de prelados. Luego no puede fundarse una religión cuyos fines sean esos actos.

3. no parece conveniente que la autorización para predicar y oír confesiones se dé a un número infinito de hombres. Pero el número de los que son admitidos a la vida religiosa es ilimitado. Por consiguiente, no parece oportuno que se funde una Orden religiosa destinada a ejercer dichos ministerios.

4. los fieles deben mantener a los predicadores, como se dice en 1 Cor 9. Luego si se confía el ministerio de la predicación a una Orden religiosa con este fin, los fieles tendrán que sustentar a un número infinito de personas, lo cual supondría para ellos una carga muy pesada. Por consiguiente, no debe fundarse una Orden religiosa para desempeñar estos ministerios.

5. Más todavía: la Iglesia debe actuar tal como lo hizo Cristo. Ahora bien: Cristo envió a predicar, primero, a los doce Apóstoles, como se relata en Lc 9,1-2, y luego envió a setenta y dos discípulos, como se narra en Lc 10,1. Y, como la Glosa comenta al respecto, los obispos ocupan el lugar de los apóstoles, y los presbíteros menores--es decir, los párrocos--el de los setenta y dos discípulos. Por tanto, fuera de los obispos y los párrocos, no debe fundarse otra institución religiosa destinada a predicar y oír confesiones.

Contra esto: está el hecho de que, en las Colaciones de los Padres, el abad Nesteros, hablando de la diversidad de familias religiosas, dice: Eligiendo algunos el cuidado de los enfermos, dedicándose otros a la protección de los desgraciados y oprimidos, consagrándose otros a la enseñanza o al alivio de los pobres por la limosna, sobresalieron entre los hombres grandes y admirables por su afecto y piedad. Por consiguiente, igual que puede fundarse una Orden religiosa para cuidar a los enfermos, también puede fundarse una para enseñar al pueblo mediante la predicación y otras obras similares.

Respondo: Como ya observamos (a.2), es perfectamente lícito fundar una Orden religiosa ordenada a obras de vida activa, en cuanto que se ordena a la utilidad del prójimo, al servicio de Dios y a la conservación del culto divino. Pero se es más útil al prójimo mediante actos que se ordenan al bien espiritual de las almas que mediante los que tienen por objeto ayudar en una necesidad corporal, puesto que los bienes espirituales son más excelentes, y de ahí que, según dijimos antes (q.32 a.3), la limosna espiritual es mejor que la corporal. Esto es, además, un mejor servicio a Dios, al que ningún sacrificio es más agradable que el celo por las almas, como dice San Gregorio en Super Ez. . También es más importante defender a los fieles con armas espirituales contra los errores de los herejes y las tentaciones de los demonios que defender al pueblo fiel con armas corporales. Por tanto, es muy conveniente que se funde alguna Orden religiosa dedicada a predicar y a otros ministerios útiles a las almas.

A las objeciones:

1. El que obra por el poder que le transmite otro, lo hace como instrumento suyo. Ahora bien: el ministro es como un instrumento, tal como dice el Filósofo en I Polit. . Luego el que uno predique o haga otras cosas con la autorización de los prelados no lleva consigo el dejar de ser discípulo y estar sujeto, lo cual es propio de los religiosos.

2. Así como se fundan algunas órdenes religiosas para dedicarse a la vida militar, no por propia autoridad, sino bajo la autoridad de los reyes o de la Iglesia, que la tienen por oficio, como dijimos antes (a.3 ad 4), también se fundan

algunas órdenes para predicar y oír confesiones, no con autoridad propia, sino bajo la autoridad de prelados superiores e inferiores, a los cuales compete por oficio. Así, el ayudar a los prelados en este ministerio es propio de estas órdenes.

3. La autorización para predicar y oír confesiones no es concedida por los prelados a tales religiosos indistintamente, sino bajo el control de los que están al frente de estas órdenes o según estimación del propio prelado.

4. El pueblo fiel no está obligado en justicia a proveer al sustento más que a los prelados ordinarios, quienes para ello reciben los diezmos y oblaciones de los fieles y las demás rentas eclesiásticas. Pero si algunos quieren asistir gratis a los fieles en estos ministerios, sin exigirles retribución, no por ello les resultan una carga, puesto que los mismos fieles pueden recompensar generosamente su trabajo mediante la ayuda temporal, que, aunque no están obligados a darles en justicia, sí lo están por caridad, aunque de tal modo que para otros haya desahogo y para ellos estrechez, como se dice en 2 Cor 8,13. Pero si no se hallaran quienes se dedicaran gratuitamente a estos ministerios, los prelados ordinarios, si ellos mismos no fueran suficientes, tendrían que buscar a otros para ello, manteniéndolos a sus expensas.

5. Ocupan el lugar de los setenta y dos discípulos no sólo los párrocos, sino todos aquellos que, siendo inferiores a los obispos, les ayudan en su ministerio, puesto que no está escrito que el Señor asignara a los discípulos parroquias determinadas, sino que (Lc 10,1) los enviaba delante a todas las ciudades y lugares a los que él mismo pensaba ir. Ahora bien: fue necesario que, además de los prelados ordinarios, fueran designados otros para desempeñar estos ministerios, dada la gran cantidad de fieles y la dificultad en encontrar suficientes personas para enviarlas a los distintos pueblos. Por la misma razón se hizo necesario fundar órdenes que se dedicaran a la vida militar, dada la insuficiencia de príncipes seculares para oponerse a los infieles en algunos países.

Artículo 5

¿Es necesario fundar una Orden dedicada al estudio?

Objeciones por las que parece que no debe ser fundada una Orden dedicada al estudio.

1. En el salmo 70 (v.15-16) se dice: Por no haber conocido las letras, entraré en las potencias del Señor. Y la Glosa comenta: Es decir, en la virtud cristiana. Ahora bien: la perfección de la virtud cristiana parece ser propia, ante todo, de los religiosos. Luego no es propio de ellos dedicarse al estudio de las letras.

2. aquello que es principio de disensión no es propio de los religiosos, los cuales se reúnen en la unidad de la paz. Ahora bien: el estudio produce disensiones, y de ahí la diversidad de escuelas aparecidas en filosofía. Y por eso San Jerónimo dice en su Epist. ad Tit. : Antes de que, por instigación del diablo, existiera el estudio en la religión, y se dijera en los pueblos: yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cejas... Luego parece que no debe fundarse ninguna Orden religiosa dedicada al estudio.

3. la profesión de la religión cristiana ha de ser distinta de la profesión de los gentiles. Pero entre los gentiles había algunos que se dedicaban a la filosofía, y aún hoy muchos se llaman profesores de algunas ciencias. Por tanto, no es propio de los religiosos el estudio de las letras.

Contra esto: está el hecho de que San Jerónimo, en su carta Ad Paulinum ,

le invita a instruirse dentro del estado monástico diciéndole: Aprendamos en la tierra la ciencia que ha de perdurar en el cielo. Y más adelante : Todo lo que quieras saber, me esforzaré en aprenderlo contigo.

Respondo: Como ya se expuso antes (a.2.3), la vida religiosa puede ordenarse a la vida activa y a la contemplativa. Y entre las obras de la vida activa son las principales las que se ordenan directamente a la salud de las almas, como la predicación y otras similares. Por tanto, el estudio de las letras es propio del estado religioso por un triple capítulo. En primer lugar, por lo que toca a la vida contemplativa, a la cual ayuda el estudio de las letras de dos maneras. Primera, colaborando directamente a la contemplación, a saber: iluminando el entendimiento, puesto que la vida contemplativa, de la que ahora tratamos, se ordena principalmente a la contemplación de las cosas divinas, como ya dijimos (q.180 a.4), para la cual el hombre es ayudado por el estudio. Por eso se dice en el salmo 1,2, en alabanza del justo, que medita en la ley del Señor día y noche. Y en Eclo 39,1 se dice: El sabio investiga la sabiduría de los antiguos y dedica sus ocios a la lectura de los profetas. Segunda, colaborando indirectamente, apartando los obstáculos a la contemplación, es decir, los errores, que son frecuentes en la contemplación de las cosas divinas por parte de aquellos que desconocen las Escrituras. Así leemos, en las Colaciones de los Padres , que el abad Serapión, por su simplicidad, cayó en el error de los antropomorfitas, es decir, de aquellos que creían que Dios tiene forma humana. Por eso dice San Gregorio en VII Moral. : Algunos, buscando en la contemplación más que aquello de que son capaces, caen en errores perversos y, descuidando el ser humildes discípulos de la verdad, se hacen maestros de errores. A este propósito se dice en Ecl 2,3: Me propuse regalar mi carne con vino mientras daba mi mente a la sabiduría, y me di a la locura.

En segundo lugar, el estudio de las letras es necesario a toda Orden religiosa fundada para predicar y para ejercer otros ministerios semejantes. De ahí que diga el Apóstol, en Tit 1,9, sobre el obispo, del que es propio el ejercicio de esta función: Que se ajuste a la doctrina de suerte que pueda exhortar con doctrina sana y argüir a los contradictores. No es objeción contra esto el hecho de que los Apóstoles fueron enviados a predicar sin haber estudiado letras, porque, como dice San Jerónimo en su carta Ad Paulinum , todo cuanto con el estudio y la meditación diaria de la ley suele darse lo sugería el Espíritu Santo.

En tercer lugar, el estudio de las letras es conveniente a toda Orden religiosa en cuanto a lo que es común a todas ellas, puesto que es útil para evitar la concupiscencia de la carne. Por eso dice San Jerónimo, en Ad Rusticum Monachum : Ama el estudio de las Escrituras y no amarás los vicios de la carne. En efecto, aparta al alma de pensar en la lujuria, según lo que se dice en Eclo 31,1: La vigilia de la honradez marchita la carne. También es útil para evitar los deseos de riqueza. De ahí que se diga en Sab 7,8: Junto a ella me parecieron nada las riquezas. Y en 1 Mac 12,9 se dice: No hemos necesitado de ninguna de ellas, es decir, de las ayudas externas, porque tenemos, para nuestro consuelo, los santos libros entre las manos. Es igualmente útil para formar en la obediencia. A este respecto dice San Agustín en De Operibus Monach. : ¿Qué perversidad es esta de no querer acomodarse a lo que se lee, teniendo tanta afición a la lectura?

Por tanto, es evidente que es totalmente legítimo el fundar una Orden religiosa para el estudio de las letras.

A las objeciones:

1. La Glosa se refiere a la ley antigua, sobre la cual dice el Apóstol en 2

Cor 3,6: La letra mata. Por tanto, el no conocer la literatura significa no aprobar la circuncisión material y las demás observancias carnales.

2. El estudio se ordena a la ciencia, la cual, sin la caridad, hincha y, por tanto, es causa de disensiones según se dice en Prov 13,10: Entre los soberbios siempre hay riñas. De ahí que el Apóstol, en 1 Cor 1,5, tras haber dicho: Os habéis enriquecido en toda palabra y en toda ciencia, añade (v.10): Sentid todos igual y no haya escisiones entre vosotros. Pero San Jerónimo, en el texto aducido, no habla del estudio de las letras, sino de la afición a la disputa, que vino a la religión cristiana a través de los herejes y los cismáticos.

3. Los filósofos profesaban el estudio de las letras en lo tocante a las ciencias humanas. En cambio, es propio de los religiosos entregarse al estudio de las letras sobre la doctrina que conduce a la piedad, como se dice en Tit 1,1. No es propio de los religiosos el dedicarse a otras doctrinas, ya que su vida se dedica al servicio divino, a no ser en cuanto se ordena a la doctrina sagrada. Por eso dice San Agustín al final de su Musicae : Puesto que creemos que no debemos desinteresarnos de aquellos a quienes los herejes engañan con la falsa promesa del saber y de la ciencia, nos detenemos a estudiar sus métodos. No podríamos hacer esto si no viéramos que otros hijos de la Iglesia hicieron lo mismo movidos por la necesidad de refutar a los herejes.

Artículo 6

¿Son las órdenes dedicadas a la vida contemplativa superiores a las entregadas a las obras de la vida activa?

Objeciones por las que parece que las órdenes dedicadas a la vida contemplativa no son superiores a las que se dedican a la vida activa.

1. Está escrito en una Decretal, De Regularibus et Transeunt. ad Relig., cap. Licet : De igual modo que un bien mayor es preferido a uno menor, así la utilidad común es más estimada que el bien particular, y en este caso se prefiere la doctrina al silencio, la solicitud a la contemplación y el trabajo al reposo. Ahora bien: es mejor una Orden religiosa que se ordena a un bien mayor. Luego parece que las órdenes religiosas que se ordenan a la vida activa son más excelentes que las que se ordenan a la vida contemplativa.

2. toda Orden religiosa tiene como meta la perfección de la caridad, como dijimos antes (ad 1.2; q.186 a.7; q.187 a.2). Pero a propósito de Heb 12,4: Aún no habéis resistido hasta la sangre, dice la Glosa : No hay en esta vida ninguna perfección mayor que la que alcanzaron los mártires, los cuales lucharon contra el pecado hasta dar su vida. Pero el luchar hasta la muerte es propio de las órdenes religiosas fundadas para la milicia, la cual, no obstante, pertenece a la vida activa. Luego parece que las órdenes fundadas para esta vida activa son las más excelentes.

3. parece que una Orden religiosa es tanto más perfecta cuanto más estricta. Pero puede admitirse perfectamente que algunas órdenes cuyo fin es la vida activa sean más severas que las que se ordenan a la vida contemplativa. Por tanto, son más excelentes.

Contra esto: está el hecho de que el Señor, en Lc 10,42, dijo que la mejor parte era la escogida por María, y en ella se representa la vida contemplativa.

Respondo: Como vimos antes (a.1), la diferencia entre una Orden religiosa y otra se toma principalmente del fin, y de un modo secundario de los ejercicios que realizan en orden a él. Y puesto que no puede decirse si una cosa es mejor que otra sino por aquello en lo que se distinguen, de ahí que la

excelencia de una Orden religiosa se tome principalmente del fin de la misma y secundariamente de las prácticas destinadas a conseguirlo. Ahora bien: hay diversos criterios para compararlas tanto por parte del fin como de los ejercicios, ya que la comparación atendiendo al fin es absoluta, mientras que la comparación partiendo de las prácticas destinadas a conseguir el fin es relativa, dado que estas prácticas no se buscan por sí mismas sino en orden al fin. Por eso se considera más excelente la Orden religiosa que se ordena a un fin absolutamente mejor, ya sea porque se trata de un bien más excelente o ya porque se ordena a más bienes. Pero, si el fin es el mismo, se mide secundariamente la superioridad de una Orden no por la cantidad de prácticas, sino por la adecuación de las mismas al fin buscado. Por eso, en las Colaciones de los Padres, se habla de la opinión de San Antonio, quien prefirió la discreción, gracias a la cual se moderan todas las cosas, a los ayunos, vigiliias y otras observancias.

Por consiguiente, hay que decir que las obras de la vida activa son de doble clase. Unas se derivan de la plenitud de la contemplación, como son la enseñanza y la predicación. Por eso dice San Gregorio, en V Homil. Super Ez., que de los hombres perfectos se dice, cuando vuelven de su contemplación: Les subiré a la boca el recuerdo de tu suavidad. Y esto es más apreciado que la simple contemplación, puesto que, así como es más perfecto iluminar que lucir, así es más perfecto el comunicar a otros lo contemplado que contemplar exclusivamente. Pero la vida activa tiene otra clase de obras, que consisten totalmente en la actividad externa, como dar limosna, recibir huéspedes, etc. Estas son menos importantes que las obras de contemplación, a no ser en caso de necesidad, como dijimos antes (q.182 a.1).

Por consiguiente, entre las órdenes religiosas ocupan el primer puesto las que se dedican a la enseñanza y a la predicación. Estas se hallan muy próximas a la perfección de los obispos, al igual que, en los demás órdenes de cosas, lo ínfimo de un orden superior se continúa en lo que es supremo de un orden secundario, como dice Dionisio en VII De Div. Nom. . Les siguen en importancia las que se ordenan a la contemplación, y en tercer lugar están las que se dedican a obras externas.

Ahora bien: en cada uno de estos grados puede tenerse en cuenta la superioridad en cuanto que una Orden tiene como fin un acto más excelente en el mismo género. Así, entre las obras de una Orden activa, es mejor redimir cautivos que recibir huéspedes, y dentro de las obras de una Orden contemplativa es más excelente la oración que la lectura. Puede considerarse también la superioridad en cuanto que una se ordene a más acciones que otra o tenga medios más aptos para lograr su fin.

A las objeciones:

1. La Decretal citada habla de la vida activa en cuanto que se ordena a la salvación de las almas.

2. Las órdenes militares se ordenan más directamente a derramar la sangre de enemigos que la de sus miembros, siendo lo segundo más propio de los mártires. Pero puede admitirse que, en algún caso, sus religiosos consiguen la gloria del martirio y son, en esto, superiores a otros religiosos, del mismo modo que, a veces, las obras de la vida activa son preferidas a la contemplación.

3. El rigor de las observancias no es el factor principal en una Orden, como observa San Antonio. A este respecto, leemos en Is 58,5: ¿Acaso el ayuno que yo pido es mortificarse todo el día? Sin embargo, en el estado religioso se considera como necesario para la mortificación de la carne, ya que si ésta se lleva

a cabo sin moderación, conlleva el peligro de arruinar las fuerzas, como hace notar San Antonio. Por lo tanto, no es mejor una Orden por el hecho de tener observancias más rigurosas, sino por el hecho de que sus observancias se ordenan más moderadamente al fin de la religión misma, del mismo modo que la mortificación de la carne se ordena más eficazmente a la castidad mediante la abstinencia de comida y bebida, es decir, mediante el hambre y la sed, que mediante la mortificación en el vestido, es decir, el frío y la desnudez, y más eficazmente que el trabajo corporal.

Artículo 7

¿Es la posesión de bienes en común un inconveniente para la perfección de la vida religiosa?

Objeciones por las que parece que poseer algo en común es un inconveniente para la perfección de la vida religiosa.

1. Dice el Señor en Mt 19,21: Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres. De donde se deduce que el estar libre de riquezas mundanas es parte de la perfección de la vida cristiana. Ahora bien: quienes poseen algo en común no carecen de riquezas humanas. Luego parece que no alcanzan la perfección de la vida cristiana.

2. Aún mas: la perfección de los consejos evangélicos exige que el hombre esté libre de preocupaciones humanas. Por eso el Apóstol, en 1 Cor 7,32, al dar un consejo sobre la virginidad, dice: Quiero que estéis libres de preocupaciones. Pero es parte de las preocupaciones de esta vida el reservarse algo para el futuro, siendo así que el Señor prohíbe a sus discípulos el tener dichas preocupaciones al decirles en Mt 6,34: No os preocupéis por el mañana. Por consiguiente, parece que el tener algo en común disminuye la perfección de la vida cristiana.

3. las riquezas comunes pertenecen, a veces, de alguna manera, a los miembros particulares de la comunidad. Por eso San Jerónimo, en Ad Heliodorum Episcopum, dice de algunos: Son más ricos ahora que son monjes que cuando vivían en el siglo; poseen, estando sometidos a Cristo pobre, bienes que no tenían cuando servían al diablo rico. Ahora bien: el tener riquezas particulares es contrario a la perfección religiosa. Luego también se opone a dicha perfección el tener algo en común.

4. cuenta San Gregorio, en III Dialog., de un santo varón llamado Isaac que, suplicándole humildemente sus discípulos que aceptara, para uso del monasterio, posesiones que se le ofrecían, él, celoso por guardar su pobreza, les dijo: «El monje que busca posesiones en este mundo no es verdadero monje». Esto se refiere a las posesiones en común, que se le ofrecían para el uso común del monasterio. Luego parece que tener algo en común va contra la perfección del estado religioso.

5. el Señor, al recomendar a los discípulos la perfección religiosa, en Mt 10,9-10 les dice: No llevéis oro ni plata ni dinero en vuestras alforjas, ni alforja para el camino. Con estas palabras, como dice San Jerónimo, condena a los filósofos llamados vulgarmente bacroperitas porque, teniéndose por despreciadores del mundo y considerando todas las cosas como nada, llevaban consigo su bolsa. Por consiguiente, parece que reservarse algo, sea en privado o en común, disminuye la perfección de la vida religiosa.

Contra esto: está el hecho de que Próspero dice en De vita contemplat., recogido en la Decretal 12 q.1 : Es evidente la necesidad de abandonar los bienes personales en bien de la perfección; pero ésta es compatible con la posesión de

bienes de la Iglesia, que son ciertamente bienes comunes.

Respondo: Como ya expusimos (q.184 a.3 ad 1; q.185 a.6 ad 1), la perfección no consiste esencialmente en la pobreza, sino en seguir a Cristo, según lo que dice San Jerónimo en Super Mt. : Dado que no es suficiente con dejar todo, Pedro añadió lo que es perfecto, a saber: Te hemos seguido. Ahora bien: la pobreza es una especie de instrumento o ejercicio para llegar a la perfección. Por eso dice el abad Moisés, en las Colaciones de los Padres : Los ayunos, vigiliias, meditación de las Escrituras, desnudez privación de todas las posesiones, no son la perfección, sino instrumentos de la misma.

Ahora bien: la privación de toda posesión, o pobreza, es un instrumento de la perfección en cuanto que el estar libre de riquezas lleva consigo la supresión de algunos obstáculos para la caridad. Estos son principalmente tres. El primero es la preocupación que llevan consigo las riquezas. Por ello dice el Señor en Mt 13,22: El grano que cayó entre espinas significa que ha oído la palabra, pero la preocupación del siglo y la seducción de las riquezas la ahogan. El segundo es el amor a las riquezas, el cual se incrementa con la posesión de las mismas. A este propósito dice San Jerónimo en Super Mt. , que, puesto que es muy difícil despreciar las riquezas ya poseídas, el Señor no dijo, en Mt 19,23, «es imposible», sino «difícil», que un rico entre en el reino de los cielos. El tercero es la vanagloria o el orgullo que las riquezas producen, conforme se dice en el salmo 48,7: Los que confían en su poder y se glorían de la multitud de sus riquezas.

De estos tres obstáculos, el primero no puede separarse totalmente de las riquezas, sean éstas grandes o pequeñas, ya que el hombre ha de estar necesariamente sometido a alguna preocupación por adquirir o por conservar las cosas externas. Pero si éstas se buscan o se tienen sólo en una pequeña cantidad, la suficiente para asegurar la subsistencia, tal preocupación no llega a ser un gran obstáculo para el hombre ni se opone a la perfección de la vida cristiana, ya que el Señor no condena esta preocupación, sino la superflua o nociva. Por eso, al comentar el pasaje de Mt 6,25: No os preocupéis por vuestra vida, qué comeréis..., dice San Agustín en De Serm. Dom. in Monte : No prohíbe, al decir esto, procurar lo necesario, sino el procurarlo como si no hubiera más cosas, y manda hacer todo lo que la doctrina del evangelio ordena en torno a ello. Pero la posesión de abundantes riquezas lleva consigo mayor preocupación, que distrae en gran manera al espíritu humano y le impide dedicarse enteramente al servicio de Dios. Los otros dos, el amor a las riquezas y el orgullo o vanagloria por las riquezas, sólo se producen cuando éstas son numerosas.

No obstante, hay gran diferencia entre poseer riquezas abundantes o moderadas, privadamente o en común. En efecto, la preocupación por las propias riquezas nace del amor que cada uno se tiene a sí mismo, mientras que la solicitud por las cosas comunes es propia del amor de caridad, que no busca el interés particular, sino que se preocupa del bien común. Y puesto que el estado religioso tiene como fin la perfección de la caridad, a la cual perfecciona el amor de Dios hasta despreciarse a sí mismo, el tener algo privadamente se opone a la perfección del estado religioso. Pero el cuidado por los bienes comunes puede ser propio de la caridad, aun cuando pueda ser un obstáculo para otro acto de caridad más excelente, como pueden ser la contemplación divina o la instrucción del prójimo.

De donde se sigue que el tener muchas riquezas en común, sean bienes muebles o inmuebles, es un obstáculo para la perfección, aunque no la impida

totalmente. Pero el tener en común cosas externas, sean éstas muebles o inmuebles, en cantidad suficiente para mantenerse, no impide la perfección del estado religioso, si se considera la pobreza en relación con el fin común de las órdenes religiosas, que es el dedicarse al servicio divino.

Pero si se considera la pobreza en relación con los fines particulares de las órdenes, ha de ser proporcionada a ellos, en cuyo caso la pobreza puede ser más o menos adecuada al estado religioso, y cada Orden será más perfecta en relación con la pobreza cuanto más proporción exista entre ésta y el fin que intenta conseguir, pues es evidente que, para las obras corporales de la vida activa, el hombre necesita gran cantidad de cosas externas, mientras que se precisan pocas para la vida contemplativa. Por ello dice el Filósofo, en X Ethic. : Para la acción se necesitan muchas cosas, y tantas más cuanto más extensa y mejor es esa acción, mientras que el que se dedica a la especulación no necesita de todas las cosas precisas para la acción, sino únicamente de lo estrictamente necesario, y todo lo demás es un estorbo para la especulación, Queda claro, con esto, que las órdenes religiosas que se ordenan a las acciones corporales de la vida activa, tales como el ejercicio de las armas o la práctica de la hospitalidad, serían imperfectas si no tuvieran las riquezas corrientes. En cambio, las órdenes que se dedican a la vida contemplativa serán tanto más perfectas cuanto menor preocupación por las cosas temporales les produce su pobreza. Y la solicitud por lo temporal es para la religión un obstáculo tanto mayor cuanto mayor es la preocupación por las cosas espirituales requerida en ella. Ahora bien: es evidente que precisa una mayor preocupación por las cosas espirituales una Orden fundada para la contemplación y para transmitir a otros lo contemplado mediante la enseñanza y la predicación que aquella que fue fundada únicamente para la contemplación. Por tanto, dicha Orden debe observar una pobreza tal que exija una mínima preocupación.

Pero es claro que la conservación de las cosas necesarias para el uso, reunidas a su tiempo, exige unas preocupaciones mínimas. Por tanto, a los tres grados de órdenes dados antes corresponde un triple grado de pobreza. En efecto, a las órdenes que se dedican a acciones corporales de vida activa les corresponde tener abundantes riquezas en común. Por su parte, las órdenes que se dedican a la contemplación conviene que tengan posesiones moderadas, a no ser que sea preciso también que los religiosos pertenecientes a ellas, bien sea por sí mismos o por medio de otros, tengan que dedicarse a la hospitalidad o a la ayuda a los pobres. Finalmente, las órdenes que se dedican a transmitir a otros lo contemplado han de llevar una vida sumamente libre de preocupaciones externas, lo cual se hace posible reduciéndose a conservar las pocas cosas necesarias para la subsistencia y adquiridas a su tiempo.

Esto es lo que el Señor, iniciador de la pobreza, enseñó con el ejemplo, pues tenía una bolsa encomendada a Judas, en la que guardaba lo que le ofrecían, como consta en Jn 12,6. Y no es un obstáculo para ello lo que dice San Jerónimo en Super Mt. : Si alguno se pregunta: ¿Por qué llevaba Judas dinero en su bolsa?, responderemos: Porque Jesús no quiso emplear lo que pertenecía a los pobres para su propio uso, es decir, para pagar el tributo: porque entre los pobres estaban en primer lugar sus discípulos, en cuyas necesidades se gastaba el dinero de la bolsa de Cristo, puesto que en Jn 4,8 se dice que los discípulos habían ido a la aldea a comprar comida, y en Jn 13,29 se dice que los discípulos creían que, como Judas llevaba la bolsa, por eso le había dicho Jesús: Compra lo que necesitamos para la fiesta, o para que diera algo a los pobres.

Por todo ello es claro que conservar el dinero, al igual que todas las demás cosas comunes, para el mantenimiento de los religiosos de la misma comunidad o de otros pobres cualesquiera, es algo que está de acuerdo con la perfección que Cristo enseñó con su ejemplo. Pero, incluso después de la Resurrección, los discípulos, de los cuales arranca la vida religiosa, conservaban el producto de los bienes y los distribuían a cada uno conforme a sus necesidades.

A las objeciones:

1. Como ya expusimos antes (q.184 a.3 ad 1), de las palabras del Señor no se deduce que la pobreza sea ella misma la perfección, sino un instrumento de la misma. Y, como también ya demostramos (q.186 a.8), es el menos importante de los tres instrumentos de la perfección, porque el voto de castidad es superior al de pobreza, y el de obediencia es superior a los dos. Y dado que no se busca el instrumento por sí mismo, sino en orden al fin, de ahí que una cosa no sea mejor cuanto mayor instrumento es, sino cuanto más adecuado al fin, del mismo modo que el médico no cura tanto más cuanto más medicina da, sino cuanto mejor proporción hay entre la medicina y la enfermedad. Por consiguiente, no es necesario que una Orden religiosa sea tanto más perfecta cuanto más estricta pobreza guarda, sino cuanto más proporcionada es la pobreza al fin común y especial.

Y aunque se diera el caso de que una Orden fuera más perfecta cuanto más pobre, no se trataría de una perfección absoluta, porque podría existir otra Orden que sobresaliera en la castidad y en la obediencia, en cuyo caso sería más perfecta absolutamente hablando, puesto que aquello que sobresale en cosas mejores es absolutamente mejor.

2. Las palabras del Señor, No os preocupéis por el día de mañana, no quieren decir que no se reserve nada para el futuro, ya que San Antonio, en las Colaciones de los Padres, sostiene que esto sería peligroso, diciendo que quienes quieren llevar la renuncia a las riquezas hasta el extremo de no querer guardar el sustento de un día o una moneda, pronto caerán vencidos y serán incapaces de llevar a cabo su propósito. Y como dice San Agustín en *De Operibus Monach.*, si estas palabras del Señor, No os preocupéis por el día de mañana, hubieran de ser interpretadas en el sentido de una prohibición de guardar algo para el mañana, no podrían cumplirlas los que viven durante largo tiempo alejados de los hombres, ocupados en una práctica intensa de la oración. Y continúa diciendo: ¿Acaso cuanto más santos son menos han de parecerse a las aves? Y más adelante: Porque si se les urge a que no reserven nada para el mañana, responderán: ¿Por qué, entonces, el Señor tuvo una bolsa en la que echaba el dinero que recogía? ¿Por qué se envió trigo a los Santos Padres mucho antes de que apareciera el hambre? ¿Por qué los apóstoles proveyeron a las necesidades de los santos?

Por eso, las palabras No os preocupéis por el día de mañana han de interpretarse, según San Jerónimo, del modo siguiente: Nos basta con pensar en el presente, y dejemos a Dios el futuro, que es incierto. Según San Juan Crisóstomo, ha de entenderse así: Basta el trabajo que te impones por lo necesario; no trabajes, además, por lo superfluo. Por su parte, San Agustín cree que debe entenderse así: Cuando hagamos algún bien, no pensemos en el mañana, es decir, en el interés temporal, sino en los bienes eternos.

3. Las palabras de San Jerónimo tienen validez allí donde hay riquezas abundantes que se consideran como propias o cuando el abuso de ellas lleva a los religiosos al orgullo o a faltas contra la templanza. Pero no tienen aplicación en el caso de riquezas moderadas que se conservan en común únicamente para el

sustento necesario a todos, pues las mismas razones que justifican el uso particular de las cosas necesarias para la vida justifican el que éstas se conserven para el uso común.

4. Isaac se resistía a recibir posesiones por temor a que se llegara a riquezas superfluas, el abuso de las cuales llevara consigo un obstáculo para la perfección de la vida religiosa. De ahí que el mismo San Gregorio añada en el mismo pasaje : Tenía miedo a perder la pobreza de su seguridad, del mismo modo que los ricos avarientos suelen guardar las riquezas percederas. Pero no se dice que se resistiera a recibir algunos bienes necesarios que hubieran de guardarse en común para el sustento común.

5. El Filósofo, en I Polit. , dice que algunas sustancias, como el pan y el vino, son riquezas naturales, mientras que el dinero es una riqueza artificial. De ahí que algunos filósofos rechazaran el uso del dinero y usaran otras cosas para vivir en conformidad con la naturaleza. Por eso San Jerónimo, en el mismo pasaje , dice que es lo mismo tener dinero que tener las demás cosas necesarias, basándose en la frase del Señor, que condena tanto uno como las otras. Y, sin embargo, aunque el Señor mandó que no los llevaran para el camino aquellos que eran enviados a predicar, no prohibió tenerlos en común.

En cuanto al modo de entender las palabras del Señor, ya hablamos de ello antes (q.185 a.6 ad 2; 1-2 a.108 a.2 ad 3).

Artículo 8

¿Es más perfecta la vida religiosa en comunidad que la vida solitaria?

Objeciones por las que parece que la vida religiosa en comunidad es más perfecta que la vida solitaria.

1. Se dice en Ecl 4,9: Más valen dos que uno solo, porque logran mejor fruto de su trabajo. Luego parece que la vida religiosa en comunidad es más perfecta.

2. leemos en Mt 18,20: Donde estuvieren dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos. Ahora bien: no puede haber nada mejor que la compañía de Cristo. Por tanto, parece que vivir en comunidad es mejor que llevar una vida solitaria.

3. el voto de obediencia es el principal de los tres votos religiosos, y la humildad es sumamente agradable a Dios. Pero tanto la obediencia como la humildad se guardan mejor viviendo en comunidad que viviendo solo, puesto que San Jerónimo dice en su carta Ad Rusticum Monachum : En la soledad es fácil que aparezca el orgullo, porque se duerme cuando se quiere y se hace lo que se quiere. Por el contrario, él mismo asigna el programa a los que viven en comunidad, diciéndoles : No hagas lo que quieras; come lo que te manden, conténtate con lo que te den, obedece a quien no quieres, sirve a los hermanos, respeta al superior del monasterio y ámalo como a un padre. Parece, pues, que la vida religiosa de los que viven en comunidad es más perfecta que la de los que viven solos.

4. el Señor dice en Lc 11,33: Nadie enciende una luz para ocultarla o para ponerla bajo un celemín. Pero quienes viven solos parece que están ocultos, sin aportar ninguna utilidad a los hombres. Por tanto, parece que su vida religiosa no es la más perfecta.

5. Más incluso: no parece ser propio de la perfección aquello que va contra la naturaleza del hombre. Ahora bien: el hombre es por naturaleza un animal social, como dice el Filósofo en I Polit. . Por consiguiente, parece que llevar una

vida solitaria no es más perfecto que vivir en comunidad.

Contra esto: está el hecho de que San Agustín, en *De Operibus Monach.* , dice que son más santos aquellos que viven lejos de los hombres, no permitiendo que nadie se les acerque y entregándose a la oración.

Respondo: La soledad, igual que la pobreza, no es la esencia de la perfección, sino un instrumento de la misma. Por eso, en las Colaciones de los Padres , el abad Moisés dice que ha de buscarse la soledad para conseguir la purera de corazón, de igual modo que el ayuno y otras prácticas. Ahora bien: es claro que la soledad no es un instrumento adecuado para la acción, sino para la contemplación, conforme a lo que se dice en Os 2,14: La llevaré a la soledad y le hablaré al corazón. Por eso no es conveniente para las órdenes dedicadas a obras de vida activa, a no ser temporalmente, a ejemplo de Cristo, el cual, como leemos en Lc 6,12, fue al monte a orar y pasaba la noche en oración. En cambio, es apta para las órdenes que se dedican a la contemplación.

Sin embargo, ha de recordarse que lo que es solitario ha de ser suficiente por sí mismo, lo cual se cumple en aquello a lo que no falta nada, que es la definición del ser perfecto. Por eso la soledad conviene al contemplativo que ya llegó a la perfección, lo cual puede conseguirse de dos maneras. En primer lugar, por solo don de Dios, como fue el caso de Juan el Bautista, quien fue lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre y, por ello, vivía en desierto desde su niñez, como se dice en Lc 1,15-80. En segundo lugar, mediante el ejercicio de actos virtuosos, conforme a lo que leemos en Heb 5,14: El manjar sólido es para los perfectos, los que en virtud de la costumbre tienen los sentidos ejercitados en discernir lo bueno de lo malo. Ahora bien: para este ejercicio puede recibir el hombre una doble ayuda. Primero, en el entendimiento, para ser instruido en aquellas cosas que son objeto de la contemplación, para lo cual San Jerónimo dice en *Ad Rusticum Monachum* : Me agrada que tengas una santa compañía y que no te enseñes a ti mismo. En segundo lugar, en su voluntad, para que los malos afectos del hombre se vean reprimidos por el ejemplo y la corrección de los otros, ya que, como dice San Gregorio en *XXX Moral.* , al comentar el pasaje de Job 39,6: al que por casa di el desierto, ¿Para qué vale la soledad del cuerpo si falta la del corazón? Por eso es necesaria la vida en sociedad para ejercitarse en la perfección, mientras que la soledad va mejor a los perfectos. Al respecto dice San Jerónimo en *Ad Rusticum Monachum* : Practicamos muy poco la vida solitaria, a la cual alabaremos siempre, pero queremos que del ejercicio de los monasterios salgan soldados formados que no se asusten ante los primeros ataques, porque ya han realizado las primeras experiencias de su modo de vivir.

Por consiguiente, en la misma proporción en que lo perfecto supera a lo que está ejercitándose en la perfección, supera la vida solitaria, debidamente asumida, a la vida social. Pero si se abraza dicha vida sin un previo ejercicio, resulta sumamente peligrosa, a no ser que la gracia divina supla lo que los otros adquieren por el ejercicio, como ocurrió en San Antonio y San Benito.

A las objeciones:

1. Salomón dice que es mejor ser dos que uno por el apoyo que uno presta al otro, bien sea ayudándose, animándose o enardeciéndose espiritualmente. Pero quienes han alcanzado la perfección ya no necesitan de tal ayuda.

2. Como leemos en 1 Jn 4,16, el que permanece en la caridad, permanece en Dios, y Dios en él. Por tanto, así como Cristo está en medio de aquellos que se reúnen mediante el amor al prójimo, así también habita en el corazón de aquel que se dedica a la contemplación mediante el amor de Dios.

3. La obediencia actual es necesaria para aquellos que necesitan ejercitarse en la perfección bajo la dirección de otro. Pero los que ya son perfectos son guiados por el Espíritu de Dios de un modo suficiente, sin necesitar realizar el acto de obediencia. Sin embargo, tienen su ánimo siempre dispuesto para ella.

4. Como afirma San Agustín en XIX De Civ. Dei , a nadie se le impide el dedicarse a la verdad, que es un laudable reposo. Pero el que uno sea colocado sobre el candelabro no depende de él, sino de sus superiores. Si no se nos impone esa carga, como añade San Agustín en el mismo pasaje, hemos de consagrarnos a contemplar la verdad, para la cual es muy útil la soledad.

Sin embargo, los que viven solos son muy útiles al género humano. De ellos dice San Agustín en De Moribus Ecclesiae : Contentándose con el pan que se les da a las horas establecidas y con agua viven en tierras sumamente desiertas, gozando del diálogo con Dios, al cual se han entregado con alma pura. Sin embargo, a algunos les parece que han dejado más cosas humanas que las necesarias, sin apreciar cuánto nos ayudan su oración, su vida y su ejemplo, aunque no nos es dado ver sus cuerpos.

5. El hombre puede vivir solo de dos modos: porque no resiste la compañía de los hombres debido a la crueldad de su ánimo, como los animales salvajes, o porque se entrega totalmente a las cosas divinas, lo cual es superior al hombre. Por eso dice el Filósofo, en I Polit. , que el que no se comunica con los demás es o un bruto, o un dios, es decir, un hombre divino.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 188

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 189

Cuestión 189. La entrada en religión

Pasamos, a continuación, a tratar de la entrada en religión.

Sobre esto se presentan diez problemas:

1. ¿Deben entrar en religión aquellos que no están ejercitados en la observancia de los mandamientos?
2. ¿Puede uno obligarse, con voto, a entrar en religión?
3. ¿Están obligados a cumplir su voto quienes se comprometieron, con voto, a entrar en religión?
4. ¿Tienen obligación de permanecer para siempre en la vida religiosa quienes prometieron, con voto, entrar en ella?
5. ¿Pueden ser admitidos los niños a la vida religiosa?
6. ¿Debe uno abstenerse de entrar en religión por atender a sus padres?
7. ¿Pueden pasar al estado religioso los párrocos y los arcedianos?
8. ¿Se puede pasar de una Orden a otra?
9. ¿Se debe inducir a otros a entrar en religión?
10. ¿Es necesario deliberar extensamente con los parientes y amigos para entrar en religión?

Artículo 1

¿Deben entrar en religión únicamente aquellos que se han ejercitado en los mandamientos?

Objeciones por las que parece que deben entrar en religión únicamente los que están ejercitados en los mandamientos.

1. El Señor aconsejó la perfección al joven que dijo que había guardado los mandamientos desde su juventud (Mt 19,20). Ahora bien: todo estado religioso tiene origen en Cristo. Luego parece que sólo deben ser admitidos al estado religioso aquellos que se han ejercitado en los mandamientos.

2. dice San Gregorio en Super Ez. : Nadie llega a la perfección de un modo repentino, sino que en la virtud se empieza por las cosas pequeñas para llegar a las más grandes. Ahora bien: son grandes los consejos, que dicen orden a la perfección, mientras que son pequeños los mandamientos, que pertenecen a la santidad común. Por tanto, parece que no se debe entrar en religión, a observar los consejos, sin haberse ejercitado antes en los mandamientos.

3. el estado religioso, al igual que las órdenes sagradas, goza de cierta excelencia en la Iglesia. Pero, como escribe San Gregorio al obispo Siagrius , y figura en las Decretales, dist.48 , a las órdenes sagradas ha de llegarse por grados, porque quien pretende subir a la cumbre por lugares escarpados, prescindiendo de los escalones, ama la caída. Sabemos, en efecto, que antes de apoyar el techo sobre las paredes se las deja secar, no sea que, si reciben peso antes de consolidarse, se vengán abajo con todo el edificio.

4. comentando el pasaje del salmo 130,2: Como el niño es destetado en el seno de su madre, dice la Glosa : Primero somos concebidos en el seno de la Iglesia cuando se nos enseñan los rudimentos de la fe; después nacemos cuando somos regenerados por el bautismo. Posteriormente la Iglesia nos lleva en sus brazos y nos alimenta con su leche cuando, después del bautismo, se nos prepara y se nos alimenta con la leche de la doctrina espiritual, hasta que, siendo ya mayorcitos, de la leche materna vayamos a la mesa del padre; es decir, de la doctrina sencilla sobre la Encarnación pasemos a la del Verbo, que, desde el principio, está en Dios. Y añade más tarde : Los recién bautizados en el Espíritu Santo son llevados en los brazos de la Iglesia y alimentados con leché hasta

Pentecostés, y durante este tiempo no se les exige nada difícil, ni ayunan ni se levantan a media noche. Más tarde, cuando son confirmados por el Espíritu Santo, como niños destetados, empiezan a ayunar y a observar otras prácticas difíciles. Pero muchos invierten este orden, como hacen los herejes y cismáticos, privándose de la leche antes de tiempo, y por eso perecen. Ahora bien: parece que invierten este orden quienes entran en religión o animan a otros a hacerlo antes de haberse ejercitado en una más difícil observancia de los mandamientos. Por tanto, parece que son herejes y cismáticos.

5. Más todavía: hay que ir de lo anterior a lo posterior. Pero los preceptos son anteriores a los consejos, porque éstos son más generales, dado que su orden de existencia no se puede cambiar, pues quienquiera que guarda los consejos guarda los mandamientos, y no viceversa. Por consiguiente, si el orden normal exige empezar por lo anterior para pasar a lo posterior, no se debe pasar a la observancia de los consejos en el estado religioso sin haberse previamente ejercitado en los preceptos.

Contra esto: está el hecho de que el Señor llamó a Mateo el publicano a la observancia de los consejos sin estar ejercitado en la práctica de los mandamientos. En efecto, leemos en San Lucas (5,28) que, dejándolo todo, le siguió. Luego no es necesario ejercitarse en el cumplimiento de los mandamientos antes de pasar a la perfección de los consejos.

Respondo: Como expusimos antes (q.186 a.1 ad 4; a.2.7; q.188 a.1), el estado religioso es un ejercicio espiritual en orden a conseguir la perfección de la caridad, lo cual se logra quitando los obstáculos a la caridad perfecta mediante las observancias religiosas. Dichos obstáculos son los que llevan consigo el apego del hombre a las cosas terrenas. Ahora bien: este apego a lo terreno hace que no sólo se vea impedida la perfección de la caridad, sino que se pierda, a veces, la caridad misma, apartando al hombre, por su excesiva atención a los bienes temporales, del bien sumo, y llevándolo al pecado. Es claro, pues, que las observancias del estado religioso, así como suprimen los impedimentos para la caridad perfecta, así también quitan las ocasiones de pecar. En efecto, el ayuno, las vigiliias y otras observancias hacen que el hombre se aparte de los pecados de gula y lujuria y de cualquier otro género de pecados. Por eso la entrada en religión es conveniente no sólo a quienes están ejercitados en los preceptos para llegar a una perfección mayor, sino también a quienes no están ejercitados, para evitar los pecados más fácilmente y para conseguir la perfección.

A las objeciones:

1. San Jerónimo dice en Super Mt. : Mintió el joven que dijo (Mt 19,20): «Todo esto lo he guardado desde mi juventud», puesto que, si hubiera cumplido lo que se exige en los mandamientos (cf. Mt 19,19), «amarás al prójimo como a ti mismo», ¿cómo luego se marchó triste al oír (Mt 19,21): «Ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres»?

Pero hemos de entender que mintió en cuanto a la observancia completa de este precepto. Por eso Orígenes, en Super Mt. , dice: Está escrito en el evangelio de los Hebreos que, al decirle el Señor (Mt 19,21): «Ve y vende cuanto tienes», el joven empezó a tirarse de los cabellos, y el Señor entonces le dijo: «¿Cómo dices: he cumplido la ley y los profetas? En la ley está escrito: amarás al prójimo como a ti mismo, y he aquí que muchos hermanos tuyos, hijos de Abraham, están cubiertos de podredumbre y mueren de hambre, mientras que tu casa está llena de riquezas y nada sale de ella para socorrerlos». Por eso añade el Señor: «Si quieres ser perfecto...», porque es imposible cumplir el mandamiento que dice

(Mt 19,19): «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» y ser rico y, sobre todo, tener tantas riquezas. Esto hay que entenderlo referido al cumplimiento perfecto de dicho precepto, puesto que es cierto que había observado todos los mandamientos de manera imperfecta y general. En efecto, la perfección consiste principalmente en la observancia de los preceptos sobre la caridad, como ya dijimos (q.184 a.3).

Por eso el Señor, para enseñar que la perfección de los consejos evangélicos es útil a los inocentes y a los pecadores, no sólo llamó al joven inocente, sino también al pecador Mateo. Sin embargo, le siguió el pecador Mateo y no el joven inocente, porque entran en religión más fácilmente los pecadores que quienes presumen de su inocencia, a los cuales dice el Señor en Mt 21,31: Los publicanos y las prostitutas os precederán en el reino de Dios.

2. Se puede hablar de sumo y de ínfimo en tres sentidos. En primer lugar, en el mismo estado y sobre el mismo hombre. En este sentido es evidente que nadie llega de repente a la perfección, porque todo el que vive rectamente está creciendo durante toda su vida hasta llegar a la cumbre. En segundo lugar, respecto de estados diferentes. En tal sentido no es preciso que quien desea llegar a un estado superior empiece por uno inferior, de igual modo que no es preciso que quien quiere ser clérigo tenga que ejercitarse antes en la vida laica. En tercer lugar, refiriéndose a personas distintas. En este caso, es claro que uno puede empezar no sólo en un estado superior, sino también en un grado superior de santidad a aquel al que otro llega durante toda su vida. Por eso dice San Gregorio en II Dialog. : Sepan todos en qué grado de perfección empezó el niño Benito la perfección de su vida.

3. Como ya observamos (q.184 a.6.8), las órdenes sagradas exigen santidad; pero el estado religioso es un ejercicio para conseguirla. Por consiguiente, el peso ha de hacerse recaer sobre las paredes ya consistentes por la santidad, mientras que el peso del estado religioso seca las paredes, es decir, a los hombres, del humor de los vicios.

4. Como puede verse claramente en las palabras de la Glosa, se habla principalmente del orden doctrinal, en cuanto que ha de pasarse de lo más fácil a lo más difícil. Por tanto, se refiere a este orden cuando dice que los herejes y cismáticos lo invierten, puesto que sigue diciendo : Este afirma con juramento que lo ha observado--el orden anterior--, diciendo algo parecido a esto: «No sólo he sido humilde en las demás cosas, sino también en la ciencia, porque juzgaba humildemente: primero fui alimentado con leche, que es la doctrina de la Encarnación, para crecer y poder tomar el pan de los ángeles, es decir, el Verbo que está en Dios desde el principio».

En cuanto al ejemplo que se intercala, es decir, que no se imponen ayunos a los recién bautizados hasta Pentecostés, da a entender que no han de ser necesariamente obligados a lo difícil antes de ser animados interiormente por el Espíritu Santo a observar lo difícil. Por eso la Iglesia celebra el ayuno después de Pentecostés, es decir, después de recibir el Espíritu Santo. Ahora bien: como dice San Ambrosio en Super Lc. : No está limitado por ninguna edad, no se acaba con la muerte ni en el seno materno. Y San Gregorio dice en la Homilía de Pentecostés : Elena al niño que toca la cítara y lo convierte en salmista; llena al niño que ayuna y lo hace juez de ancianos. Y añade luego: No se emplea tiempo en aprender, enseña todo cuanto quiere con sólo tocar el alma. Y, como se dice en Ecl 8,8, no tiene el hombre poder para detener al espíritu. También el Apóstol aconseja en 1 Tes 5,19: No apaguéis el Espíritu. Finalmente, en Act 7,51 se dice

contra algunos: Vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo.

5. Hay preceptos principales, por ser fin de los demás mandamientos y consejos. Son los referentes a la caridad. A ellos se ordenan los consejos, no porque aquéllos no puedan observarse sin los consejos, sino para que, por los consejos, se observen de modo más perfecto. Hay también preceptos secundarios, que se ordenan a los preceptos de la caridad como medios totalmente necesarios para cumplirlos.

Por consiguiente, la observancia perfecta de los preceptos de la caridad es anterior, en la intención, a los consejos, aunque a veces es posterior a ellos. Tal es el orden del fin respecto de los medios. Pero la observancia de los preceptos de la caridad conforme al modo más común, al igual que los demás preceptos, guarda respecto de los consejos la misma relación que lo común respecto de lo propio, ya que la observancia de los preceptos puede darse sin los consejos, pero no viceversa. Por tanto, la observancia común de los preceptos es anterior a los consejos en el orden natural, pero no necesariamente en el tiempo, como tampoco lo es el que el género exista antes que una de las especies. No obstante, la observancia de los preceptos, sin los consejos, se ordena a la guarda de los preceptos con los consejos, como una especie imperfecta a la perfecta y como el animal irracional al racional. Por su parte, lo perfecto es naturalmente anterior a lo imperfecto, ya que, como dice Boecio, la naturaleza comienza por lo perfecto. Pero no es preciso que se observen antes los preceptos sin los consejos y luego con ellos, como tampoco es necesario ser asno antes que hombre, o ser casado antes que virgen. De igual modo, no es preciso observar en el siglo los preceptos antes de entrar en religión, sobre todo porque la vida secular no es una disposición, sino más bien un obstáculo para la perfección religiosa.

Artículo 2

¿Deben algunos obligarse con voto a entrar en religión?

Objeciones por las que parece que nadie debe obligarse con voto a entrar en religión.

1. La profesión ata a la vida religiosa mediante voto. Pero antes de la profesión se concede un tiempo de prueba, según la Regla de San Benito y el Decreto de Inocencio IV, el cual también prohibió que se permitiera a nadie profesar antes de terminar el año de prueba. Luego parece que mucho menos deben ser obligados a hacer voto de entrar en religión los que todavía viven en el siglo.

2. San Gregorio dice en Registro, y se halla recogido en las Decretales, dist.45, que los judíos han de ser persuadidos para que se conviertan, no por la fuerza, sino con libre voluntad. Ahora bien: es necesario cumplir lo que se ha prometido. Luego no ha de obligarse a nadie a abrazar el estado religioso.

3. nadie debe ser ocasión de ruina para otro. De ahí que en Ex 21,33-34 se diga: Si uno abre una cisterna y cae en ella un buey o un asno, el dueño de la cisterna pagará el precio de los animales. Ahora bien: por el hecho de ser obligados, mediante voto, a entrar en religión, algunos caen con frecuencia en la desesperación u otros pecados. Luego parece que nadie debe ser obligado, mediante voto, a entrar en religión.

Contra esto: está el hecho de que en el salmo 75,15 se dice: Haced votos al Señor y cumplidlos. A propósito de ello, la Glosa dice que algunos son votos particulares, tales como la castidad, la virginidad, etc. Luego se nos invita a éstos. Pero la Sagrada Escritura no invita sino a lo que es mejor. Por tanto, es

mejor que uno se comprometa, con voto, a entrar en religión.

Respondo: Como expusimos antes (q.88 a.6), al tratar del voto, la misma obra hecha con voto es más laudable que si se hace sin él. En efecto, el hacer votos es propio de la religión, que posee una cierta superioridad sobre las demás virtudes. Además, el voto reafirma la voluntad buena en hacer el bien, y así como el pecado es más grave cuando es fruto de la voluntad obstinada en el mal, así también una obra buena es más laudable por el hecho de proceder de la voluntad reafirmada en el bien por medio del voto. Por eso, el ser obligado, con voto, a entrar en religión es, de suyo, laudable.

A las objeciones:

1. Existe un doble voto religioso. Uno es solemne y convierte al hombre en monje o hermano de otra religión. Este se llama profesión, y se requiere que vaya precedido de un año de prueba, tal como dice la objeción. El otro es el voto simple. No hace a uno monje o religioso, sino que sólo lo compromete a entrar en religión. Este voto no exige un año de prueba previo.

2. Las palabras de San Gregorio se refieren a la violencia absoluta. Pero la necesidad que un voto crea no es absoluta, sino relativa a un fin; es decir, después de hecho el voto no se puede conseguir la salvación sin cumplirlo. Y tal necesidad no hay que evitarla, sino, antes bien, como dice San Agustín en *Ad Armentarium et Paulinam* : dichosa la necesidad que nos lleva hacia lo mejor.

3. Hacer el voto de entrar en religión es reafirmar la voluntad en un bien mejor. Por consiguiente, más que ser para el hombre ocasión de ruina es una salvaguarda contra ella. Y no quita nada a la bondad del voto el hecho de que se peque más gravemente cuando se quebranta éste, al igual que no quita nada a la bondad del bautismo el hecho de que algunos pequen más gravemente después de recibirlo.

Artículo 3

¿Está obligado a entrar en religión quien se comprometió a hacerlo mediante voto?

Objeciones por las que parece que no está obligado a entrar en religión el que se comprometió a hacerlo con voto.

1. En la *Decretal XVII q.2* : El presbítero Cosaldo, en el curso de una enfermedad, prometió hacerse monje. Pero no entró en un monasterio ni se sometió a un abad, ni siquiera puso por escrito su voto, sino que sólo entregó a un abogado su beneficio eclesiástico, y, una vez sano, se negó a hacerse monje. Y añade a continuación : Determinamos que dicho presbítero reciba su beneficio y siga viviendo tranquilamente del altar. Esto no sería posible si estuviera obligado a entrar en religión. Luego parece que no se está obligado a cumplir el voto de entrar en religión.

2. Nadie está obligado a hacer lo que no está en su poder. Pero el entrar en religión no cae dentro del poder de uno, sino que se necesita para ello el consentimiento de quienes van a recibirle. Por tanto, parece que uno no está obligado a cumplir el voto de entrar en religión.

3. un voto menos útil no puede ser un obstáculo para un voto más útil. Ahora bien: mediante el cumplimiento del voto de entrar en religión podría impedirse el cumplir el voto de ser cruzado en Tierra Santa, que parece ser más útil, dado que por él se consigue el perdón de los pecados. Luego parece que el voto por el que uno se comprometió a entrar en religión no hay que cumplirlo necesariamente.

Contra esto: está lo que se dice en Ecl 5,3: Si haces un voto a Dios, no tardes en cumplirlo, pues le desagrada la promesa infiel y necia. Y comentando el salmo 75: Haced votos al Señor y cumplidlos, leemos en la Glosa : Se hacen los votos con toda libertad; pero, una vez hechos, han de cumplirse necesariamente.

Respondo: Como expusimos antes (q.88 a.1), al tratar del voto, éste es una promesa hecha a Dios sobre algo que está relacionado con El. Ahora bien: como dice San Gregorio en la carta Ad Bonifacium , si entre los hombres los contratos hechos con buena fe no suelen romperse por ningún motivo, ¿con cuánta mayor razón no ha de romperse esta promesa hecha a Dios sin que sobrevenga un castigo? Por consiguiente, el hombre está necesariamente obligado a cumplir lo que ha prometido, mientras sea algo perteneciente a Dios. Pero es evidente que la entrada en religión es algo que pertenece a Dios, puesto que mediante el mismo el hombre se entrega al servicio divino, como ya dijimos (q.186 a.1). Por consiguiente, quien se compromete a entrar en religión está obligado en la medida en que tuvo intención de obligarse. Es decir, si tuvo intención de obligarse absolutamente, debe hacerlo en cuanto pueda, una vez desaparecido el legítimo impedimento; pero si lo hizo para una fecha determinada, o con alguna condición, está obligado a entrar en religión en esa fecha o cuando se cumplan las condiciones.

A las objeciones:

1. El presbítero del que se habla no había hecho el voto solemne, sino simple, por lo cual no se había convertido en monje y, por tanto, no estaba obligado a permanecer en el monasterio abandonando su iglesia. Sin embargo, en el foro de la conciencia había que aconsejarle que, dejando todo, entrara en religión. Por eso, en una Decretal, De Voto et Voti redempt., can. Per tuas , se aconseja al obispo de Grenoble, que había recibido el episcopado después de hacer voto de entrar en religión, sin haberlo cumplido, que, si quiere tranquilizar su conciencia, deje el gobierno de la Iglesia y cumpla sus promesas al Altísimo.

2. Como expusimos antes (q.88 a.3 ad 2), al hablar del voto, el que se comprometió con voto a entrar en una Orden determinada ha de hacer todo lo posible para ser recibido en ella. Y si tuvo la intención de entrar en una religión, en general, si no es recibido en una Orden tiene que ir a otra. Pero si sólo se comprometió a entrar en una debe atenerse al modo como hizo el voto, sin más obligaciones.

3. El voto de religión, por ser perpetuo, es mayor que el de peregrinar a Tierra Santa, que es temporal. Y según dice Alejandro III y se recoge en una Decretal, De Voto et Voti redempt. , quien cambia un voto temporal por la observancia perpetua de la vida religiosa, en modo alguno ha violado su voto.

Además, se puede decir razonablemente que mediante el ingreso en religión se consigue el perdón de todos los pecados, pues si el hombre puede satisfacer por sus pecados haciendo una limosna, según se dice en Dan 4,24: Redime tus pecados con la limosna, con mayor razón ha de considerarse como satisfacción suficiente por todos los pecados el entregarse totalmente al servicio divino mediante la entrada en religión, la cual es superior a toda otra satisfacción, incluso a la penitencia pública, tal como se recoge en las Decretales, caus.33 q.2 can. Admonere , al igual que el holocausto supera al «sacrificio», como dice San Gregorio en Super Ez.

26

. Por eso, en Las vidas de los Padres se dice que consiguen la misma gracia los que ingresan en religión que los que se bautizan.

Pero, aun cuando esto no les alcanzara la remisión total de la pena, no obstante, la entrada en religión es más útil que la peregrinación a Tierra Santa en cuanto al adelantamiento en el bien, que es más excelente que la absolución de las penas.

Artículo 4

¿Está obligado a perseverar perpetuamente en la religión quien hace voto de entrar en ella?

Objeciones por las que parece que quien hace voto de entrar en religión debe permanecer para siempre en ella.

1. Es preferible no entrar en religión que salirse después, conforme a lo que se dice en 2 Pe 2,21: Mejor es no conocer la verdad que volverse atrás después de conocerla. Y en Lc 9,62 se nos advierte: Nadie que ponga la mano en el arado y vuelva su vista para atrás es apto para el reino de los cielos. Ahora bien: el que hizo voto de entrar en religión está obligado a entrar, como dijimos antes (a.3). Luego está obligado igualmente a permanecer en ella para siempre.

2. estamos obligados a evitar aquello de lo que se siga escándalo y mal ejemplo para los demás. Pero el hecho de entrar en religión y salirse para volver al siglo es ocasión de mal ejemplo y escándalo para los demás, que se desaniman a entrar en la vida religiosa o se sienten tentados a abandonarla. Luego parece que quien entra en religión para cumplir un voto hecho anteriormente debe permanecer en ella para siempre.

3. el voto de vida religiosa se considera perpetuo y, por tanto, superior a los votos temporales, como dijimos antes (a.3 ad 3; q.88 a.12 ad 1). Esto no sería así si uno, después de hacer el voto, entrara con propósito de salir. Luego parece que quien hace voto de entrar en religión está obligado a permanecer siempre en religión.

Contra esto: está el hecho de que el voto hecho en la profesión, por el cual uno se obliga a permanecer en el estado religioso para siempre, exige un año de prueba previo, el cual no se exige, en cambio, para el voto simple, por el que uno se obliga a entrar en religión. Luego parece que el que hace voto de entrar en religión no está obligado, por ello, a permanecer en ella para siempre.

Respondo: La obligación del voto nace de la voluntad, puesto que hacer un voto es un acto de la voluntad, como dice San Agustín. Luego la obligación del mismo llega hasta donde llega la voluntad y la intención de quien lo hace. Por consiguiente, si éste tiene intención de obligarse no sólo a entrar en religión, sino a permanecer en ella para siempre, está obligado a ello. Pero si tiene la intención de entrar en plan de prueba, permaneciendo libre de quedarse o no, es evidente que no está obligado a quedarse. Ahora bien: si al hacer el voto pensó sólo en entrar y no en la libertad de salir o de quedarse allí para siempre, parece que está obligado a ingresar en la forma que prevé el derecho común, que consiste en dar un año de prueba a los que entran. Por tanto, no está obligado a perseverar para siempre en la religión.

A las objeciones:

1. Es mejor entrar en religión con intención de probar que el no entrar en absoluto, porque así se tiene la oportunidad de quedarse para siempre. Y no ha de entenderse que uno retrocede o mira para atrás sino sólo cuando abandona algo a lo que se obligó. De lo contrario, todo el que realiza una obra buena durante algún tiempo, si no la hace siempre, no sería apto para el reino de los cielos, lo cual es claramente falso.

2. El que entra en religión, si sale, sobre todo por una causa razonable, no causa escándalo ni da mal ejemplo. Y si otro se escandaliza, se tratará de un escándalo pasivo por su parte, no activo por parte del que se sale, el cual hizo lo que estaba permitido y lo que convenía por una causa razonable, como puede ser una enfermedad, debilidad, etc.

3. No parece que el que entra, para salir en seguida, cumpla su voto, porque no tuvo esa intención al hacerlo. Por tanto, debe cambiar de intención y probar, al menos, si le conviene permanecer en la religión. Pero no está obligado a perseverar en la religión para siempre.

Artículo 5

¿Deben ser admitidos los niños en la vida religiosa

Objeciones por las que parece que los niños no deben ser recibidos en el estado religioso.

1. En el Decreto De Regularibus et Transeunt. ad Relig. se dice: Nadie reciba la tonsura si no tiene la edad requerida y lo pide libremente. Ahora bien: no parece que los niños tengan edad oportuna ni lo piden libremente porque no tienen un uso de razón completo. Luego parece que no deben ser recibidos en religión.

2. parece que el estado religioso es un estado de penitencia; de ahí que religión signifique religar o elegir, como dice San Agustín en X De Civ. Dei . Pero la penitencia no es conveniente para los niños. Luego parece que no deben entrar en religión.

3. la obligación del juramento es semejante a la del voto. Pero los niños no deben obligarse con juramento antes de los catorce años, como se nos dice en las Decretales, caus.22 q.5, can.Pueri y can. Honestum . Luego parece que tampoco han de obligarse con voto.

4. parece que es ilícito imponer a alguien una obligación que puede ser anulada. Pero si los impúberes se obligan a la religión, pueden ser impedidos por los padres o tutores, puesto que en las Decretales, causa 20 q.2 se dispone que, si una niña recibe el velo libremente antes de los doce años, pueden los padres o tutores, si quieren, anular su determinación. Por consiguiente, es ilícito recibir a los niños en la religión u obligarles a entrar en ella, sobre todo antes de la pubertad.

Contra esto: está el hecho de que el Señor dice en Mt 19,14: Dejad a los niños, y no les impidáis venir a mí. Orígenes, al comentar este pasaje en Super Mt. , dice: Los discípulos de Jesús, antes de saber el motivo, riñen a quienes ofrecen a los niños a Cristo, pero el Señor exhorta a sus discípulos a interesarse por el bien de los niños. Debemos tener en cuenta esto, no sea que, so pretexto de una más alta sabiduría y como personas mayores, despreciemos a los pequeños de la Iglesia, impidiendo a los inocentes el venir a Jesús.

Respondo: Como observamos antes (a.2 ad 1), hay un doble voto de religión. Uno simple, que consiste únicamente en una promesa hecha a Dios y que es fruto de una interna deliberación de la mente. Este voto es eficaz por derecho divino, pero puede anularse de dos modos. En primer lugar, por falta de deliberación, y así son nulos los votos de los dementes, tal como se dispone en el Decreto De Regularibus et Transeunt. ad Relig., can. Sicut tenor . Esto mismo se aplica a los niños que todavía no tienen el perfecto uso de razón, lo cual les hace capaces de engaño. Los niños suelen adquirir este uso de razón perfecto hacia los catorce años y las niñas hacia los doce, y suelen llamarse años de la pubertad. En

algunos se adelanta y en otros se retrasa, conforme a las disposiciones naturales de cada uno. Otro modo de anular el voto simple se da cuando alguien promete a Dios, con voto, algo para lo que no tiene autoridad, como es el caso del siervo que, aunque tenga uso de razón, hace voto de entrar en religión o se ordena sin saberlo su señor, porque el señor puede anular esto, como figura en las Decretales, dist.54, can.Si servus

36

. Ahora bien: como el niño y la niña, antes de llegar a la pubertad, están naturalmente bajo la autoridad del padre en todo lo referente a disponer de la vida, el padre puede anular o aceptar sus votos, como se dice expresamente de la mujer en Núm 30,4ss.

Por consiguiente, si un niño hace un voto antes de llegar a la pubertad y sin tener el completo uso de razón, no está obligado a cumplirlo. Pero si tiene uso de razón antes de la pubertad, queda obligado, de suyo, a cumplirlo, pero dicha obligación puede ser dispensada por la autoridad del padre, bajo cuya custodia está todavía, porque la disposición de la ley según la cual uno está sujeto a otro, considera lo que sucede ordinariamente. Pero, si pasa de la edad de la pubertad, no puede tal obligación ser anulada por la autoridad de los padres. Ahora bien: si no tiene todavía pleno uso de razón no estaría obligado para con Dios.

El otro voto es el solemne, que hace al hombre monje o religioso. Este cae bajo las órdenes de la Iglesia, por la solemnidad que implica. Y puesto que la Iglesia considera el uso ordinario de las cosas, la profesión hecha antes de la pubertad, aun cuando uno posea el pleno uso de razón y sea capaz de engaño, no produce el efecto de convertir en religioso a quien hace el voto.

No obstante, aunque los niños no pueden profesar antes de la pubertad, pueden, con el consentimiento de sus padres, ser recibidos en la religión para ser educados en ella. Así, de San Juan Bautista se dice, en Lc 1,80, que el niño crecía, se fortalecía en su espíritu y moraba en el desierto. De ahí que, según dice San Gregorio en II Dialog. , a San Benito empezaron a darle los nobles romanos sus hijos para que los educara para el Dios omnipotente. Esto es muy laudable, según lo que se dice en Lam 3,27: Es bueno para el hombre soportar el yugo desde su infancia. Por eso es práctica común el dedicar los niños a las profesiones o artes en las que van a pasar su vida.

A las objeciones:

1. La edad apropiada para recibir la tonsura con el voto solemne de vida religiosa es la pubertad, tiempo en el que el hombre puede hacer uso de su voluntad. Pero la edad previa a la pubertad puede ser apropiada para recibir la tonsura para ser educado en la vida religiosa.

2. El estado religioso tiene como finalidad principal el conseguir la perfección, como dijimos antes (q.186 a.1 ad 4), y bajo este aspecto es conveniente para los niños, que se dejan educar fácilmente. Sólo como consecuencia se dice que es un estado de penitencia, en cuanto que se suprimen las ocasiones de pecado mediante las observancias religiosas, como ya dijimos (q.186 a.1 ad 4).

3. Por lo mismo que los niños no son obligados a pronunciar juramentos, tal como dice el Decreto, tampoco son obligados a emitir votos. Pero si se han obligado, con voto, a hacer algo, quedan obligados ante Dios si tienen uso de razón, aunque ante la Iglesia no están obligados antes de cumplir los catorce años.

4. En Núm 30 no se reprende a la mujer que hace un voto en su pubertad,

sin tener el consentimiento de sus padres, aunque puede ser revocado por los padres. De ello se deduce que no peca al hacer el voto. Pero ha de entenderse que se obliga con voto, en cuanto puede hacerlo, sin perjuicio de la autoridad paterna.

Artículo 6

¿Debe uno abstenerse de entrar en religión por atender a sus padres?

Objeciones por las que parece que algunos deben abstenerse de entrar en religión por atender a los padres.

1. No está permitido dejar lo necesario para hacer algo que es libre. Pero el atender a los padres es objeto del precepto de honrarlos, que leemos en Ex 20,12. Por eso dice el Apóstol en 1 Tim 5,4: Si la viuda tiene hijos o nietos, aprenda primero a gobernar su casa y a corresponder a sus padres. Ahora bien: el entrar en religión es voluntario. Luego parece que no debe abandonarse el cuidado de los padres para entrar en religión.

2. parece más excelente la sujeción de un hijo a sus padres que la del criado al señor, porque la filiación es natural, mientras que la servidumbre es producto de la maldición del pecado, como se dice en Gén 9,22ss. Pero el criado no puede abandonar el cuidado de su señor para entrar en religión ni para recibir una orden sagrada, como disponen las Decretales, dist.14, can. Si servus . Luego con mucho menor razón podrá el hijo abandonar el cuidado de sus padres para entrar en religión.

3. la deuda del hijo para con sus padres es mayor que la del que debe dinero a otro. Pero los que deben dinero no pueden entrar en religión, pues dice San Gregorio en Regist. , y lo recogen las Decretales, dist.53 , que, si aquellos que han de responder de deudas piden en alguna ocasión ser admitidos en el monasterio, no han de ser admitidos en modo alguno mientras no queden libres de ellas. Luego parece que mucho menos pueden los hijos entrar en religión descuidando la ayuda a sus padres.

Contra esto: está el hecho de que en Mt 4,22 se narra que Santiago y Juan, dejando las redes y a su padre, siguieron al Señor. Con ello, dice San Hilario , se nos enseña que los que van a seguir a Cristo no deben hallar obstáculo para ello en las preocupaciones de la vida secular ni en el amor de la casa paterna.

Respondo: Como ya expusimos antes (q.101 a.2 ad 2), al tratar de la piedad, los padres tienen, en cuanto tales, razón de principio, y por ello les pertenece esencialmente cuidar de los hijos. Por tanto, no le estaría permitido a quien tiene hijos entrar en religión, descuidando totalmente el cuidado de los mismos, es decir, sin buscarles cómo educarse, pues en 1 Tim 5,8 se dice que si alguno no mira por los suyos, ha negado la fe y es peor que el infiel. Pero podría suceder a veces que los padres necesiten de la asistencia de los hijos, cuando se hallen en alguna necesidad.

Por tanto, hay que decir que, si los padres están en una necesidad tal que no pueden ser socorridos sin el cuidado de los hijos, no les está permitido a éstos abandonarlos para entrar en religión. Pero, si no se hallan en una necesidad tan grande como para precisar del cuidado de los hijos, éstos pueden entrar en religión dejando el cuidado de sus padres, incluso contra la voluntad de los mismos, puesto que, pasada la pubertad, todo hombre libre puede disponer de su vida como crea conveniente, sobre todo en lo referente al servicio divino. Además, debemos obedecer al Padre de los espíritus antes que a los padres según la carne, como dice el Apóstol en Heb 12,9. Y por eso el Señor, como se dice en Mt 8,21-22 y en Lc 9,59-60, reprende al discípulo que no quería seguirle

inmediatamente con la disculpa de enterrar a su padre, pues había otros que podían cumplir aquella misión, como dice San Juan Crisóstomo.

A las objeciones:

1. El precepto de honrar a los padres se extiende no sólo a la asistencia corporal, sino a la espiritual y a las muestras de respeto. Por tanto, también los que se hallan en el estado religioso pueden cumplir este precepto orando por sus padres y ofreciéndoles reverencia y ayuda, tal como conviene a religiosos, ya que también los que viven en el siglo honran a sus padres de diversas formas, según su condición.

2. Dado que la servidumbre es un castigo al pecado, por la servidumbre se priva al hombre de algo que le pertenecería de no haber existido éste, a saber: poder disponer libremente de su persona, puesto que el siervo pertenece totalmente a su señor. Pero un hijo no sufre ningún daño por el hecho de estar sujeto a su padre como para que no pueda disponer libremente de su persona para entregarse al servicio de Dios, lo cual conviene en sumo grado al bien del hombre.

3. Quien está obligado a hacer algo concreto no puede descuidarlo si le es posible cumplirlo. Así, quien está obligado a dar cuenta de algo, o a pagar una cierta deuda, no puede descuidarlo para entrar en religión. Pero si debe alguna cantidad de dinero y no tiene con qué pagar, está obligado a hacer todo lo posible, como ceder sus bienes a su acreedor. Según el derecho civil, un hombre libre responde de sus deudas con sus bienes, pero no con su persona, porque un hombre libre está por encima de todo precio. Puede, por ello, dando sus cosas, entrar en religión, y no está obligado a permanecer en el siglo para buscar con qué amortizar la deuda. En cambio, el hijo no está obligado a ninguna deuda especial con su padre, fuera del caso de extrema necesidad, como dijimos antes (In corp.).

Artículo 7

¿Pueden los párrocos, lícitamente, entrar en religión?

Objeciones por las que parece que los párrocos no pueden lícitamente entrar en religión.

1. Dice San Gregorio, en su Pastoral, que el que recibe la cura de almas recibe un aviso terrible cuando se le dice: Hijo mío, si saliste fiador por tu amigo, has estrechado la mano del extraño. Y añade: Porque salir fiador por un amigo es aceptar la responsabilidad de otro. Pero el que está gravado por una deuda para con otro no puede entrar en religión mientras no la pague, si puede. Por tanto, dado que el sacerdote puede ejercer la cura de almas, a la cual se obligó con peligro de su propia alma, parece que no le está permitido descuidarla para entrar en religión.

2. lo que está permitido a uno está permitido a todos los que se encuentran en la misma situación. Pero si todos los presbíteros que tienen encomendada la cura de almas entraran en religión, los fieles se quedarían privados del cuidado de los pastores, lo cual no sería conveniente. Luego parece que los párrocos no pueden entrar en religión.

3. entre los actos a los que dicen relación las órdenes religiosas son los más importantes aquellos con los que se comunican a los demás las verdades contempladas. Ahora bien: estos actos son propios de los párrocos y arcedianos, a los cuales compete, por su ministerio, predicar y oír confesiones. Luego parece que no está permitido a un párroco ni a un arcediano entrar en religión.

Contra esto: está el hecho de que en las Decretales, caus.19 q.2, can. Duae sunt leges , está escrito: Si un clérigo secular que gobierna una iglesia bajo la autoridad del obispo se cree llamado por el Espíritu Santo a salvarse en algún monasterio o entre los canónigos regulares, vaya libremente bajo nuestra autoridad, aun cuando se oponga el obispo.

Respondo: Como expusimos antes (a.3 ad 3), la obligación que implica el voto perpetuo es anterior a toda otra. Ahora bien: el obligarse con voto perpetuo y solemne a dedicarse al servicio divino es oficio propio de los obispos y de los religiosos. Los párrocos y arcedianos no están obligados con voto perpetuo y solemne a conservar la cura de almas, como lo están los obispos. Por eso los obispos no pueden abandonar el episcopado, por ningún motivo, sin permiso del Romano Pontífice, como dispone la Decretal De Regularibus et Transeuntibus. ad Relig., can.Licet . Pero los párrocos y arcedianos pueden libremente devolver al obispo la cura de almas encomendada a ellos sin permiso especial del Papa, que es el único que puede dispensar los votos. Es, pues, evidente que los arcedianos y los párrocos pueden entrar en religión.

A las objeciones:

1. Los párrocos y arcedianos se obligaron a cuidar de sus súbditos mientras conserven su cargo, pero no a conservar éste perpetuamente.

2. Como afirma San Jerónimo en Contra Vigilantium , los religiosos pueden sufrir la cruel mordedura de tu lengua cuando les dices: Si todos se encerrarán o fueran a la soledad, ¿quién aseguraría el servicio de las iglesias? ¿Quién ganaría a las gentes del mundo? ¿Quién podría exhortar a los pecadores a la virtud? Pues así, si todos se vuelven locos como tú, ¿quién podría ser sabio? La virginidad no se volvería probable, pues si todas fueran vírgenes y no hubiera matrimonios, el género humano se acabaría. La virtud es rara y no todos la siguen. Pero es evidente que tal temor es infundado, como lo sería el de quien no se atreviera a sacar agua por miedo a que el río se secase.

Artículo 8

¿Es lícito pasar de una Orden a otra?

Objeciones por las que parece que no está permitido pasar de una Orden a otra.

1. En Heb 10,25 dice el Apóstol: No abandonando vuestra asamblea, como es costumbre de algunos. Y la Glosa comenta : A saber: los que o ceden al temor de la persecución, o por propia presunción se alejan de los pecadores y de los imperfectos para parecer justos. Ahora bien: parece que hacen esto los que pasan de una Orden a otra. Por tanto, esto parece ilícito.

2. la profesión de los monjes es más estricta que la de los canónigos regulares, como reconoce la Decretal De Statu Monachorum et Canonic. Regul., can. Quod Dei timorem . Pero no se permite pasar del estado de canónigos regulares al de monjes, puesto que se dispone en las Decretales, caus.19 q.3 : Disponemos y prohibimos a todo el que haya hecho profesión de canónigo regular que se haga monje, a no ser que haya caído en una falta pública, lo cual Dios no permita. Luego parece que no está permitido pasar de una orden a otra más estricta.

3. uno está obligado a cumplir lo que prometió durante todo el tiempo que puede hacerlo. Por ejemplo, si uno prometió guardar castidad, está obligado a cumplirla, incluso después de contraer matrimonio, antes de realizar el acto carnal, porque puede hacerlo entrando en religión. Por consiguiente, si se puede

lícitamente pasar de una Orden a otra, está obligado a hacerlo el que hizo el voto antes, cuando estaba en el siglo. Pero esto llevaría consigo un grave inconveniente, porque podría dar lugar a escándalo. Luego no se puede pasar de una Orden a otra más estricta.

Contra esto: está el hecho de que en las Decretales, caus.20 q.4 , se dice: Si las vírgenes consagradas, por bien de su alma y por llevar una vida más estricta, deciden cambiar a otro monasterio y permanecer en él, el Sínodo se lo concede. Y parece que la misma norma ha de ser válida para todos los religiosos. Luego se puede pasar lícitamente de una religión a otra.

Respondo: No es laudable pasar de una Orden a otra a no ser por una utilidad o necesidad grande, porque se escandalizan los que perseveran y porque, además, se aprovecha más en la Orden en la que se está que en otra a la que no se está acostumbrado. Por eso, en las Colaciones de los Padres , dice el abad Nesteros: Es útil para cada uno perseverar en el propósito que ha elegido, y que con gran aplicación y diligencia trate de llevar a la perfección la obra que ha emprendido, y que nunca abandone la profesión que ha abrazado. Y después da la razón, añadiendo : Porque es imposible que el mismo hombre sobresalga en todas las virtudes. Si intenta abarcar todas a la vez sucederá necesariamente que no alcanzará ninguna. En efecto, cada Orden sobresale en unas obras de virtud.

Sin embargo, puede ser laudable pasar de una Orden a otra por un triple motivo. En primer lugar, por deseo de una Orden más perfecta. Esta perfección, como dijimos antes (q.188 a.6), no se mide sólo por la austeridad, sino principalmente por el fin al que tiende, y secundariamente por la adaptación de sus circunstancias al fin. En segundo lugar, por la relajación de la Orden respecto de su debida perfección. Por ejemplo, si en una Orden más perfecta empiezan los religiosos a vivir relajadamente, será laudable pasar a otra Orden, aunque sea menos perfecta, pero de más fiel observancia. Así, en las Colaciones de los Padres , el abad Juan dice de sí mismo que pasó de la vida solitaria en la que había profesado a otra vida menos perfecta, es decir, a la de comunidad, porque la vida eremítica había empezado a decaer y a observarse menos fielmente. En tercer lugar, por enfermedad o debilidad, que a veces impide guardar fielmente la regla de una Orden más austera, mientras que permite observar la de otra religión más llevadera.

Pero existe una diferencia en estos tres casos. En el primero hay que pedir la debida autorización, por humildad, y dicha autorización debe concederse mientras conste que la Orden a la que se va es más austera; pero, si hay duda probable, ha de acudir al superior, como dispone la Decretal De Regular, et Transeunt. ad Relig., can. Licet. Se requiere también la consulta al superior en el segundo caso. En el tercero se necesita también la dispensa.

A las objeciones:

1. Los que pasan a una Orden más austera no lo hacen por presumir, para aparecer santos, sino por devoción, para hacerse más santos.

2. Ambas órdenes, la monacal y la de los canónigos regulares, tienen como fin las obras de vida contemplativa. De ellas, las principales son las que se realizan en la celebración de los divinos misterios, a la cual está directamente consagrada la Orden de los canónigos regulares, por lo cual son religiosos clérigos, tal como se dispone en las Decretales, caus.16 q.1 . Por eso, aunque la Orden de los monjes sea de una observancia más rigurosa, si los monjes fueran laicos les estaría permitido pasar de una Orden de monjes a la de canónigos regulares, conforme a lo que dice San Jerónimo en Ad Rusticum Monachum :

Vive en el monasterio de tal manera que merezcas ser hecho clérigo. Pero no viceversa, según lo que figura en las Decretales, caus.19 q.3 . Pero si los monjes son clérigos dedicados a los santos misterios, tienen lo esencial del canónigo regular y con una austeridad mayor. Por ello será lícito pasar de la Orden de los canónigos regulares a la monacal, pero pidiendo autorización al superior, como se dispone en la Decretal, caus.19 q.3, can. Statuimus.

3. El voto solemne con el que se obliga uno a una vida religiosa menos perfecta es más grave que el voto simple por el que uno se obliga a una religión más perfecta, ya que después de hacer el voto simple, si se contrae matrimonio, éste no sería invalidado, como lo es en el caso de voto solemne. Por consiguiente, el que ya profesó en una religión menos perfecta no está obligado a cumplir el voto simple que hizo de entrar en una Orden menos perfecta.

Artículo 9

¿Es lícito inducir a otros a entrar en religión?

Objeciones por las que parece que nadie debe animar a otros a entrar en religión.

1. San Benito, en su Regla , manda que a los que vienen a la religión no se les dé una entrada fácil, sino que se compruebe si es el espíritu de Dios el que los mueve. Esto mismo enseña Casiano en IV De Institutis Coenob. . Luego menos lícito será animar a uno a entrar en religión.

2. el Señor dice en Mt 23,15: ¡Ay de vosotros, que recorréis los mares y la tierra para hacer un prosélito, y después de hacerlo lo convertís en un hijo de la gehena, dos veces más que vosotros! Pero esto mismo parece que hacen los que animan a los hombres a entrar en religión. Luego parece que esto es vituperable.

3. nadie puede inducir a otro hacia algo que va en detrimento de éste. Pero el que induce a otro a entrar en religión causa, a veces, este daño, porque a veces están obligados a una religión más perfecta. Luego parece que no es laudable inducir a nadie a entrar en religión.

Contra esto: está el hecho de que en Ex 26 se dice: Cada cortina atraiga a otra. Luego el hombre debe llevar a otros hacia el servicio de Dios.

Respondo: Quienes inducen a otros a entrar en religión no sólo no pecan, sino que son merecedores de un gran premio, puesto que en Sant 1,20 se dice: Quien convierta al pecador de su error libra su alma de la muerte y cubre la multitud de sus pecados. Y en Dan 12,3 se dice: Los que enseñan la justicia a muchos brillarán como estrellas eternamente.

Podría darse, en esto, un triple desorden. Primero, si se obliga a uno a entrar en religión por la fuerza, lo cual está prohibido en las Decretales, 20 q.3 . En segundo lugar, si se atrae a alguien a la religión con simonía, prometiéndole regalos, y esto está prohibido en las Decretales, q.2, can. Quam pio . Pero no es simonía el dar lo necesario a un pobre en el siglo para que pueda luego entrar en la vida religiosa, ni el hacerle pequeños regalos para granjearse su confianza. En tercer lugar, cuando se le atrae mediante mentiras, puesto que cabe el peligro de que, al verse engañado, se vuelva atrás, y así el último estado del hombre sea peor que el primero, como se dice en Mt 12,45. **A las objeciones:**

1. A los que son inducidos a entrar en religión se les da, no obstante, un tiempo de prueba en el que pueden ver las dificultades del estado religioso, con lo cual no se les admite fácilmente.

2. Según San Hilario , estas palabras se refieren al malévolo celo de los judíos, que atraen a los gentiles después de la predicación del Señor, e incluso a

los cristianos, a su culto, con lo cual los hacen doblemente reos de la gehena en el judaismo y, además, incurren en la perfidia judaica. En este sentido, tales palabras no suponen ninguna objeción.

Pero, según San Jerónimo, estas palabras se refieren a los judíos anteriores a Cristo, cuando les estaba permitida la práctica de la ley, en cuanto que el que se convertía al judaismo, cuando era gentil, estaba simplemente en el error; pero, viendo los vicios de sus maestros, volvía a él, y ahora, gentil de nuevo y prevaricador, se hace digno de mayor castigo. De donde se deduce que no es vituperable atraer a otros al culto de Dios o a la religión, pero lo sería el dar malos ejemplos a los que han sido atraídos, haciéndolos peores.

3. En lo más va incluido lo menos. Por tanto, el que está obligado, por voto o por juramento, a entrar en una Orden menos perfecta, puede ser inducido a pasar a otra Orden más perfecta, a no ser que lo impida alguna circunstancia especial, como puede ser una enfermedad o la esperanza de un mayor provecho en una Orden menos perfecta. Pero quien se ha comprometido, mediante voto o juramento, a ingresar en una Orden más perfecta, no puede ser lícitamente inducido a entrar en una menos perfecta, a no ser que exista alguna razón especial clara, y aun entonces con la dispensa del superior.

Artículo 10

¿Es aconsejable entrar en religión sin pedir el parecer de muchos y sin haberlo pensado durante largo tiempo?

Objeciones por las que parece que no es aconsejable entrar en religión sin consultarlo con muchos y después de haberlo pensado mucho.

1. Se dice en 1 Jn 4,1: No creáis a cualquier espíritu, sino examinad los espíritus a ver si son de Dios. Pero a veces el propósito de entrar en religión no viene de Dios, puesto que, frecuentemente, acaba en el abandono de la vida religiosa. Ahora bien: en Act 5,38-39 se dice: Si es consejo u obra de Dios, no podréis disolverlo. Luego parece que debe entrarse en religión después de haberlo pensado durante largo tiempo.

2. se dice en Prov 25,9: Trata tu negocio con tu amigo. Pero parece un negocio de gran importancia para el hombre el cambiar de estado. Por consiguiente, parece que nadie debe entrar en religión sin consultarlo antes con los amigos.

3. el Señor, en Lc 14,28ss, pone la comparación del hombre que quiere edificar una torre, y se sienta antes a calcular los gastos que serán necesarios para terminarla, no sea que se burlen de él, diciendo: este hombre empezó a edificar y no pudo terminar. Y los gastos para edificar la torre, según San Agustín en su carta Ad Laetum, no son sino la renuncia, por parte de cada uno, a todo cuanto posee. Pero con frecuencia sucede que muchos no pueden hacer esto ni soportar otras observancias de la religión, y éstos están simbolizados en David, del que se dice, en 1 Re 17,39, que no podía andar con la armadura de Saúl porque no estaba acostumbrado a ella. Por todo ello, parece que nadie debe entrar en religión sin pensarlo antes durante largo tiempo ni consultar el parecer de muchos.

Contra esto: está el hecho, narrado en Mt 4,20, de que Pedro y Andrés, al momento, dejando las redes, lo siguieron. A propósito de ello dice San Juan Crisóstomo en Super Mt.: Cristo nos pide esa obediencia y que no nos demoremos ni un instante.

Respondo: La deliberación larga y el consejo de muchos son necesarios en

los asuntos grandes y dudosos, como dice el Filósofo en III Ethic. . Pero en aquellos que son ciertos y bien determinados no se precisa consejo. Ahora bien: acerca de la entrada en religión pueden tenerse en cuenta tres cosas. Primeramente, el mismo hecho de entrar. En cuanto a éste, es ciertamente un bien mejor, y quien duda de esto contradice, de suyo, a Cristo, que la aconsejó. Por eso dice San Agustín en De Verb. Dom. : Te llama el Oriente, es decir, Cristo, y tú atiendes al Occidente, es decir, al hombre mortal y sujeto a error.

En segundo lugar, puede considerarse el ingreso en religión referido a las fuerzas de aquel que tiene intención de hacerlo. Tampoco en este sentido debe tener lugar la duda, puesto que quienes ingresan en religión no confían en poder perseverar por sus propias fuerzas, sino con la ayuda de la virtud divina, según las palabras de Is 40,31: Los que esperan en el Señor recibirán nuevas fuerzas, andarán y no desfallecerán. Por si hay algún impedimento especial, como puede ser una enfermedad, el peso de deudas, etc., entonces es necesario pensarlo bien y consultar con personas de las que se espera que sean una ayuda y no un obstáculo. A este respecto leemos en Eclo 37,12: ¿Tratas de santidad con un hombre sin religión y de justicia con un injusto?, lo cual equivale a decir: No trates... Y sigue diciendo (v.14-15): No los atiendas en cualquier deliberación, sino sé asiduo con el hombre santo. Pero en algunas cosas no es necesario pensarlo mucho tiempo. Por ello dice San Jerónimo en Ad Paulinum : Apresúrate, te ruego; atado en medio de las olas, rompe la cuerda antes que desatarla.

En tercer lugar, puede considerarse el modo de entrar en religión y la Orden que debe escogerse. Sobre esto puede pedirse consejo a las personas que no lo impidan.

A las objeciones:

1. Las palabras Examinad los espíritus si son de Dios son aplicables a los casos dudosos. En efecto, los que ya están dentro de la religión pueden dudar si el que quiere entrar lo hace guiado por el espíritu de Dios o pretende engañar. Por ello deben someterlo a prueba para ver si llega movido por el espíritu de Dios. Pero quien entra en religión no debe dudar de que la intención de hacerlo, nacida en su corazón, es obra del espíritu de Dios, de quien es propio conducir al hombre por caminos rectos.

Tampoco es señal de que no viene de Dios el hecho de que algunos se vuelvan atrás, ya que no todo lo que viene de Dios es incorruptible. De serlo, las criaturas corruptibles no procederían de Dios, como dicen los maniqueos; también se seguiría que quienes reciben de Dios una gracia no podrían perderla, lo cual es también herético. Lo que es incorruptible es el consejo de Dios, con el cual hace también cosas corruptibles y mutables, tal como se dice en Is 46,10: Mi consejo permanecerá, y se hará mi voluntad. Por consiguiente, la intención de entrar en religión no necesita prueba para ver si viene de Dios, porque las cosas ciertas no necesitan demostración, como dice la Glosa comentando 1 Tes 5,21: Probadlo todo.

2. Así como la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, como se dice en Gál 5,17, así también los amigos carnales se oponen al progreso espiritual, conforme a lo que se dice en Miq 7,6: Los enemigos del hombre son los de su propia casa. Por eso San Cirilo , comentando el pasaje de Lc 9,61: Déjame antes despedirme de los de mi casa, escribe: Esta preocupación por avisar a los suyos deja entrever qué dividido está, ya que informar a los familiares y consultar con gentes contrarias a la justa estimación de las cosas indica un ánimo poco esforzado y retraído. Por eso el Señor respondió: «Nadie

que ponga su mano en el arado y vuelva la vista atrás es apto para el reino de Dios». En efecto, vuelve la vista atrás quien busca dilación para poder volver a su casa y consultar con los suyos.

3. La edificación de la torre es símbolo de la perfección de la vida cristiana, y la renuncia a los propios bienes es la fortuna necesaria para edificar la torre. Ahora bien: nadie duda o delibera si quiere hacerlos gastos o si puede edificar la torre suponiendo que tenga el dinero necesario, sino que lo único que se delibera es si realmente tiene ese dinero. De igual modo no puede ser objeto de deliberación si debe renunciarse a todas las cosas que se poseen, ni si, haciéndolo, se puede llegar a la perfección, sino que se somete a deliberación, únicamente, si lo que hace es renundar a todo cuanto posee, ya que, si no renuncia a ello, lo cual equivale a tener el dinero, no puede, como añade el mismo pasaje (Lc 14,33), ser discípulo de Cristo, lo cual equivale a edificar la torre.

En cuanto al temor de algunos de no poder llegar a la perfección, no es racional, y se refuta mediante el ejemplo de muchos. De ahí que diga San Agustín en VIII Confess. : Del lado hacia el que yo marchaba de frente y por donde me daba miedo pasar se me dejaba ver la casta dignidad de la continencia, serena y alegre, invitándome con honesto halago a que me acercara a ella sin recelo, y extendía sus piadosas manos, rebosantes de buenos ejemplos, para acogerme y abrazarme. Allí tantos niños y niñas, allí una innumerable juventud y toda suerte de edades, viudas reverenciales y ancianas que envejecieron en su virginidad. Se burlaba de mí con cariño y me decía: ¿Y tú no podrás lo que pudieron éstos y éstas? ¿Acaso éstos y éstas lo pudieron por ellos mismos y no en su Dios y Señor? ¿Por qué confías en ti mismo y dudas? Arrójate en su seno. No temas que se aparte y te caigas. Arrójate seguro; El te recibirá y te sanará.

En cuanto al ejemplo de David, nada tiene que ver con esto, ya que la armadura de Saúl, como dice la Glosa , son los sacramentos de la ley, que resultan pesados, mientras que la religión es el yugo suave de Cristo, porque, como dice San Gregorio en IV Moral. , ¿qué carga pone sobre los hombros de nuestra alma quien manda huir de todo deseo que turba, quien aconseja apartarse de los caminos fatigosos de este mundo?

Y a los que cargan sobre sí este yugo suave, promete como alivio el gozo de Dios y el descanso del alma, al cual se digne llevarnos el mismo que lo prometió, Jesucristo, nuestro Señor, que es sobre todas las cosas Dios bendito por toda la eternidad. Amén.

Suma Teológica - II-IIae (Secunda secundae) q. 189